

MATHEUS GARCIA DE MOURA

RECONHECIMENTO E DIREITO À
JUSTIFICAÇÃO: Axel Honneth e Rainer Forst diante do
debate entre liberais e comunitaristas



MATHEUS GARCIA DE MOURA

**RECONHECIMENTO E DIREITO À
JUSTIFICAÇÃO: Axel Honneth e Rainer Forst diante do
debate entre liberais e comunitaristas**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Democracia, Cultura e Pensamento Social

Orientador: Antonio Ianni Segatto

Bolsa: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

ARARAQUARA – S.P.
2021

M929r Moura, Matheus Garcia de
Reconhecimento e direito à justificação : Axel Honneth e Rainer
Forst diante do debate entre liberais e comunitaristas / Matheus Garcia
de Moura. -- Araraquara, 2021
174 f.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp),
Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara
Orientador: Antonio Ianni Segatto

1. Ciências sociais. 2. Filosofia. 3. Ciência política. 4. Teoria
crítica. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de
Ciências e Letras, Araraquara. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

MATHEUS GARCIA DE MOURA

RECONHECIMENTO E DIREITO À JUSTIFICAÇÃO: Axel Honneth e Rainer Forst diante do debate entre liberais e comunitaristas

Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – UNESP/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Democracia, Cultura e Pensamento Social

Orientador: Antonio Ianni Segatto

Bolsa: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

Data da defesa: 09/02/2021

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador: Prof. Dr. Antonio Ianni Segatto
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – Câmpus de Araraquara

Membro Titular: Prof. Dr. Denilson Luís Werle
Universidade Federal de Santa Catarina

Membro Titular: Prof. Dr. Rúrion Soares Melo
Universidade de São Paulo

Local: Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – **Câmpus de Araraquara**

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao Prof. Antonio Ianni Segatto, pela atenciosa orientação a esse trabalho, além dos ensinamentos em sala de aula e, acima de tudo, pelo exemplo e inspiração.

Aos professores Denilson Luís Werle e Rúrion Soares Melo, membros da banca avaliadora, pelas valiosas críticas e sugestões ao trabalho.

Aos professores que também contribuíram decididamente no meu aprendizado desde a graduação: Edmundo Antonio Peggion, José Antonio Segatto, Karina Lilia Pasquariello Mariano, Marcelo Santos, Milton Lahuerta.

Aos espaços de discussão que pude participar nesse período, sobretudo, ao grupo do Laboratório de Política e Governo da UNESP (LabPol) e ao grupo de estudos em hermenêutica objetiva.

Aos colegas de turma do mestrado, em especial, Augusto Moreira Magalhães e Luana Darby, pela sincera amizade. Também a Fernanda Stella Cavicchia, além da amizade, pela leitura desse trabalho e intensas discussões sobre a teoria de Axel Honneth.

Aos colegas que só pude conhecer devido ao tema desse trabalho, Josi Aparecida Schimiti (UEL) e Edegar Fronza Junior (UFSC), pelos construtivos debates acerca das teorias de Honneth e Forst.

A todos aqueles outros amigos e colegas que acompanharam esse percurso direta ou indiretamente: Ana, Camila, Dayane, Julia, Laís, Paty, Paulo, Raissa e Yago.

Agradeço à minha família, aos meus pais Adilson e Edna, e irmão Guilherme, pelo incondicional apoio e paciência.

À Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, que proporcionou um imenso espaço de aprendizado e de convivência.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

RESUMO

O objetivo desse trabalho é compreender o desenvolvimento das abordagens teóricas de Axel Honneth e Rainer Forst a partir de suas considerações acerca do debate entre liberais e comunitaristas. Trata-se de revelar o papel que essa controvérsia tem na constituição de suas respectivas teorias. Para tanto, discutem-se os escritos, do período entre 1991 e 2011, em que os autores se posicionam criticamente diante do debate, a fim de apresentar propostas alternativas para uma teoria da justiça contemporânea. Dessa maneira, no primeiro capítulo, discute-se o percurso teórico de Honneth, em suas compreensões do debate, direcionado para uma abordagem mais social das relações de justiça, a partir dos conceitos de “reconhecimento” e “eticidade”. Em seguida, realiza-se o mesmo para a trajetória de Rainer Forst, indicando como o autor defende uma posição teórica mais voltada para a dimensão política, a partir de seus conceitos de “contextos da justiça” e “direito à justificação”. No terceiro capítulo, discutem-se as abordagens de ambos em um debate em torno da fundamentação de uma teoria crítica da justiça que possa combinar: uma teoria social, que compreenda amplamente a formação e manifestação das relações sociais e o pertencimento dos sujeitos a essas relações, e uma teoria política, que possa estabelecer os princípios que podem operar recíproca e universalmente os acordos a partir das reivindicações por justiça. Por fim, pretende-se demonstrar que o debate entre liberais e comunitarista gera uma polarização, no que diz respeito às abordagens sobre a justiça, no interior do círculo de pensadores contemporâneos da teoria crítica.

Palavras – chave: Teoria política. Teoria crítica. Justiça. Reconhecimento. Justificação.

ABSTRACT

The objective of this work is to understand the development of the theoretical approaches of Axel Honneth and Rainer Forst from their considerations about the debate between liberals and communitarians. It is about revealing the role that this controversy introduces in the constitution of their respective theories. For this purpose, the writings from the period between 1991 and 2011 are discussed, in which the authors critically stance themselves in the face of the debate, in order to introduce alternative proposals for a theory of contemporary justice. Thus, in the first chapter, Honneth's theoretical trajectory is discussed, in his understandings of the debate, directed towards a more social approach to justice relations, based on the concepts of "recognition" and "ethics". Then, the same is done for Rainer Forst's trajectory, indicating how the author defends a theoretical position more focused on the political dimension, based on his concepts of "contexts of justice" and "right to justification". In the third chapter, the approaches of both are discussed in a debate around the foundation of a critical theory of justice that can combine: a social theory, which comprehends widely the formation and manifestation of social relations and the subjects' belonging to these relations, and a political theory, which can set the principles that can operate reciprocal and universally the agreements from the demands for justice. Finally, it is intended to demonstrate that the debate between liberals and communitarians generates a polarization, with regard to approaches to justice, within the circle of contemporary thinkers of critical theory.

Keywords: Political theory. Critical theory. Justice. Recognition. Justification.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	7
2. AXEL HONNETH – A DEFESA DE UM ENFOQUE “SOCIAL” PARA A JUSTIÇA	14
2.1. Primeiros passos para uma crítica social da justiça. A fundamentação de um conceito de “eticidade formal”	15
2.1.1. Os “limites” do liberalismo	15
2.1.2. A “eticidade formal” enquanto resposta ao debate.....	27
2.2. Novas abordagens sobre a justiça	35
2.2.1. Consideração das práticas e instituições sociais – Hegel e o “espírito objetivo” como abordagem para a justiça	36
2.2.2. O lugar do direito nas teorias da justiça – a intersubjetividade como “material” da justiça	48
2.2.3. Fundamentos do método de “reconstrução normativa”	60
2.3. A “reconstrução” de uma crítica – Axel Honneth e a liberdade social	65
2.3.1. A “reconstrução normativa”	67
2.3.2. As formas da liberdade moderna	74
2.3.3. A liberdade social frente à controvérsia	83
2.4. Considerações finais do capítulo	88
3. RAINER FORST – A DEFESA DE UM ENFOQUE “POLÍTICO” PARA A JUSTIÇA	93
3.1. Os “Contextos da justiça”	93
3.1.1. O contexto “ético”	95
3.1.2. O contexto “jurídico”	98
3.1.3. O contexto “político”	103
3.1.4. O contexto “moral”	110
3.1.5. Contextos da justiça e reconhecimento	114
3.2. Justificando o “direito à justificação”	118
3.3. Rainer Forst leitor de John Rawls	134
3.4. Considerações finais do capítulo	146
4. AXEL HONNETH E RAINER FORST: DIÁLOGOS ACERCA DE UMA TEORIA CRÍTICA DA JUSTIÇA	149
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	165
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	168

1. INTRODUÇÃO

Uma das principais frentes de discussão da teoria política contemporânea diz respeito a questões referentes aos princípios normativos que deveriam guiar a realização da justiça nas democracias ocidentais. O debate em torno do fundamento desses princípios busca, em última instância, definir os parâmetros de realização das liberdades individuais de maneira mais igualitária possível. O que faz desse âmbito ser considerado relevante para as discussões modernas é a necessidade de organizar a complexidade social dessas democracias marcadas pelas diferenças individuais (de valores, interesses, opiniões, concepções de bem, etc.), em conformidade também com um tratamento das condições materiais (distributivas) sob as quais conviverão esses indivíduos. O período histórico da modernidade que demonstra o acentuamento desse quadro pode ser definido, em grande medida, pelo arrefecimento dos modelos liberais de bem-estar social e dos modelos de socialismo real, que corresponde a um “esgotamento das energias utópicas” (HABERMAS, 1987), e por um acelerado processo de individualização (tanto do ponto de vista social quanto do econômico). Esses dentre outros fatores alavancam o processo de diferenciação social, em que os indivíduos se dividem cada vez mais de maneira a não poderem encontrar facilmente termos consensuais para organizar suas divergências.

Em meio a esse contexto de novas experiências sociais, *Uma teoria da justiça* (1971), de John Rawls, renova um conjunto de questões para a filosofia política contemporânea com o intuito de formular os princípios que devem orientar o tratamento da justiça para que seja possível a coexistência do pluralismo de valores e interesses em tensão, num contexto complexo de desigualdades (materiais). De outra forma, “(...) se não existirem princípios e regras que assegurem a convivência, coordenem as ações e estabeleçam parâmetros públicos para julgar as reivindicações nos casos de conflito, perde-se a própria autonomia dos indivíduos livres” (WERLE, 2018, p. 262-263). A teoria política de Rawls apresenta, em uma de suas formulações, uma concepção de “justiça como equidade”, que deve estabelecer quais serão os termos comuns do ordenamento social a partir de suas estruturas mais básicas. Essa proposição empenha-se em dispor a atribuição de direitos e deveres, e a distribuição material da sociedade em uma organização básica em que todos possam aceitar publicamente os mesmos princípios de justiça e as instituições sociais que satisfaçam esses princípios (RAWLS, 2000, p. 5). Uma vez que o que é justo e injusto está sob disputa devido à pluralidade de valores disponíveis na modernidade, faz-se necessário definir os termos básicos para a associação, a fim de que cada

um possa usufruir de sua autonomia individual sem ter que se preocupar com aquelas limitações que não foram acertadas razoável e racionalmente no acordo inicial.

Para chegar a esse acordo, Rawls deve contar com a ideia liberal da prioridade do justo sobre o bem. Ele acredita que, no estabelecimento de um padrão moral universal (com um conjunto de princípios básicos norteadores) válido a todos os sujeitos, anteriormente a qualquer adoção de concepções valorativas sobre o que é o bem viver, é possível ordenar as sociedades modernas para tratamento da sua pluralidade e complexidade. Para Rawls, qualificar o bem é subsumir a diversidade humana e, portanto, recair numa violação da pessoa. Isto é, optar por uma concepção de bem dentre outras faz com que as demais sejam suprimidas durante o processo, impossibilitando ao diferente a realização da sua liberdade individual plena. Assim, uma concepção deontológica, esvaziada de um conteúdo de bem pré-determinado, pode estabelecer, num acordo hipotético, uma ordem social justa em que não prevaleça nenhum indivíduo ou grupo, e que todos os cidadãos poderiam aceitar de maneira racional e razoável.¹

Essa proposição renovadora para as questões da teoria política moderna inaugura, sobretudo a partir da década de 1980, uma série de escritos em resposta. Outros teóricos “liberais” (como Bruce Ackerman, Charles Larmore e Ronald Dworkin) passam a formular alternativas à tese rawlsiana, no sentido de pensar outras formas de unir liberdade individual com a igualdade social. Por outro lado, críticas mais radicais, como as vindas do libertarianismo (com Robert Nozick), indicam uma pertinente insuficiência daquela teoria para a garantia de uma ainda maior liberdade individual. Por fim, os teóricos que fazem parte do que se convencionou chamar de “comunitaristas” (como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Michael Sandel e Michael Walzer) demonstram, sobretudo, certa limitação em relação a uma maior consideração dos contextos histórico-sociais nas proposições de Rawls. As discussões que resultam desses comentários, que se estabeleceram a partir da tese inicial de 1971, passam a ser conhecidas como o debate liberal-comunitarista.²

Retomando a aspectos morais comumente baseados na matriz filosófica kantiana, para os liberais o que está em jogo fundamentalmente é a defesa da autonomia individual. Como

¹ Os conteúdos teóricos mais específicos da teoria de Rawls (como o “véu de ignorância” e a “posição original”), como a de outros autores que aparecerão no debate que dela segue, serão apresentados conforme forem necessários durante a exposição desse trabalho. Uma vez que, como veremos, nosso objetivo é outro. Por isso, aqui passaremos por uma visão breve da caracterização da controvérsia, apenas para ser possível a apresentação de nosso objetivo principal.

² Durante o desenvolvimento desse trabalho as categorizações “liberais” e “comunitaristas” são usadas para uma maior facilidade na explanação. Obviamente, existem especificações teóricas diversas entre seus autores, independentemente dessas classificações gerais. Aqui, seguindo uma proposição comumente usada durante os comentários a esse debate, nos limitaremos à delimitação geral que engloba suas proposições de acordo com o que as une basicamente em oposição às concepções das outras vertentes teóricas, ainda que possa legitimamente ser questionado o posicionamento de um ou mais desses autores nessa frágil classificação.

introduzido na nossa breve apresentação de Rawls, também para grande parte dos demais autores tomados como liberais a preocupação é equacionar a liberdade individual com a igualdade social, isto é, como cada indivíduo pode usufruir de maneira livre e igual de sua autonomia nas complexas e plurais sociedades modernas sem que haja algum tipo de transgressão da sua liberdade e dos parceiros de suas relações sociais, em que cada um respeite reciprocamente suas liberdades. Para tanto, cada um à sua maneira, os autores liberais-deontológicos procuram buscar definições sobre a justiça que possam tratar da complexidade social moderna de maneira imparcial (ou “impessoal”), sem que concepções particulares de bem pré-determinem o conteúdo da justiça.

Por outro lado, é mais difícil delimitar uma base comum para aqueles teóricos críticos a essas formulações deontológicas. Fundamentando-se na maioria das vezes em argumentos hegelianos ou aristotélicos, os “comunitaristas”, ao contrário dos liberais, enfatizam a necessidade de considerar primeiro uma noção de “bem” para se definir o que é justo socialmente. Nessa alternativa teleológica, esses autores indicam, cada um a seu modo, a desconsideração das teorias liberais para com a formação social das identidades pessoais em contextos situados historicamente. O argumento principal é que os princípios da justiça não podem vir de fora, de maneira abstraída da realidade social; eles devem derivar das próprias relações de solidariedade entre as pessoas em comunidades éticas determinadas.

Em suma, essas duas orientações teóricas procuram investigar se é possível que uma teoria universalista determine satisfatoriamente os princípios da justiça de maneira neutra sem adotar concepções de bem (de maneira desenraizada das práticas reais), ou se uma noção compartilhada de bem é necessária para o estabelecimento do que é justo num determinado contexto social.³ Derivada dessa questão aparece também a preocupação de saber se os sujeitos podem ser pensados atomisticamente (de maneira monológica) ou se são intersubjetivamente ligados (de maneira dialógica).⁴ Assim, pode-se dizer que

(...) enquanto o Liberalismo entende primordialmente a cidadania como uma relação entre pessoas privadas com um status jurídico de liberdades subjetivas igualmente asseguradas, o comunitarismo caracteriza a cidadania como uma

³ Podemos questionar se uma separação tão restritiva assim pode ser razoável, mesmo em níveis teóricos. Como veremos em diversos momentos no decorrer desse trabalho, nenhuma teoria da justiça moderna pode prescindir de certa apreensão do social. O que está em discussão é como essa apreensão do social é tomada pelas divergentes teorias que estão aqui em questão.

⁴ Veremos com Rainer Forst que quatro tópicos podem ser enunciados das principais questões que permeiam o debate. Não trazemos essa diferenciação aqui para não apressar as considerações desse autor, que farão parte de nosso objetivo no capítulo 2.

relação constituída eticamente e por determinadas virtudes orientadas para o bem comum (WERLE, 2018, p. 280).

Também é importante destacar que a presente controvérsia, que não se inicia com a intenção de sê-lo (HONNETH, 1993, p. 7), pode ser dividida em pelo menos dois momentos. O primeiro tem início com as respostas de um grupo distinto de autores à magna obra de John Rawls (*Uma teoria da justiça*, 1971). Autores como Michael Sandel, Charles Taylor, Aslclair MacIntyre e Amy Gutmann foram alguns dos primeiros a tecer críticas em razão de uma suposta desconsideração da obra de Rawls a um horizonte de valores compartilhados e enraizados em uma contextualização histórica. Claro que seus argumentos não são homogêneos e totalmente concordantes entre si, a exemplo das ressalvas que Amy Gutmann também realiza às críticas de Michael Sandel. Por conseguinte, essa e outras discussões propiciam um desdobramento do debate.⁵

Essa “primeira onda” do debate, que se desenvolve até pelo menos a primeira metade da década de 1980, forma o núcleo da discussão entre liberais e comunitaristas, gerando uma rica bibliografia em torno da fundamentação de teorias da justiça que pudessem responder aos problemas das complexas e plurais sociedades modernas. Esse primeiro momento, no entanto, não deixa evidente seus principais resultados, e não distingue satisfatoriamente dentre os diferentes tópicos que permearam a discussão em torno de suas numerosas publicações – em grande medida, devido a uma polarização muito restrita da divisão entre os dois polos do debate (HONNETH, 1993, p. 7-8). Por isso, ao final da década de 1980, um segundo momento do debate se desdobra, em que os autores procuram superar esses problemas apontando para elementos que ambos os lados pudessem consentir. Autores como Michael Walzer, Charles Larmore e novamente Charles Taylor são alguns dos principais contribuintes desse período.

Por fim, uma continuidade dessa discussão leva, a partir da década de 1990⁶, a novos caminhos; dessa vez procuram-se demarcar os ganhos e as perdas das discussões anteriores, e apontar para possibilidades mais bem demarcadas de um ponto intermédio, alternativo, à controvérsia. Autores como Seyla Benhabib, Rainer Forst, Axel Honneth, e até mesmo Chantal Mouffe, podem ser considerados alguns dos principais nomes que procuraram responder aos resultados anteriores da discussão. Dentre esses autores, optamos, portanto, por entender como

⁵ Veremos ao longo desse trabalho, de maneira sucinta, sobretudo na seção 2.1.1, o desenvolvimento dessa argumentação.

⁶ É discutível se esse desdobramento pode ser considerado como um terceiro momento do debate.

Axel Honneth, com sua teoria do reconhecimento (e posteriormente da liberdade social), e Rainer Forst, com sua teoria da justificação, se manifestam em relação ao debate em questão.

Assim, nosso objetivo aqui é reconstruir a trajetória teórica de ambos sob o eixo desse debate, procurando demonstrar como esse é determinante para suas respectivas teorias. Enquanto pensadores da tradição teórica conhecida como Teoria Crítica, tais autores procuram pensar o debate a partir de uma reconstrução imanente, tentando, cada qual à sua maneira, evidenciar aspectos que não são percebidos de forma clara pelos representantes das outras correntes mencionadas, procurando assim apresentar novas saídas.

Dessa maneira, um duplo aspecto perpassará as páginas que seguem. Em primeiro lugar, procuraremos demonstrar que o enfoque que cada uma de suas teorias possui é, por um lado, constituído, em certa medida, pelo próprio debate e, por outro lado, tomado como possibilidades de resposta aos problemas do mesmo. Nesse sentido, essa primeira hipótese é de que o debate ao mesmo tempo em que é tomado enquanto objeto das análises de Honneth e Forst, é também um agente propulsor do desenvolvimento de suas teorias.

Vale notar que, ao discutir as respostas que cada autor elabora ao debate, partimos do pressuposto de que eles não possuem teorias sistemáticas, no sentido de responderem de maneira unívoca ao tema abordado no decorrer de suas respectivas trajetórias. Portanto, ainda que o objetivo desse trabalho seja entender suas respostas à discussão formulada, mantendo assim um escopo de trabalho dentre as diversas questões que ambos procuram responder em suas trajetórias particulares, as categorias mobilizadas provavelmente podem não formar uma linearidade no decorrer de suas obras. Por isso, se podemos dizer que há certa orientação das repostas que ambos apresentam à discussão sobre a justiça, deve ficar claro que cada análise deve ser compreendida em sua respectiva situação, com aspectos ímpares e particularidades próprias. O que se poderá depreender disso é um panorama mais complexo das considerações que Honneth e Forst admitem sobre o tema da justiça moderna.

Em segundo lugar, pretendemos demonstrar que os comentários de ambos os autores frente àquela controvérsia apresenta duas narrativas distintas (ainda que com certas semelhanças em alguns aspectos) que podem evidenciar um debate latente entre si. Por um lado mais explícito, esse enfrentamento aparece em certos escritos em que ambos os autores se posicionam frente às proposições um do outro. E, de maneira mais implícita, pode ser inferido que a própria maneira como cada um constrói o debate (no delinear de suas respostas) os colocam em posição de iniciar uma *querelle de famille* (briga de família), como diria Seyla Benhabib.

A partir desse duplo enfoque pode ficar claro porque nosso propósito não é analisar os principais autores que compõem a discussão liberal-comunitarista. Nosso objetivo é acompanhar as respostas que Forst e Honneth apresentam, cada um à sua maneira, com arcabouços teóricos e fundamentos conceituais particulares, a fim de sistematizá-los em duas visões alternativas (a serem questionadas sob suas efetivas contribuições) aos impasses que se inauguraram a partir da obra de John Rawls. Isso será feito a partir de uma reconstrução cronológica que abarcará sobretudo seus escritos que datam entre 1991 e 2011.⁷

Desse modo, no primeiro capítulo recuperaremos os principais escritos de Axel Honneth desde os anos 1990, demonstrando como o pensamento do autor se desenvolve, de um certo ponto de vista, pelo eixo das discussões em torno da teoria da justiça, sobretudo concernente ao debate liberal-comunitarista. Veremos como um certo enfoque no social (em consideração às relações intersubjetivas, práticas e instituições sociais), que já aparece em seus escritos do início da década de 1990, é desenvolvido e reformulado até pelo menos *O direito da liberdade*, em 2011, como o núcleo de seus comentários ao debate. Assim, tomaremos a argumentação por esse eixo desde *Luta por reconhecimento* e outros escritos determinantes que demarcam essa época, passando por *Sufrimento de indeterminação* e demais escritos dos anos 2000, e parando nossa reconstrução em sua obra de 2011.

No capítulo seguinte, procederemos de igual maneira para a trajetória teórica de Rainer Forst. Veremos que, diferentemente de Honneth, desde o princípio de seus principais trabalhos Forst esteve rigorosamente dedicado a responder ao debate e, portanto, suas formulações, desde a discussão sobre os contextos da justiça até escritos mais recentes, estão diretamente centradas nele. Assim, acompanharemos o desenvolvimento desses argumentos a partir de sua tese de 1994 (*Contextos da justiça*), e recuperando outros escritos que acompanham o desenvolvimento de seu conceito de justificação até o ano de 2011 (*O direito à justificação e Justificação e crítica*).

Por fim, apresentaremos um embate latente entre as teorias de ambos os autores, sob suas tentativas de resposta ao debate liberal-comunitarista. Primeiro, indagaremos a partir de críticas de Rainer Forst à teoria de Axel Honneth – e posteriormente das respostas por parte deste autor – o que é mais essencial para delimitação do que é justo nas sociedades democráticas modernas: o reconhecimento ou o direito à justificação. Em segundo lugar, discutiremos qual

⁷ O ônus de tal escolha para a construção de nossa narrativa é ter que deixar com que os próprios autores nos conduzam a partir de suas respostas. O que não significa que estaremos consentindo sempre com seus pareceres. Isso se deve também à necessidade de apresentar a fundamentação de certos conceitos, que lhes servirão de base teórica. Por isso, sempre trabalharemos com um eixo de desenvolvimento teórico de suas respectivas teorias paralelamente ao eixo de comentários que eles apresentam ao debate.

dessas concepções, a partir das suas respectivas respostas àquela controvérsia, pode responder de maneira mais satisfatória para uma concepção alternativa de justiça.

2. AXEL HONNETH – A DEFESA DE UM ENFOQUE “SOCIAL” PARA A JUSTIÇA

No que diz respeito ao objetivo especificado na introdução, começaremos esse estudo a partir do pensamento de Axel Honneth. Antes de mais nada, é necessário salientar que dentre a vasta obra desse autor, que começa sua produção acadêmica no final da década de 1970, foi necessário optar por alguns escritos – à parte de outros – a fim de acompanhar o desenvolvimento de seu pensamento em diálogo – direto ou não – com o debate liberal-comunitarista. Dessa maneira, procurou-se selecionar aqueles textos que parecem conter traços mais marcantes no que diz respeito ao objetivo aqui proposto.

Procuramos a seguir destacar os principais argumentos desenvolvidos por Honneth, no que tange ao nosso objetivo, no período de sua produção que abarca os anos entre 1991 e 2011 – período que, ainda assim, não exploramos em todas as suas particularidades. Em respeito a isso, para não fugirmos da base teórica que permeia a trajetória do autor, procuramos mencionar brevemente os desenvolvimentos normativos que acompanharam seus trabalhos, evidenciando os principais conceitos e categorias que acreditamos poder ser essenciais para compreender suas correspondências ao debate sobre o liberalismo contemporâneo. Nesse extenso período de sua obra, procuramos ainda subdividir seus passos sem acometer no ofuscamento de suas principais conjecturas, mas apenas demarcando seus passos teóricos ao que toca nosso objetivo.

Portanto, num primeiro momento, entre 1991 e 1993 anunciamos seus primeiros movimentos teóricos na fundamentação de uma teoria social do reconhecimento, com a formulação do conceito de “eticidade formal”, apresentando-o também enquanto uma resposta ao debate sobre o liberalismo (2.1). Em seguida, no período posterior à publicação de *Luta por reconhecimento*, buscamos compreender a tentativa do autor em abordar o tema da justiça a partir do *Princípios da filosofia do direito*, de Hegel, contando com uma nova perspectiva normativa (2.2). Por fim, em 2011, com o aprofundamento do que veio sendo construído nos últimos anos, a adoção de um método reconstrutivo toma ênfase, na tentativa de retomar a ordem de suas abordagens acerca da justiça, discutindo três diferentes formas de liberdade moderna – tema que continuará a ser explorado nos anos que se seguem ao nosso período de compreensão (2.3).

2.1. Primeiros passos para uma crítica social da justiça. A fundamentação de um conceito de “eticidade formal”

No início da década de 1990, em vias de finalização de um de seus escritos mais significativos, Honneth demonstra estar atento ao debate contemporâneo sobre a justiça que surgiu de maneira determinante dez anos antes. Enquanto uma segunda fase das discussões do debate esgotava suas possibilidades, uma série de teóricos críticos apresentavam suas propostas, buscando indicar novas questões, que escapassem à polarização da “primeira onda” sobre as questões introduzidas por John Rawls, e categorizar os elementos evidenciados nesse segundo momento, que chegava também a seus limites, a fim de sintetizar criticamente as contribuições do debate para a teoria da justiça contemporânea. Axel Honneth e, inicialmente, sua proposta de uma “eticidade formal”, apresenta uma intenção alternativa para concretização desse objetivo. Nesse sentido, põe-se necessário entender como o autor evidencia a necessidade de uma intermediação para o debate em questão e apresenta como possível solução esse seu conceito a partir de uma releitura do jovem Hegel.

2.1.1. Os “limites” do liberalismo

Antes da primeira publicação de sua tese de 1992 (*Luta por reconhecimento*), Honneth escreveu um texto teórico-político que apresenta uma *primeira* consideração – ou ao menos a primeira consideração mais explícita e expressiva – ao debate da teoria política contemporânea: “Os limites do liberalismo: sobre a discussão político-ética acerca do comunitarismo”.⁸ Nesse escrito, Honneth comenta sucintamente os dois lados do debate entre liberais e comunitaristas⁹ e, fazendo um movimento de enfrentamento entre as duas correntes, no que diz respeito a uma das principais questões que as envolvem – acerca da delimitação de um sujeito atomístico –, busca realizar uma síntese que possa contrapor as suas ideias para, por fim, apresentar uma proposta de saída à discussão.

Em primeiro lugar é fundamental apresentar como Honneth entende, nesse momento, o contexto histórico-social que concebe o debate por ele discutido. Para ele, as sociedades ocidentais contemporâneas apresentam uma caracterização de novas experiências sociais,

⁸ Texto publicado pela primeira vez na revista alemã *Philosophische Rundschau* (1991).

⁹ Como procuramos demonstrar na introdução, esse trabalho não se deterá em explanações extensas das diversas teorias que abrangem os dois lados do debate. Uma vez que o objetivo é analisar as posições de Axel Honneth e Rainer Forst frente ao mesmo, a caracterização das teorias (dos liberais e comunitaristas) será feita de acordo com a necessidade de compreensão do argumento de cada um daqueles autores. Nesse sentido, faz-se a ressalva às descrições teóricas que possam parecer muito sucintas a olhares mais cuidadosos.

marcada em grande medida por um acelerado processo de individualização, que é proporcionado, entre outros aspectos, pela “liberação social das expectativas de papel tradicionais”, pela “expansão econômica das opções individuais”, e pela “erosão cultural dos meios sociais comunitários” (HONNETH, 1991, p. 83). É sabido que essa “nova experiência social” é apreendida de diferentes maneiras por diversas discussões filosóficas, políticas e sociológicas contemporâneas; uma dessas assimilações dá origem ao debate entre liberais e comunitaristas em questão. Assim, no cerne desse debate está a noção de que esses fenômenos que marcam o novo processo de experiência individual originaram sociedades complexas, marcadas por uma pluralidade de valores e interesses conflitantes, que apresentam cada qual concepções de bem e justiça que muitas vezes não podem estar em harmonia. Nesse panorama histórico tanto liberais como comunitaristas tentam encontrar possíveis soluções teórico-normativas para tratar dessa complexidade.

Diante dessa contextualização, Axel Honneth resume como cada lado do debate apreende essa nova experiência: por um lado – onde se encontra John Rawls como principal representante dos teóricos político-liberais –, toma-se a visão de que as bases de fundamentação para uma teoria da justiça moderna partem de “premissas atomísticas”; de outro lado, as correntes críticas a essa primeira abordagem – os “comunitaristas” –, se expressam em sua “atenção às condições intersubjetivas da socialização humana” (HONNETH, 1991, p. 84).¹⁰ Assim, para Honneth, enquanto a primeira corrente de pensamento busca fundamentar uma ideia de prioridade normativa de igualdade de direitos, a segunda tem em vista primeiramente a ideia de uma convivência sob valores compartilhados. O cerne da discussão está, para Honneth (1991), na tentativa de responder “à questão de como as condições de liberdade dos sujeitos socializados devem ser abordadas dentro da ética política, a fim de se chegar a um conceito convincente de uma sociedade justa”, avaliando, assim, “adequadamente as tendências de individualização” desse novo contexto de experiência social (p. 84-85).

Na primeira parte desse escrito Honneth apresenta os principais aspectos da teoria da justiça de John Rawls em contraposição às críticas de Michael Sandel, no que diz respeito à concepção de pessoa liberal atomística – esse é o tema chave que toma a discussão empreendida por Honneth em referência a esse primeiro momento do debate.

¹⁰ Essa caracterização do debate empreendida por Honneth apresenta muitas vezes uma imagem muito limitada dos autores que teoricamente corresponderiam a liberais e comunitaristas. Sobretudo em relação a Rawls, como poderemos ver em vários momentos ao longo dos textos que serão analisados durante essa dissertação, a leitura de Honneth é muitas vezes superficial da complexidade real que envolve a teoria daquele autor, levando a caracterizações que podem induzir a equívocos.

Em *Uma teoria da justiça*, Rawls, ao se opor principalmente às correntes de pensamento utilitarista, concebe uma teoria da justiça como equidade, de base deontológica (que não qualifica noções de “bem”), uma vez que está preocupado com as relações conflitantes provenientes da pluralidade de valores (e interesses) existentes nas sociedades contemporâneas, bem como com a relativa raridade de recursos (bens sociais primários) disponíveis à distribuição social. Para equacionar essas questões, Rawls procura desenvolver uma teoria para pensar como uma concepção de justiça pode ser estabelecida a partir da ideia de um mesmo valor moral a todo ser humano, anteriormente das concepções particulares de bem. Desse modo, ele chega na proposição de que, enquanto seres racionais e razoáveis, as pessoas elaborariam um contrato, perante um experimento hipotético (não histórico) – a “posição original”. Sob um “véu de ignorância”, os participantes desse experimento abstrairiam de seu lugar na sociedade, isto é, de suas referências humanas e pessoais (tais como status, classe, contingências sociais ou naturais etc.) e, num estado de imparcialidade, sem poder fazer juízo em causa própria, optariam por um “equilíbrio reflexivo” e ponderado para formular princípios de justiça, sob uma base igualitária, que fossem universais. Assim, os participantes formariam um consenso mais amplo e geral de justiça sem que ninguém fosse favorecido durante o processo (RAWLS, 2000, p. 13).

Nesses termos, para Rawls, os autores desse contrato hipotético chegariam a dois princípios de justiça (RAWLS, 2000, p. 16): a) princípio da liberdade, que estabelece um direito igual às liberdades básicas dos indivíduos; b) princípio de diferença, que admite a desigualdade, desde que sob igualdade equitativa de oportunidades e operante em favor dos menos favorecidos. Esses princípios, sob uma situação de escolha racional, durante a posição original, seriam estabelecidos consensualmente enquanto prioridade para ordenamento das reivindicações sociais (RAWLS, 2000, p. 45).

Em discussão com essas proposições de Rawls, Honneth apresenta a formulação crítica de Michael Sandel, segundo a qual a definição de pessoa rawlsiana concebe erroneamente a experiência formadora de identidade dos sujeitos, ou aliás, não os concebe enquanto sujeitos situados, mas abstraídos dos contextos sociais formadores das identidades particulares. Para Sandel, é errado conceber um sujeito como não situado, desvinculado de suas orientações de valor, que o determinam constitutivamente; pelo contrário, para ele, os sujeitos estão “radicalmente situados” (SANDEL, 1982, p. 21) em contextos formadores de identidade. Nessa linha de raciocínio, para Sandel, a ideia de direitos universais válidos de maneira igual a todos os sujeitos se tornaria dificultada de um ponto de vista antropológico, uma vez que não se pode

desconsiderar as práticas reais dos sujeitos para a fundamentação dos princípios que irão definir o que é “justo”. Não se pode, dessa maneira, formulá-los a priori, de maneira abstraída.

Honneth deve inicialmente concordar com essa crítica de Sandel, pois, para ele, definitivamente, há uma intersubjetividade subjacente às relações humanas, que proporciona a aquisição dos “objetivos de vida criadores da identidade”, realizada em “processos comunicativos de socialização cultural” (HONNETH, 1991, p. 88). No entanto, Honneth problematiza a segunda crítica de Sandel, segundo a qual, uma “prescrição normativa da ideia de direitos iguais” só pode ocorrer se for desconsiderada a premissa antropológica intersubjetiva, que vincula o sujeito a um contexto histórico-social (HONNETH, 1991, p. 88). Para Sandel, há uma vinculação necessária entre a formulação normativa de direitos universais e um sujeito atomístico; e quando se constata que tal pressuposto da noção de pessoa é falho – por desconsiderar o ancoramento social – é impossível, para Sandel, aceitar uma prescrição normativa de igualdade básica entre os sujeitos. Para ele, os sujeitos dependem, antropologicamente, de um ancoramento comunitário particular para formação de suas identidades, o que os impossibilitaria da adoção de uma ideia de direitos iguais abstraídos dessas particularidades para formulação de uma concepção de justiça válida a todos.

Honneth defende que mesmo que seja mais adequado pensar na “busca individual pelo bem (...) como um processo de autocompreensão comunicativamente mediada”, ainda é necessário manter “a garantia de certos direitos fundamentais e de um padrão básico de vida”, ou melhor, de “um certo grau de prosperidade econômica” e de “liberdades fundamentais legalmente garantidas” (HONNETH, 1991, p. 89). Seguindo as críticas de Amy Gutmann à Sandel, Honneth argumenta, do ponto de vista histórico, que a desintegração das visões de mundo tradicionais faz surgir uma situação conflitante sobre as ideias de bem. Dessa maneira, deve existir “uma ordem liberal de igualdade de direitos e liberdades” para “garantir que cada indivíduo seja capaz de determinar seus próprios objetivos na vida sem prejuízo econômico ou político” (HONNETH, 1993, p. 11).

Por isso, para Honneth, “não há um elo logicamente necessário” entre o sujeito não situado e a ideia liberal de direito iguais e, portanto, se a primeira crítica de Sandel pode ser aceita por ele, o mesmo já não deve ocorrer para a segunda, pois a garantia legal da autonomia pessoal é imprescindível para a formação da identidade por um processo intersubjetivo; a normatividade do direito deve ser anterior à busca ontológica pelo bem (HONNETH, 1991, p. 89). De outro modo, alguns sujeitos (ou alguns grupos) não se encontrariam em um termo mínimo de igualdade com os demais, referente à garantia de sua autonomia individual, perpetuando, assim, formas desiguais de convivência social. É nesse sentido que a autonomia

individual aparece em Honneth como o “valor” moderno de maior importância como um “princípio moral” que permite a interação entre os indivíduos em comunidades de valores éticos (HONNETH, 1991, p. 93-94). Para Honneth, “a justiça, no sentido de um princípio de igualdade de direitos e liberdades, portanto, não tem precedência sobre o bem comum por razões normativas, mas apenas em consideração ao fato histórico de que o único conteúdo de um bem comum se tornou hoje o objetivo da auto-realização individual” (HONNETH, 1993, p. 11).¹¹

Vale notar, no entanto, que a aceitação daquela primeira crítica de Sandel a Rawls pode levar Honneth a adotar uma compreensão um tanto equivocada. Nesses primeiros comentários de Honneth, a teoria de Rawls é tida como se tivesse pouca consideração com o social, isto é, que não levasse em conta as relações sociais entre os sujeitos em contextos concretos. No entanto, em *Uma teoria da justiça*, é possível indicar o contrário. Se levarmos em consideração, por exemplo, no parágrafo 69, o qual Rawls esclarece o que seria uma sociedade bem ordenada baseada numa psicologia moral, ou numa explicação psicológica do aprendizado moral. Enquanto isso, no parágrafo 79, Rawls desenvolve sobre a união social de união sociais, demonstrando uma imagem de pessoas profundamente enraizadas em laços comunitários e culturais que existem e se transformam através da história. Por isso, para ele, “a sociabilidade dos seres humanos não deve ser entendida de um modo trivial” (RAWLS, 2000, p. 581). Em alguns exemplos, Rawls tenta demonstrar que os “princípios da justiça estão relacionados com a sociabilidade humana” (RAWLS, 2000, p. 586).

Se tomarmos essas referências em consideração, ambas as críticas de Sandel se invalidam, levando Honneth ao erro junto com ele – ao menos em uma das objeções. Claro que, essas críticas devem ser consideradas de acordo com a amplitude que se deseja alcançar. Se Honneth pretende dizer que Rawls desconsidera um ancoramento social dos sujeitos de maneira mais ampla, sua crítica de fato torna-se inválida – como podemos demonstrar a partir daqueles exemplos em *Uma teoria da justiça*. Por outro lado, se Honneth pretende enfatizar a desconsideração das relações sociais somente no que diz respeito ao acordo hipotético da posição original, isto é, no nível da formulação normativa dos princípios da justiça, talvez então sua crítica tenha algo a acrescentar.¹² O acordo hipotético é mantido nos trabalhos posteriores

¹¹ Veremos no decorrer desse trabalho como a “as condições sociais da autonomia individual” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 179) assume cada vez mais um valor crucial na trajetória teórica de Honneth, sem que o conceito de reconhecimento se torne uma mera instrumentalização para esse fim.

¹² Vale lembrar que a “posição original” é somente um dos momentos da teoria de Rawls, o da justificação dos princípios da justiça. Honneth não deixa muito claro a que momento cabem suas considerações a Rawls, o que torna um tanto deficitária sua tentativa de crítica a esse autor. A separação que Forst (2012) realiza em três níveis de justificação da teoria de Rawls apresenta uma proposta interessante para esse tipo de comentário que Honneth está tentando fazer. Voltaremos a isso com Forst na seção 3.3.

de Rawls, diferentemente de sua noção de pessoa, que é revisada mais tarde, tomando os sujeitos enquanto sujeitos “políticos” situados numa comunidade de valores comuns com seus concidadãos (HONNETH, 1991, p. 93)¹³ – isso sem abandonar o nível procedimental da sua teoria da justiça.

Mesmo assim, para Honneth, a teoria de Rawls ainda poderia ser questionada ao se indagar sobre o papel que a comunidade social possui na efetivação da autorrealização individual – uma vez que essa não pode depender no nível normativo exclusivamente de uma autonomia individual neutra e desvinculada de um contexto histórico-social – se pensarmos no acordo hipotético da posição original.¹⁴

Assim, Honneth empresta de Charles Taylor e Asladair MacIntyre a defesa de que semelhante autorrealização individual só poderia vir de uma interação em solidariedade, isto é, de uma referência a valores socialmente compartilhados (HONNETH, 1991, p. 98). Esses dois autores têm em comum a “convicção de que o pré-requisito para uma realização autêntica da liberdade é o contexto de uma comunidade social cujo compromisso interno com certos valores é compartilhado pelo sujeito” (HONNETH, 1991, p. 99). É essa proposição, agora com uma argumentação normativa, e não mais ontológica, que Honneth anuncia como um “limite definitivo do liberalismo” (HONNETH, 1991, p. 99): o liberalismo renuncia qualquer fundamentação normativa a partir de valores éticos como base do processo da realização individual – ao assumir uma pretensão de neutralidade. Em suma, podemos dizer, com Honneth, que a concepção liberal de justiça acerta quanto à fundamentação normativa de direitos básicos universais que garantam a liberdade das pessoas na formação de suas identidades; no entanto, peca ao não “esclarecer adequadamente as condições sociais” para a realização dessa liberdade individual (HONNETH, 1991, p. 99). Essa dificuldade está na constatação de que na concepção liberal nenhum valor ético pode ser assumido normativamente; no entanto, ao contrário, é a partir de uma comunidade de valores éticos que a liberdade individual pode ser realizada (HONNETH, 1991, p. 99).

Por fim, Rawls poderia também dirigir uma questão aos comunitaristas: sob quais princípios normativos suas respectivas teorias fundamentam e determinam as concepções de

¹³ Como Rawls realiza em “Justiça como equidade: uma concepção de política não metafísica” (RAWLS, 1992). No entanto, como vimos, essa questão já poderia ser considerada presente, de certa forma, mesmo em *Uma teoria da justiça*: “não há necessidade de invocar doutrinas teológicas ou metafísicas para sustentar os seus princípios, nem de imaginar um outro mundo que compensaria e corrigiria as desigualdades permitidas pelos dois princípios neste mundo. As concepções da justiça devem ser justificadas pelas condições de nossa vida como as conhecemos; caso contrário, não podem ser justificadas de forma alguma” (RAWLS, 2000, p. 504).

¹⁴ Mesmo nesse ponto pode ser indicado a consideração substantiva que o princípio da diferença coloca na formulação teórica de Rawls.

bem válidas ou não para as comunidades de valor, que são imprescindíveis para a autorrealização humana (HONNETH, 1991, p. 100)? Se existem diferentes modelos de bem conflitantes nas sociedades modernas ocidentais, qual a normativa para determinar aqueles que garantem a autorrealização dos sujeitos sem eleger arbitrariamente dentre eles e sem desrespeitar o nível básico de igualdade universal?

Para Honneth, respostas convincentes a esse impasse contextualista não aparecem como evidência em nenhum dos dois lados do debate entre liberais e comunitaristas: tanto Rawls (com a reformulação da sua noção de pessoa), quanto Taylor, McIntyre e Sandel, cada um à sua maneira (e com consequências específicas), partem de noções particulares de bem enquanto justificativas universalistas para normatização dos princípios da justiça, e o fazem com vista a concordar “que as condições de realização da liberdade individual não podem ser adequadamente esclarecidas sem referência a convicções de valor transmitidas eticamente” (HONNETH, 1991, p. 101). No entanto, a tentativa de atribuir uma predeterminação de uma noção particular de bem segue a contramão de uma universalidade aberta à necessidade de diferenciação da pluralidade moderna. Dessa maneira, os dois lados do debate encontram dificuldades em estabelecer critérios normativos convincentes para além dos contextos éticos.

Honneth propõe um conceito formal de eticidade como saída desse impasse teórico, o mesmo conceito que ele apresentará um ano mais tarde em *Luta por reconhecimento*. Para ele, o conceito formal de eticidade

entende os princípios universalistas da moralidade pós-convencional como as condições delimitadoras de qualquer conceito comunitário de bem: nesse caso, todas as ideias coletivas da boa vida, que são reflexiva e pluralisticamente suficientes para não violar o princípio da autonomia individual de cada sujeito, seriam moralmente aceitáveis (HONNETH, 1991, p. 102).

Dessa maneira, Honneth abre um caminho para uma teoria do reconhecimento que pretende manter a universalidade colocada primeiramente pelas teorias liberais, a fim de “estabelecer os princípios de respeito mútuo pela autonomia de cada indivíduo” (HONNETH, 1991, p. 102), sem adotar uma concepção de bem particular. Ao invés disso, a concepção de uma ética formal, baseada na ética do discurso, busca conceber um processo de desenvolvimento do bem a partir da historicidade social (HONNETH, 1991, p. 102).

Nesse sentido, podemos ver como Honneth busca realizar uma inflexão argumentativa do nível ontológico para o normativo, uma vez que ele exige uma configuração que tome em

consideração as relações sociais intersubjetivas sem descartar princípios universais que as delimitem historicamente. Como Jean-Philippe Deranty (2009, p. 382) indica, Honneth pretende superar esse problema argumentando no sentido de uma historicização normativa das bases antropológicas que ele emprega do lado comunitarista, isto é, apresentando uma diferenciação normativa que estrutura as condições sociais da identidade subjetiva. Assim, Honneth destaca a necessidade de um reestudo da filosofia hegeliana – que ele já desenvolvia em paralelo a esse escrito de 1991 e, que, portanto, permite a ele chegar a esse desfecho.

Para poder cumprir a tarefa de libertar tanto o comunitarismo quanto o liberalismo contemporâneo de suas premissas contextualistas, oferecendo-lhes um significativo conceito normativo de comunidade pós-tradicional, a ética discursiva deve conceber seu princípio moral como condição delimitadora de um conceito de bem a ser desenvolvido; tal conceito formal de eticidade, no entanto, só pode ser assumido se nos voltarmos uma segunda vez para o grande desafio da filosofia de Hegel (HONNETH, 1991, p. 102).

Essas conclusões podem nos trazer algumas primeiras reflexões para nosso objetivo. Primeiramente, se voltarmos brevemente nossa atenção para a *Crítica do Poder*, de 1985, tese segundo a qual Honneth desenvolve críticas aos seus pares da Teoria Crítica, podemos perceber um duplo aspecto. Por um lado, Honneth apresenta o “déficit sociológico”¹⁵ presente nas concepções críticas de seus antecessores na tradição intelectual em que se insere, isto é, evidencia uma desconsideração do social, no que diz respeito sobretudo às relações de conflito. Por conseguinte, essas críticas sugerem um caminho de superação que estaria presente na vindoura tese da “luta por reconhecimento”. Dessa maneira, enquanto demonstrava o descuido de seus antecessores, Honneth abria o caminho para a sua teoria social.

De acordo com o que evidenciamos anteriormente, em “Os limites do liberalismo”, Honneth parece fazer o mesmo percurso, mas agora no âmbito da teoria política. Ao demonstrar um impasse no debate sobre a justiça moderna, Honneth indica um caminho intermediário que conduziria para um reestudo da ética hegeliana.

Se considerarmos esses dois casos, podemos dizer que *Luta por reconhecimento* é escrita como uma proposta tanto de uma teoria social quanto de teoria da justiça – ainda que

¹⁵ Para um breve balanço sobre o “déficit sociológico” conferir: NOBRE, M.; REPA, L. Honneth esquadrinha “déficit sociológico”, entrevista com Axel Honneth. *Folha de S. Paulo Ilustrada*. 11 dez. 2003. Para o trabalho completo das críticas de Honneth sobre essa questão, conferir: HONNETH, A. *Crítica del poder: Fases em la reflexión de una Teoría Crítica de la Sociedad*. Madrid: Machado Libros, 2009. 459 p.

não chegue a satisfazer minimamente condições para a segunda. A obra procura responder à desconsideração social do conflito moralmente ancorado pelo reconhecimento, e também, de maneira menos evidente, indicar uma possibilidade de solução aos problemas do debate acerca de uma teoria da justiça moderna.

Em segundo lugar, se levarmos em consideração que quando Honneth elaborou esse texto sobre o debate entre liberais e comunitaristas ele estava em simultâneo em vias de finalização da sua *tese de livre docência* (em sua versão final para publicação)¹⁶, podemos então considerá-lo como uma espécie de prefácio teórico-político ao *Luta por reconhecimento*: podemos inferir isso se nos atentarmos novamente para a proposição que Honneth indica ao final desse escrito de 1991, isto é, a necessidade de um novo estudo sobre a filosofia de Hegel. A sugestão da retomada da filosofia hegeliana como possível resposta ao debate contemporâneo sobre a justiça reaparece indiretamente – como veremos na próxima seção – no capítulo final de *Luta por reconhecimento*. Assim, a proposta, inicialmente apresentada pelo escrito de 1991, resulta nessa segunda obra na indicação da “eticidade formal”, com suas respectivas esferas de reconhecimento recíproco, como possibilidade de resposta a liberais e comunitaristas – como ponto que pretende ser um intermédio ao debate.

Antes de evidenciarmos, com o capítulo final da teoria do reconhecimento, o que acabamos de mencionar, destacaremos outros dois escritos da mesma época¹⁷ que apresentam mais contribuições do autor sobre esse ponto da discussão. Ao final, esses escritos indicarão em conjunto uma maior ênfase para a necessidade de conceituação, que Honneth anuncia, da resposta ao debate sob o princípio normativo da “eticidade formal”.

A partir do que vimos até aqui, Honneth chega à interpretação de que das diversas discordâncias que podem advir da primeira fase do debate, um ponto consensual também pode ser extraído; um ponto comum em que podem concordar tanto liberais quanto comunitaristas. Ambos os lados podem consentir, de diferentes maneiras, com a ideia de um tipo de “apego comum a valores globais” (uma comunidade social de valor ou uma forma de vida cultural) para ser possível garantir o funcionamento de uma sociedade democrática (HONNETH, 2007a, p. 254). Como demonstramos, enquanto Rawls deve aceitar que sua teoria da justiça parte de valores liberais para situar seu “sujeito político” e escapar de uma acusada “abstração” dos

¹⁶ *Luta por reconhecimento* foi defendida em 1990, como tese da habilitação, e publicada pela primeira vez em versão estendida em 1992.

¹⁷ Aqui nos referimos ao “Post-traditional Communities: A Conceptual Proposal (2007a), e a já referida “Einleitung” (1993).

contextos reais, os comunitaristas, como pressuposto básico de suas oposições aos modelos liberais, também partem, de diferentes maneiras, de uma ideia de “comunidade de valor”.

Se essa primeira premissa pode ser deduzida na busca de uma conciliação entre os polos discordantes do debate, segue-se uma outra que eles também devem concordar: de acordo com Honneth, para o conteúdo desses pressupostos culturais universais não serem arbitrários, deve existir um conceito normativo que os dimensione. Como também já demonstramos, esse conceito deve estabelecer critérios que estejam de acordo com as “condições normativas das sociedades democráticas liberais” (HONNETH, 2007a, p. 254). Portanto, essas condições já estabelecem uma primazia normativa de um bem comunitário dos “requisitos motivacionais que a reprodução moral de uma sociedade liberal como um todo coloca” (HONNETH, 1993, p. 12).

Ainda assim, para Honneth (2007a), tanto liberais como comunitaristas se colocariam de maneira diferente em consideração a esse ponto comum: para os liberais as condições normativas de uma “comunidade liberal” devem partir de um conjunto de direitos que garantam as liberdades individuais, enquanto para os comunitaristas aquelas condições devem partir de uma “forma de vida comum” entre os membros de uma sociedade, no objetivo de garantir a autorealização individual.

Para colocar em uma fórmula, poderíamos dizer que, do ponto de vista liberal, são as premissas culturais para a existência contínua das sociedades democráticas que tornam necessário formar as várias circunstâncias da vida social em uma *comunidade*; para os comunitaristas, pelo contrário, são as pré-condições culturais da auto-realização individual (HONNETH, 2007a, p. 255).

Por isso, para Honneth (2007a), esse conceito intermediário, que coloca liberais e comunitaristas em um ponto consensual, nunca foi muito bem definido. Dessa maneira, ele visa estabelecer os requisitos normativos que um semelhante conceito deve satisfazer minimamente a fim de emergir como um “conceito de comunidade pós-tradicional” que satisfatoriamente resuma esse ponto médio do debate (HONNETH, 2007a, p. 255). Para ele,

não se pode mais simplesmente responder à pergunta comparativa se a preferência normativa deve ser dada ao princípio liberal da liberdade ou a um bem coletivo, mas apenas resolvendo a questão de quais valores comuns são

necessários como pré-requisito para a implementação da liberdade liberal - e os princípios de justiça que a ela se aplicam (HONNETH, 1993, p. 16).

Para responder a essa questão, de início, Honneth busca determinar “minimamente” um conceito de “comunidade” que possa ser caracterizado por uma orientação comum de valores compartilhados, intersubjetivamente válidos. Para tanto, ele depreende dois elementos constitutivos do “núcleo das determinações teóricas que as várias concepções [de comunidade] têm em comum” (HONNETH, 2007a, p. 256). Em primeiro lugar, para Honneth, toda “comunidade” deve contar com um núcleo de relações de solidariedade, ou de estima mútua, a fim de que seus membros possam chegar a uma satisfação individual da realização de suas liberdades. Em segundo lugar, para essas relações de solidariedade ocorrerem, conforme essa primeira proposição, é necessário um “horizonte de valor intersubjetivo compartilhado” (HONNETH, 2007a, p. 257).

Esses dois elementos levam Honneth a entender a liberdade individual sob novas consequências. Para ele, a liberdade individual não é garantida simplesmente da não coerção externa, mas também livre das “inibições internas” à “confiança que demonstramos em nossas próprias capacidades e qualidades” (HONNETH, 2007a, p. 257). Assim, a liberdade individual se vê dependente de uma comunidade de valores compartilhados que apresentarão os “objetivos” válidos à autorrealização.

O próximo passo evidentemente deve ser demonstrar como essa forma de comunidade pode satisfazer às condições normativas da modernidade, marcada pela pluralidade de valores distintos. A esse respeito Honneth apresenta duas possibilidades que se demonstram a ele simultaneamente válidas. A primeira concerne a uma correspondência dos padrões de interação daquela forma de comunidade às normas morais válidas igualmente para todos os sujeitos de uma determinada sociedade. Essa resposta é uma opção externa, isto é, que estabelece um horizonte de normas morais em respeito à autonomia de todos os indivíduos, a fim de que esses possam exercer sua liberdade livremente, sem coerções físicas ou psicológicas, nas comunidades de valor disponíveis na sociedade.

A segunda resposta defende que os padrões de interação daquela forma de comunidade devem satisfazer “os requisitos derivados do desenvolvimento normativo do próprio mecanismo de formação da comunidade” (HONNETH, 2007a, p. 258). Essa via interna enfatiza a consideração aos padrões (de reconhecimento) que a própria comunidade ordena em seu interior, uma vez que é nítido para essa visão, assim como para Honneth, que “os critérios que orientam nosso senso de valor social” só podem partir de uma “autoconcepção cultural”

(HONNETH, 2007a, p. 258) da própria sociedade, isto é, que os valores de uma dada sociedade só podem partir das práticas e relações intrínsecas a ela própria.

No entanto, para Honneth, os objetivos éticos desses valores intrínsecos devem ser considerados grandezas historicamente variáveis, sob o risco de recaírem numa determinação valorativa enrijecida que inviabiliza um horizonte simétrico para a pluralidade de valores das sociedades modernas. Para ele,

A extensão da permeação social dessas formas [assumidas pela alocação social da estima], bem como sua simetria, depende tanto da extensão em que o horizonte de valor socialmente definido foi considerado plural quanto do caráter dos ideais de personalidade estimados nesse horizonte. Quanto mais objetivos éticos forem abertos a uma variedade de valores, e quanto mais seu arranjo hierárquico for substituído pela competição horizontal, as alocações sociais mais vigorosas de estima serão capazes de promover a individualização e criar relações sociais simétricas (HONNETH, 2007a, p. 259).

A possibilidade dessa abertura horizontal (plural) de valores só pôde advir com a transformação estrutural de passagem das sociedades tradicionais para as modernas. Somente com o abandono de uma ideia tradicional de estima, enquanto status social na forma da “honra”, pode ser possível pensar num conceito de comunidade pós-tradicional que consiga abarcar todos os membros de uma sociedade moderna, “através de uma abertura radical do horizonte de valor ético, na posição de serem reconhecidos por suas próprias realizações e habilidades, de tal maneira que aprendam a se estimar e a se valorizar” (HONNETH, 2007a, p. 261). Assim, conclui Honneth: “‘simétrico’ tem que significar que todo indivíduo, sem que nenhum grupo seja sistematicamente desfavorecido, recebe a chance de experimentar suas próprias realizações e habilidades como valiosas para a sociedade” (HONNETH, 2007a, p. 261).

Assim, Honneth se aproxima de sua teoria do reconhecimento enquanto tentativa de resposta ao debate liberal-comunitarista. Somente no reconhecimento (e respeito) das capacidades diferentes do outro nas sociedades modernas é possível que cada um possa desfrutar de suas liberdades individuais na esfera da estima social.

Na medida que os textos analisados apontam para a *Luta por reconhecimento*, e no peso significativo que essa obra possui no trabalho teórico de Axel Honneth, nosso próximo passo é analisá-la sob o viés teórico-político. No entanto, de antemão, já devemos deixar claro que não

será possível realizar uma análise extensa dessa tese como um todo; por isso, nos deteremos nos pontos que consideramos como cruciais para o nosso objetivo. A última subseção do livro apresenta uma retomada, ainda que não tão explícita, do debate que ele discutiu nos textos precedentes. É nela que nos deteremos com mais cuidado. Antes, contudo, é necessário apresentar sucintamente a tese proposta por Honneth nesse livro.

2.1.2. A “eticidade formal” enquanto resposta ao debate

Em *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2009a), Axel Honneth intenta reconstruir o desenvolvimento de formação ética do espírito humano enquanto um processo intersubjetivo, em que o conflito “realiza um potencial moral inscrito estruturalmente nas relações comunicativas entre os sujeitos” (p. 117). Essas relações comunicativas são pautadas pela intersubjetividade presente em três esferas de reconhecimento, que se referem a três esferas de relações básicas entre os seres humanos na modernidade: na esfera do amor, a pessoa busca o afeto mútuo com os outros sujeitos e a autoconfiança consigo mesma; na esfera do direito, a busca é pelo autorrespeito e respeito recíproco com as outras pessoas; na solidariedade, busca-se a estima para consigo mesma e com os demais. No interior de cada uma dessas esferas, os sujeitos alcançariam o reconhecimento – a partir de uma forma distinta (social) de relação consigo mesmo –, superando, assim, as formas de desrespeito que podem surgir no contexto de cada uma delas. Na realização do potencial moral das relações intersubjetivas entre os sujeitos se chegaria a cada um desses momentos a que, ao final, todo sujeito social pudesse se sentir, perante os outros e a si mesmo, reconhecido nas suas particularidades individuais.

Pode-se destacar, dessa sucinta formulação, dois fatores essenciais para a compreensão da teoria do reconhecimento, de Honneth: o papel da intersubjetividade e do conflito. Como já pode ser evidenciado no parágrafo anterior, em nossas práticas diárias estamos subjetivamente ligados as outras pessoas no que diz respeito à formação de nossa identidade enquanto pessoa particular e enquanto cidadão com autonomia individual garantida. Na leitura de Christopher Zurn (2015, p. 34), “nossa compreensão de nós mesmos como seres morais” está sistematicamente ligada “à qualidade e estrutura das relações intersubjetivas”, isto é, “nossa integridade e identidade pessoais dependem constitutivamente da devida consideração de outras pessoas”. Assim, a intersubjetividade cumpre um papel essencial na teoria do reconhecimento de Honneth. É nesse sentido que o reconhecimento surge enquanto interpretação moral de

nossas vidas sociais (ZURN, 2015, p. 34): nas três formas intersubjetivas do reconhecimento recíproco, cada pessoa pode garantir sua autonomia em diferentes graus de relação.¹⁸

Derivado das relações intersubjetivas, o conflito possui um papel também determinante nessa obra de Honneth, na medida em que, para ele, é na relação conflituosa com seu respectivo parceiro de interação que o sujeito pode se dar conta, e, por conseguinte, iniciar o processo de superação das relações de desprezo social que impossibilitam o reconhecimento recíproco entre eles. Essa interação conflituosa é desenvolvida naquelas três esferas de ação: do amor, do direito e da solidariedade. Dessa forma, o conflito desempenha um papel de transformação que leva as relações a um conteúdo sempre diferente, em que a busca do reconhecimento aparece como determinante normativamente.

Além disso, o conflito pode ser entendido como um conteúdo processual presente na tese de Honneth, em *Luta por reconhecimento*. A partir de Hegel, Honneth observa que é nessa luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade que resulta uma pressão dentro da sociedade que faz emergir, tanto no caráter prático quanto no político, instituições que garantam a liberdade desses sujeitos (HONNETH, 2009a, p. 29). No surgimento dos conflitos nasce uma tensão moral, que “conduz pouco a pouco a um estado de liberdade comunicativamente vivida, pelo caminho negativo de um conflito a se repetir de maneira gradativa” (HONNETH, 2009a, p. 30).

Nesse quadro, a teoria do reconhecimento de Honneth apresenta uma alternativa¹⁹ para se pensar os fundamentos normativos da crítica, fundados agora nas experiências de desrespeito geradoras do conflito social. É nesse potencial moral para o conflito gerado nas três formas de reconhecimento do amor, do direito e da solidariedade que se encontra o aspecto central do modelo de teoria crítica de Axel Honneth. A partir desse conflito, as lutas sociais poderiam se desenvolver na busca de reparação dos sentimentos de desprezo e injustiça em cada uma das esferas do reconhecimento dessa estrutura ética, garantindo assim a autonomia individual, antes *desprezada* em cada esfera.

Essa tese aparece, da mesma maneira, enquanto explicação alternativa do motivador dos conflitos sociais destinados à emancipação. Para Honneth, as pessoas se dispõem ao conflito,

¹⁸ Em seção posterior (2.2.2) voltaremos ao reforço que Honneth concede ao conceito de intersubjetividade, base de sua teoria do reconhecimento, e que servirá fundamentalmente como crítica a outras formas de se pensar as relações sociais na modernidade.

¹⁹ Sobretudo à Habermas e à primeira geração da Teoria Crítica. Sobre isso conferir, por exemplo: MELO, R. S.; WERLE, D. L. Introdução: Teoria crítica, teorias da justiça e a “reatualização” de Hegel. In: HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007b, p. 7-44; e HONNETH, A. *Crítica del poder: fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la Sociedad*. Madrid: Machado Libros, 2009. 459 p.

majoritariamente, não com o objetivo de reclamar por interesses privados (como nas teorias que remontam a Hobbes), mas para o reparo moral de um desrespeito evidenciado intersubjetivamente. Portanto, pode-se dizer que “as conexões entre sentimentos morais de violação, as condições de integridade pessoal e o desreconhecimento social servem para ancorar as aspirações normativas da teoria nos processos sociais reais” (ZURN, 2015, p. 68).

Esses dois elementos (da intersubjetividade e do conflito) formam os fundamentos do conceito de eticidade formal, em Honneth, nesse momento de sua teoria. Mesmo que esses conceitos internos possam aparecer de maneiras diferentes ao longo de sua trajetória, eles buscam delimitar, em *Luta por reconhecimento*, a formação bem-sucedida da eticidade, e assim, da integridade pessoal, para promover a autorrelação prática do sujeito consigo mesmo.²⁰ Assim, Honneth acredita que, *intersubjetivamente*, os seres humanos se relacionam, e se reconhecem reciprocamente, para um factual exercício de suas capacidades, em três esferas sociais. O *conflito* desencadearia a atenção para a não correspondência a essa reciprocidade nas relações humanas intersubjetivas, como tentativa de recuperação de um elo (reconhecimento) perdido ou deficitário. Por fim, o conflito, intersubjetivamente, aparece como um processo de reparo a esse reconhecimento desprezado, como um elemento que impulsiona as relações sociais de uma forma processual em busca de maiores e melhores condições para a autorrealização individual.

A parte “formal” do conceito que engloba esses elementos estaria presente nessa estrutura intersubjetiva que delimita as formas básicas das relações humanas de reconhecimento²¹, enquanto a parte “ética” estaria no conteúdo variável (pela crítica/conflito) que se transforma dentro dessa estrutura em cada contexto social na modernidade. Assim, o conceito de eticidade formal poderia ser amplo o bastante para abarcar diversas concepções de bem, sem estabelecer concepções fixas como determinante para a justiça.

Posto isso, se voltarmos agora ao debate liberal-comunitarista, o conceito de eticidade formal pode ser pensado enquanto tentativa de evitar uma universalização controversa, seja pela via de um “esvaziamento”, seja pela via de uma “radicalização” de uma concepção de bem. A

²⁰ Em trabalhos futuros isso vai ser interpretado como formas de garantia da liberdade individual.

²¹ Veremos mais adiante que essas formas de reconhecimento também estão sujeitas a uma revisão histórica, isto é, elas não são formas universais fixas da natureza humana. O que se pode dizer, com Honneth, é que relações intersubjetivas de reconhecimento são intrínsecas às relações humanas, mas sob que formas essas relações aparecem só pode ser diagnosticado em cada contexto histórico. As três formas de reconhecimento que Honneth anuncia aqui são para ele as formas que aparecem claramente na modernidade em contraposição às sociedades tradicionais. Além disso, o que Honneth pode mencionar como um “ponto final hipotético” (2009a, p. 269) que deve ser descrito a partir de uma teoria normativa, parece ter a ver com esse caráter “aberto” que a eticidade formal deve possuir, isto é, o ponto final é sempre hipoteticamente colocado, mas não fechado numa determinação muito rígida.

contribuição da *Luta por reconhecimento*, de Honneth, sob esse conceito procura responder, em sua última subseção, a essa controvérsia.

Se Axel Honneth está tentando fundamentar uma teoria crítica social contemporânea, ele não pode deixar de demonstrar também, em sua tese, uma posição frente ao debate teórico-político que permeia os círculos intelectuais desde a década de 1970. Assim, na última subseção de *Luta por reconhecimento*, Honneth apresenta seu posicionamento ao debate liberal-comunitarista como momento constituinte de seu “quadro interpretativo crítico” da “luta por reconhecimento” (2009a, p. 269). Por mais que, dessa vez, ele não mencione diretamente as principais questões e autores envolvidos no debate²², ele apresenta sucintamente o pano de fundo da discussão para poder alocar sua teoria do reconhecimento enquanto “fundamentação filosófica”, em suas “perspectivas normativas diretrizes” (HONNETH, 2009a, p. 228).

Ao contrapor o conceito de “moral” [*moralisch*] de Kant e o conceito de eticidade [*sittlich*] de Hegel (ou a ética aristotélica), Honneth apresenta, de um lado, a tradição que costuma entender por moral “o ponto de vista que permite demonstrar a todos os sujeitos o mesmo respeito ou considerar seus respectivos interesses da mesma maneira, de modo equitativo” (HONNETH, 2009a, p. 269), isto é, que concebe os sujeitos, de maneira kantiana, como “fins em si mesmos” de maneira igualitária, como pessoas autônomas (HONNETH, 2009a, p. 270). Do outro lado, Honneth aloca a ideia do “*ethos* de um mundo da vida particular que se tornou hábito” (HONNETH, 2009a, p. 270), ao mencionar sobre aquelas concepções que compreendem o sujeito situado em contextos históricos concretos para validação dos princípios morais abrangentes.

Ora, por mais que Honneth não nomeie os representantes de cada uma dessas tradições, é evidente que ele está pensando no debate encabeçado por Rawls e Sandel, respectivamente. Muito provavelmente para não estender seus comentários para as particularidades do debate – como ele procurou fazer nos outros escritos sobre o tema nesse período – ele acaba somente apresentando de maneira sucinta a base teórica de cada lado. Seu intuito, ao apresentar o debate dessa maneira, parece ser, portanto, apenas construir o pano de fundo normativo no qual ele pretende situar sua abordagem teórica como proposta desviante (mas que abrange) daquelas duas. Assim, por um lado, sua abordagem procura desviar da

²² Limitando-se a uma referência ao tema em um livro do qual foi organizador em 1993 (*Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*), cuja introdução foi por nós considerada anteriormente.

tradição que remonta a Kant porque se trata para ela [sua abordagem] *não* somente da autonomia moral do ser humano, mas também das condições de sua autorrealização como um todo; por isso, a moral, entendida como ponto de vista do respeito universal, torna-se um dos vários dispositivos de proteção que servem ao fim universal da possibilitação de uma vida boa (HONNETH, 2009a, p. 271).

Por outro lado, sua abordagem afasta-se também das concepções éticas comunitaristas que possuem uma concepção de bem concebida enquanto “expressão de convicções axiológicas substanciais, que formam o *ethos* de uma comunidade baseada em tradições concretas” (HONNETH, 2009a, p. 271). Ao contrário dessas concepções, Honneth pretende estabelecer que “os elementos estruturais da eticidade, (...) sob o ponto de vista universal da possibilitação comunicativa de autorrealização, podem ser distinguidos normativamente da multiplicidade de todas as formas de vida particulares” (HONNETH, 2009a, p. 271).

Dessa maneira, Honneth apresenta sua concepção da luta por reconhecimento como encontrando-se “no ponto mediano entre uma teoria moral que remonta a Kant e as éticas comunitaristas: ela partilha com aquela o interesse por normas as mais universais possíveis, compreendidas como condições para determinadas possibilidades, mas partilha com estas a orientação pelo fim da autorrealização humana” (HONNETH, 2009a, p. 271). É nesse ponto mediano que Honneth aloca o conceito formal de eticidade.

As condições para a autorrealização devem ser melhor definidas para além do que é dado pela autonomia individual (ainda que essa seja essencial), vindas das teses de tradição kantiana, mas devem também possuir um limite para que não sejam interpretadas como determinantes de algum ideal de vida boa. E é nas relações intersubjetivas, sob os padrões de reconhecimento, que é possível encontrar, segundo Honneth, a descrição das “estruturas universais de uma vida bem-sucedida” (HONNETH, 2009a, p. 273): somente assim, sua formulação teórica pode ancorar-se metodologicamente para justificar a conceituação de uma “eticidade formal” que seja ao mesmo tempo aberta à universalidade e sensível à variação contextual da vida humana.

Como podemos ver, ao mesmo tempo que há um embate entre as concepções que remontam à Kant e Hegel, há também um tipo particular de convergência entre os argumentos de ambos os lados, evitando certas totalizações. Por um lado, Honneth evita “a estratégia kantiana de encontrar as faculdades da razão e as demandas da moralidade nas mentes dos pensadores isolados”, ao utilizar Hegel na busca da razão e da moralidade “no espaço das

interações sociais entre as pessoas” (ZURN, 2015, p. 12), isto é, fundamentando as práticas sociais em um processo histórico não transcendental aos indivíduos. Por outro lado, "colocar a moralidade na vida ética também significa reconhecer com Kant a força das regras morais e das leis justas" (ZURN, 2015, p. 13). Dessa maneira, Honneth se aproxima, de certa forma, aos comunitaristas, incorporando o “direito” ao “bem”, mas se aproxima também aos liberais, ao pensar no papel do direito enquanto uma universalidade que assegure a autonomia para todos.

A diferença determinante que permite esse conceito de eticidade ser qualificado como formal, em contraposição, por exemplo, ao conceito de eticidade “fechada” dos comunitaristas, é que a formulação teórica de Honneth – a partir do jovem Hegel – não se assenta em “determinados conjuntos institucionais”, uma vez que são historicamente variáveis, mas em “padrões comportamentais universais” das relações intersubjetivas entre seres humanos (HONNETH, 2009a, p. 274). O conteúdo formal das formas de reconhecimento “pretende especificar as condições sociais gerais necessárias para uma variedade de vias potenciais para o autodesenvolvimento individual, não recomendando nenhuma forma específica de autorrealização” (ZURN, 2015, p. 76). É nesse sentido, continua Zurn (2015), que essa concepção se aproxima também da deontologia kantiana e do procedimentalismo liberal, respeitando o pluralismo de valores da modernidade. Mas diferente dessas vertentes teóricas, trata mais de perto dos valores e necessidades concretos da realidade social. Para isso, no entanto, Honneth não alega valores substantivos de vida boa, mas apresenta uma estrutura que “indica as condições sociais necessárias para a auto-realização sem danos nas diferentes formas de vida disponíveis na sociedade contemporânea” (ZURN, 2015, p. 76).

Podemos perceber que Honneth compartilha com os comunitaristas a premissa de um enraizamento social em uma comunidade de valores compartilhados a se desenvolverem de maneira intersubjetiva. No entanto, a compreensão de Honneth tende mais para o papel do indivíduo do que da comunidade nessa formulação. De acordo com Deranty (2009, p. 386), “em vez de incorporar uma tradição cultural específica, Honneth enfatiza a vulnerabilidade essencial do sujeito como resultado da dependência intersubjetiva”. Honneth, portanto, está mais preocupado com as estruturas que visam garantir autorrealização individual através da dependência intersubjetiva, e não com os “laços fortes” de uma comunidade pré-determinada. Em Honneth, “o conceito central é o da auto-realização individual, não se a comunidade é ela própria um bem primário” (DERANTY, 2009, p. 386).

Por fim, podemos concluir, com Zurn mais uma vez, que essa concepção formal de eticidade da teoria de Honneth aparece como uma “antropologia filosófica moral fraca”. Isso quer dizer que Honneth busca “reconstruir aspectos universais da vida humana – por exemplo,

estruturas de reconhecimento social, os contornos de desenvolvimento da identidade individual, as esferas da liberdade humana e assim por diante” (ZURN, 2015, p. 122).

Assim, por exemplo, como estruturas sociais intactas intersubjetivas de amor, respeito e estima podem ser empiricamente demonstradas condições necessárias para a auto-realização individual livre, essas estruturas de reconhecimento devem ser incluídas nas condições gerais que uma antropologia formal articula. Nessas várias maneiras – invocando uma concepção formal, e não substantiva, da vida ética, restringindo-se a impactos negativos na auto-realização e referindo-se a uma antropologia filosófica empiricamente suportada, ainda que de maneira estreita – a filosofia social, segundo Honneth, é capaz de fazer reivindicações universais sobre a vida ética, respondendo assim às preocupações inspiradas por Kant sobre o pluralismo ético (ZURN, 2015, p. 122-123).

No entanto, devemos tomar o devido cuidado ao falar em estruturas universais do reconhecimento, ou em “estruturas universais da vida humana”. Não fica claro em Zurn se esses padrões universais são entendidos enquanto uma avaliação histórica da modernidade, ou se ele está pensando a teoria de Honneth como uma categorização antropológica mais ampla – a-histórica. Em sua expressão “antropologia filosófica moral fraca” parece conter a primeira compreensão. De outra forma, não se pode assumir categoricamente das conjecturas de Honneth uma pretensão de irrevogabilidade das formas de reconhecimento.

Podemos perceber que a interpretação de Honneth está de uma forma ou outra sempre vinculada a uma delimitação histórica. Isto é, apesar de poder parecer em alguns momentos, que seu intento é determinar formas universais (a-históricas) antropológicamente invariáveis das relações intersubjetivas pelo reconhecimento, na verdade, ele intenta conceituar aquelas formas válidas (normativamente) para a modernidade, sobretudo para as sociedades democráticas ocidentais. Essas delimitações podem ser vistas em seu diagnóstico de uma nova experiência moderna (HONNETH, 1991), na evidência de uma ética democrática que tanto liberais quanto comunitaristas devem tomar enquanto ponto comum de uma atribuição normativa para uma conceituação moderna da justiça (HONNETH, 2007a), e na diferenciação que o autor apresenta na esfera do reconhecimento da solidariedade, que se modifica de uma forma tradicional baseada na “honra” para dar lugar a duas esferas distintas: do direito e da solidariedade moderna (HONNETH, 2009a). Nesses três exemplos, o caráter transitório da história é inegável nas considerações de Honneth.

A ênfase nesse conteúdo histórico, que já se apresenta desde esses primeiros escritos, pode estar ligada à sua vinculação com as questões metodológicas de uma crítica social. O recurso a um conceito de “transcendência na imanência” torna necessária, no pensamento de Honneth, uma formulação normativa que tenha espaço para uma crítica da sociedade. Por isso, Honneth tende a discordar das proposições polarizantes que podem ser atribuídas a liberais e comunitaristas (DERANTY, 2009, p. 389), que inviabilizam, de uma forma ou de outra, essa crítica. Essa questão será importante novamente quando o pensamento de Honneth passará a assumir uma nova perspectiva teórica. Por isso, voltaremos mais à frente a essa discussão sobre o aspecto histórico presente na teoria de Honneth.

Postas essas considerações sobre a fundamentação de um conceito de eticidade formal, podemos dar um passo adiante sobre a participação que o debate liberal-comunitarista tem na formulação teórica de Axel Honneth. Ao analisarmos essa última subseção de *Luta por reconhecimento* com o escrito “Os limites do liberalismo”, poderíamos facilmente tomá-las como correspondentes – ainda mais levando em consideração os dois artigos de 1993 que as amarram. Como mencionado anteriormente, pode-se deduzir, sem risco de cometer algum equívoco, que o escrito de 1991 foi produzido durante o desenvolvimento, ou melhor, durante a produção da versão final da tese de 1992. Isso nos leva mais fortemente a inferir essa associação direta entre esses dois escritos. Não seria estranho inclusive dizer que o escrito de 1991 pudesse ser um prefácio introdutório para o *Luta por reconhecimento*, se seu caminho de discussão fosse outro: a última subseção da tese de Honneth parece uma resposta imediata ao texto de 1991, que propunha o que Honneth estava em vias de defender.

Como já mencionamos também, o intuito primeiro do *Luta por reconhecimento* não foi realizar uma discussão político-filosófica – no sentido de adentrar ao debate inaugurado pela teoria de Rawls, em suas discussões mais contundentes –, e, por isso, é evidente o porquê de Axel Honneth não ter se concentrado nas particularidades dessa discussão. No entanto, o que é necessário destacar é a marca dessa controvérsia subjacente no pensamento de Honneth durante a produção de sua tese de habilitação, seja por essa referência ao final de seu livro, seja pelos artigos produzidos em paralelo a seu desenvolvimento. Assim, como era nosso propósito a princípio, podemos demonstrar que Axel Honneth está atento a esse importante debate da teoria política contemporânea. Por mais que não o demonstre em trabalho extenso no decorrer de seus primeiros escritos, podemos perceber que as questões que abarcam a formulação de uma teoria da justiça contemporânea são de sua atenção.

2.2. Novas abordagens sobre a justiça

Sob o conceito de “eticidade formal”, em *Luta por reconhecimento*, ao estruturar uma gramática moral das relações intersubjetivas (conflituosas) entre os indivíduos nas sociedades modernas, Honneth apresenta uma pretensão de resposta intermediária ao debate sobre o liberalismo contemporâneo. Nos anos seguintes, Honneth continua a se posicionar frente à discussão, no entanto, seus comentários passam a conferir novas categorias conceituais. No que diz respeito ao nosso objetivo, procuraremos demonstrar nesse período os principais conceitos e (re)formulações trabalhadas por Honneth no intermédio entre as publicações do que são hoje consideradas suas duas obras de maior robustez teórica: *Luta por reconhecimento* (2009a) e *O direito da liberdade* (2015). No espaço temporal entre essas duas obras, a teoria de Honneth²³ passou por diversas críticas, debates e reconsiderações. Ciente da dificuldade de abordar esse período em todos os seus aspectos, devido às inúmeras e intensas trocas teóricas que o autor realizou com seus críticos, tentaremos apresentar os principais conceitos que marcaram essa passagem de acordo com o nosso objetivo²⁴.

Dessa maneira, pretendemos demonstrar, primeiramente, como Honneth amplia sua atenção às questões de fundamentação normativa para uma teoria da justiça, em *Sofrimento de indeterminação* (2007b). Mais tarde, esse primeiro esboço será retrabalhado de maneira mais atenta e com algumas modificações (sobretudo metodológicas) em *O direito da liberdade* (2015). Nesse primeiro momento, acompanharemos sua abordagem que se fundamenta em uma específica “reatualização” de Hegel do *Princípios da filosofia do direito* (2.2.1). Em seguida, evidenciaremos os principais argumentos levantados pelo filósofo em crítica ao procedimentalismo, sobretudo no que diz respeito sobre qual deve ser o critério das teorias da justiça modernas, e sobre os males de uma centralização do Estado como protetor e garantidor da justiça – o que acrescenta elementos para a nossa interpretação de seu posicionamento frente

²³ Vale notar mais uma vez que não se pode entender a teoria de Honneth de maneira sistemática – como já tivemos o cuidado de comunicar na introdução dessa dissertação. Assim, falar em sua teoria, a partir de “momentos” de sua trajetória, não significa que ela seja concebida como se fosse um todo fechado que só admite mudança se concordar com a rejeição (total ou parcial) de propostas antecedentes. A reconsideração de algum conceito, princípio ou critério, ou a adoção de algum novo paradigma, não significa uma revolução sistemática em seus pensamentos. Não significa necessariamente também um abandono à primeiras formulações. Ainda que haja algum acerto de contas com temas anteriores, cada momento deve ser entendido em suas particularidades.

²⁴ Não nos deteremos, por exemplo, na discussão em torno dos conceitos de “invisibilidade”, “reificação”, “paradoxo” – conceitos importantes para as discussões de diversas questões nos trabalhos de Honneth, mas que fogem, de certa maneira, de nosso objetivo principal. Outros conceitos como de “conflito”, “intersubjetividade”, “patologia social”, “reconhecimento como ideologia” e “práxis racional” serão mencionados e discutidos de acordo com a necessidade durante a explanação desse trabalho. Assim, procuraremos manter, em paralelo, uma linha cronológica dos conceitos que impactam mais diretamente o posicionamento de Honneth diante das questões sobre justiça.

às posições da controvérsia sobre o liberalismo. Nessa argumentação, Honneth reforça o conceito antropológico de reconhecimento intersubjetivo como especificação normativa que permanece determinante em seus trabalhos (2.2.2). Por fim, ainda nessa seção, tomaremos brevemente os elementos que marcam o método que acompanha Honneth ao longo desse período. Veremos como uma ancoragem histórica que esteve, de certa forma, presente desde a década de 1990 se desenvolve para uma nova abordagem teórica que converge no método de “reconstrução normativa”, que propõe diagnosticar as transformações histórico-sociais do conceito de reconhecimento a partir de uma perspectiva imanente. Essa breve compreensão será fundamental para entender a concretização desse método em *O direito da liberdade* (2.2.3).

2.2.1. Consideração das práticas e instituições sociais – Hegel e o “espírito objetivo” como abordagem para a justiça

A partir de dois seminários que Honneth apresentou no “Spinoza-Lectures” do Departamento de Filosofia da Universidade de Amsterdã, em 1999, seguem-se os passos para o livro *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel* (2007b)²⁵, cujas principais ideias foram formuladas por escrito num artigo de um ano antes.²⁶

Nesse novo empreendimento, Honneth parece seguir um mesmo enfoque nas relações sociais, mantendo assim, certas reflexões que correspondem ao *Luta por reconhecimento*; mas dessa vez, ao invés de fundamentar sua teoria nos escritos hegelianos de Jena, numa tentativa de fundamentação empírica baseada numa certa antropologia filosófica, sua proposta agora é buscar critérios para tratar sua abordagem sobre a justiça a partir do *Princípios da filosofia do direito*, do Hegel maduro.²⁷ Em respeito a essa nova perspectiva, é válido notar que em *Luta por reconhecimento* Honneth parece não declarar muita importância ao papel que os trabalhos maduros de Hegel podem trazer para uma teoria do reconhecimento.²⁸ Em reconsideração, ele parece agora tentar explorar o que havia deixado passar, desdobrando um certo aspecto de apreensão do social contido nas obras maduras de Hegel, sobretudo no *Princípios da filosofia*

²⁵ Nove anos separam *Luta por reconhecimento* [1992] de *Sufrimento de indeterminação* [2001]. Esse salto nos foi inevitável devido as circunstâncias temporais de realização desse trabalho; por isso, tivemos que optar por aqueles escritos que indicavam maior relevância para a narrativa que pretendemos alcançar com nosso objetivo. Acreditamos, no entanto, que esses anos que passarão sem uma análise mais atenta não contêm elementos tão significativos que possam invalidar nossa hipótese.

²⁶ Cf: HONNETH, A. Patologias da liberdade individual. O diagnóstico hegeliano de época e o presente. *Novos Estudos*, no. 66, p. 77-90, jul. 2003.

²⁷ Outras mudanças em seu diagnóstico entre esses dois períodos estão ligadas a Honneth não se valer mais da psicologia social de Herbert Mead, e da não mais referência direta ao papel do conflito nas relações intersubjetivas pelo reconhecimento. Tópicos que não abordaremos diretamente nesse trabalho.

²⁸ Cf: HARDIMON, M. Review of Struggles for Recognition. *The Journal of Philosophy*, 94 (1), p. 46-54, 1997.

do direito, para uma compreensão da realidade moderna enquanto possibilidades de garantia à realização da autonomia.

A intenção de Axel Honneth na recuperação desse escrito de Hegel é apresentar uma alternativa às teorias de tradição kantiana (sobretudo Rawls e Habermas), no que diz respeito ao campo dos debates da filosofia política contemporânea, e também em alternativa àqueles autores que retomaram Hegel em alguma medida, mas que não deram a devida atenção para esse trabalho maduro do filósofo – ao menos não da maneira que Honneth propõe agora. Para Honneth (2007b), essa obra de Hegel não foi devidamente considerada devido a dois fatores que a tornam dificultosa para consideração dos problemas da justiça contemporânea: por um lado, ela apresenta “consequências antidemocráticas, uma vez que nela os direitos de liberdade individual são subordinados à autoridade ética do Estado” (p. 48); e por outro, sua linha argumentativa de fundamentação depende do sistema lógico hegeliano, que por sua vez está subordinado ao conceito ontológico de espírito concebido por Hegel (p. 49). Portanto, uma abordagem que pretenda atualizar essa tese hegeliana para a atualidade consequentemente deve enfrentar essas duas questões.

A fim de escapar dessa situação, Honneth (2007b) propõe uma abordagem “indireta”, que pretende “tratar o texto antes como um tipo de fonte de brilhantes ideias individuais, ao invés de aspirar a uma tentativa frustrada de reconstrução da teoria integral enquanto tal” (p. 49).²⁹ Por isso, seu empreendimento não se trata de uma atualização direta do *Princípios da filosofia do direito*, mas de uma “reatualização” (daí o subtítulo de seu livro) que busca indicações que essa tese possa conter para fundamentação de uma teoria normativa da justiça na atualidade.

O objetivo primordial que Honneth empresta de Hegel consiste na fundamentação de um princípio normativo de justiça que leve em consideração as condições necessárias para a realização bem-sucedida da autonomia individual – o que significa compreender melhor como as diversas formas de “vontade livre” são apreendidas na realidade. Se antes (em *Luta por reconhecimento*), os esforços de Honneth eram direcionados à compreensão da autorrealização individual num sentido mais formativo das identidades subjetivas, a ser concretizada pela via negativa de uma ação comunicativa, em *Sofrimento de indeterminação*, ele se volta para a manifestação que a autorrealização individual adquire em função da autonomia. Honneth pretende demonstrar que o afastamento ou a interrupção na realização da autonomia, em suas

²⁹ José Arthur Giannotti (2008) problematiza essa “retirada” de conceitos hegelianos para serem desempenhados fora da estrutura lógica de Hegel.

variantes, se desdobraria em patologias sociais, derivadas de um “sofrimento de indeterminação”³⁰.

Já mencionada anteriormente, nos escritos do início da década de 1990, a autonomia passa a adquirir um papel mais crucial nos trabalhos de Honneth a partir desse *segundo período*. Desde aqueles escritos a autonomia aparece como o objetivo do reconhecimento: “somente a pessoa que sabe que é reconhecida pelos outros pode se relacionar racionalmente de uma maneira que possa, no sentido pleno da palavra, ser chamada de 'livre'” (HONNETH, 2002, p. 509) – para uma autorrealização não coagida.

No entanto, isso não quer dizer que o reconhecimento articule um papel meramente instrumental na teoria de Honneth, tendo como o fim último a autonomia individual. Para ele, as ações do reconhecimento configuram uma resposta moral para as “qualidades avaliativas dos sujeitos” (HONNETH, 2002, p. 516). Isso parece querer dizer que o reconhecimento não é simplesmente um meio instrumental para se garantir a autonomia individual, mas um elemento moral constitutivo da formação do indivíduo pelo exame das qualidades que podem lhe promover a autonomia. Dessa maneira, para Honneth, é inapropriado fazer uma ordenação entre autonomia e reconhecimento (2002, p. 516).

De volta à *Sufrimento de indeterminação*, pode-se notar que Honneth elabora, a partir de Hegel, o argumento de que conceitos incompletos de liberdade individual, quando tomados unilateralmente, geram compreensões e, conseqüentemente, práticas enviesadas da realidade social. Tais práticas, por desconsiderarem os papéis e limites de cada uma dessas concepções de autonomia, culminam em efeitos adversos àqueles pretendidos pelas teorias contemporâneas de justiça. Assim, em concordância com Hegel, Honneth anuncia três compreensões modernas da vontade livre: a “negativa”, a “optativa” e a “eticidade”³¹, sendo que as duas primeiras são as duas compreensões que necessitam ser pensadas sob o devido cuidado de não gerarem, em suas respectivas totalizações, patologias sociais. Por último, a “eticidade” seria aquela compreensão *real* da vontade livre, que em síntese das outras duas formas incompletas, estruturaria um modelo emancipador de autonomia individual.

Antes de apresentar esse último modelo, é necessário discutir aquelas duas formas incompletas de vontade livre, com seus respectivos “valores” e “limites”, para uma

³⁰ O conceito de “sofrimento de indeterminação” significa um “afastamento” dos contextos sociais para a autorrealização individual; diagnostica uma desconsideração das relações intersubjetivas pelo reconhecimento dispostas no âmbito da “eticidade”.

³¹ Veremos que em *O direito da liberdade*, Honneth volta a abordar sobre essa diferenciação das formas de autonomia modernas, porém com uma abordagem histórica mais pertinente em seu cerne.

compreensão “libertadora” da autonomia individual na modernidade³². Assim, por um lado, a compreensão “negativa” (ou abstrata) de vontade livre entende a autodeterminação individual como distanciada “de todas aquelas ‘carências, desejos e impulsos’ que podem ser experienciados como limitação da independência do Eu” (HONNETH, 2007b, p. 58). Essa forma pode também ser entendida, em outras palavras, como a “exclusão de todas as inclinações ou metas de ação particulares” (HONNETH, 2007b, p. 59). Nesse sentido, os seres humanos se distanciariam de suas propensões sensíveis a fim de adotarem uma concepção de liberdade livre de conteúdos concretos que poderiam minar a realização dessa liberdade.

Por outro lado, a vontade livre também pode ser compreendida no modelo chamado por Honneth de “optativo”, concebido enquanto autodeterminação individual como “capacidade de escolha ou decisão refletida entre ‘conteúdos dados’” (HONNETH, 2007b, p. 58). Esse modelo apresenta a ideia de que as pessoas são livres quando podem fazer juízos morais, ou uma “escolha refletida”, de maneira abstraída da realidade social. Diferentemente da compreensão “negativa” de liberdade, aqui o conteúdo moral/reflexivo aparece como uma “necessidade” (o que seria um “impeditivo” no caso da compreensão negativa) para a realização da liberdade. Assim, somente numa reflexão interna do sujeito, a partir do aparato moral disponível reflexivamente, cada um poderia experimentar sua liberdade.

Conforme apresenta Honneth, a partir de sua interpretação de Hegel, a totalização de uma ou outra dessas duas formas de vontade livre culmina, no entanto, em patologias sociais³³, isto é, em resultados que, ao invés de garantirem a liberdade, impossibilitam uma realização libertadora, ou emancipatória. Apesar desse risco gerado da radicalização, Honneth procura demonstrar com Hegel que cabe a cada uma delas um lugar adequado nas práticas sociais; ou seja, é possível pensá-las como partes essenciais para a realização individual da liberdade enquanto “eticidade”, e dessa maneira, essa última é concebida como uma síntese que engloba aquelas duas formas incompletas, desde que elas apresentem seu valor dentro de certos limites. De acordo com Honneth (2007b), Hegel não descarta os “aspectos essenciais e imprescindíveis” dos dois modelos incompletos; ele os leva em conta como partes integrantes para se pensar a ordem institucional das sociedades modernas (p. 70). Ainda de acordo com essa explanação, é necessário estabelecer o “papel restrito” que esses “dois modelos incompletos de liberdade

³² Veremos também em *O direito da liberdade* que essas duas categorias de liberdade moderna agrupam, para Honneth, os principais autores que compõem o debate liberal-comunitarista.

³³ Para Honneth, diferentemente de injustiças que afetam determinados membros de uma sociedade, as patologias afetam a sociedade como um todo e a cada um de seus membros (MADUREIRA, 2009, p. 30). Desse modo, as patologias sociais levariam, de maneira mais ampla, a diversas formas diferentes de injustiças, pois impactariam de forma mais profunda no funcionamento normativo das sociedades modernas.

devem exercer na sociedade moderna, porque eles contêm pressupostos constitutivos para a participação individual naquelas esferas comunicativas” da “eticidade” (HONNETH, 2007b, p. 71).

A partir desse objetivo de demonstrar o local adequado das duas formas incompletas de “vontade livre”, Honneth (2007b) demonstra uma relação que Hegel parece estabelecer em seu livro entre essas duas compreensões e suas respectivas determinações sobre o “direito abstrato” e a “moralidade” (p. 72). Dessa maneira, ele afirma que

(...) está implícita nessa tese que Hegel realmente perseguiu o propósito refinado de representar ambos os conceitos limitados de liberdade como complexos de ideias influentes que, uma vez determinado seu lugar mais apropriado na sociedade, se mostram como componentes necessários das relações institucionais da liberdade comunicativa (HONNETH, 2007b, p. 72).

Nessa tese, Honneth (2007b) tenta demonstrar que Hegel assume um papel “adequado” para esses dois modelos para a realização da “real liberdade” na “eticidade”, mesmo que eles tomados unicamente não possam dar conta de satisfazer completamente as necessidades comunicativas para a autorrealização individual: pelo lado negativo de sua argumentação, Hegel demonstra, ao contrário, que a absolutização de qualquer um deles pode ocorrer em “rejeições patológicas na própria realidade social que são um indicador preciso e ‘empírico’ de que os limites do âmbito de validade legítimo foram transgredidos” (p. 73). Assim, pelos seus efeitos negativos, continua Honneth, “pode-se sondar progressivamente o lugar que lhes deve caber, de acordo com sua estrutura, em nossa práxis comunicativa” (p. 74). Nas referências a essas situações negativas e seus efeitos na “autocompreensão prática dos sujeitos”, Honneth encontra em Hegel “indicadores de uma transgressão das esferas legítimas do ‘direito abstrato’ e da ‘moralidade’” como expressões de um “diagnóstico de época” (p. 74), que podem demonstrar os limites e o valor de cada uma dessas compreensões de liberdade individual.

É importante salientar que para poder existir uma “relação necessária” entre o “diagnóstico” e a “autonomização” de uma das duas concepções de liberdade – que gera tais patologias –, é necessário supor uma “estrutura racional” que não é indiferente em face das interpretações equivocadas de liberdade (HONNETH, 2007b, p. 74; 83). A violação desses fundamentos racionais “deve levar a consequências práticas, que refletem em um ‘sofrimento de indeterminação’” (HONNETH, 2007b, p. 83). Assim, o conceito hegeliano de “espírito objetivo” é tomado ao sustentar “a ideia mediante a qual a realidade social é perpassada de

fundamentos racionais que não podem ser violados sem consequências para nossa auto-relação” (HONNETH, 2007b, p. 84).³⁴

Portanto, a tarefa de Honneth (2007b) consiste em esclarecer o “significado ético” que os “direitos subjetivos” e a “autonomia moral” possuem para demonstrar a) suas “funções positivas” enquanto necessárias para a autorrealização individual, e b) seus traços negativos que devem receber um limite para que se evite patologias sociais (p. 84-85). Ambos aspectos formam o centro das reflexões de Honneth ao analisar as primeiras duas seções do *Princípios da filosofia do direito*, de Hegel.

Num primeiro momento, ele trata do modelo que se convencionou chamar de “negativo”, ou sob o título de “direito abstrato”, procurando “estabelecer o lugar social daquelas concepções modernas de liberdade mediante as quais o sujeito individual constrói sua liberdade na forma de direitos subjetivos” (HONNETH, 2007b, p. 71). Como já apresentamos, Hegel concebe o “direito abstrato” como aquela esfera que garante aos sujeitos o direito a liberdades e propriedades de maneira negativa, isto é, que abre o acesso a todos os sujeitos a uma “chance de considerar uma multiplicidade de possíveis ações vinculadas sem ter de comprometer a validade do direito com alguma ação em particular” (HONNETH, 2007b, p. 87). Para tanto, é necessário que os sujeitos respeitem uns aos outros enquanto pessoas dotadas desse direito, todos como possuintes de “pretensões simultaneamente autênticas” para perseguir seus fins particulares (HONNETH, 2007b, p. 87).

Ainda que essa forma de liberdade já possa ser entendida enquanto uma “instituição intersubjetiva”, pela via negativa, ela ainda é insuficiente, contendo apenas uma gama muito pequena de elementos que permitem “garantir a interação estratégica entre pessoas independentes” (HONNETH, 2007b, p. 87): “a liberdade do outro aparece aqui apenas como o meio para a satisfação do próprio interesse” (HONNETH, 2007b, p. 87-88). Aqui, a liberdade de cada um *termina* onde *começa* a liberdade do outro.

A partir dessa caracterização do “direito abstrato” enquanto uma das concepções de “vontade livre”, Honneth busca em seguida apreender qual o “valor ético” e os efeitos patológicos quando de sua totalização como meta à autorrealização individual. Hegel caracteriza tais efeitos negativos do “direito abstrato” quando a pessoa toma enquanto unicidade

³⁴ Se compreendemos bem, nessa vinculação ao espírito objetivo, de Hegel, o racional está subentendido nas práticas reais, agindo de maneira “reflexiva” sobre as manifestações da vontade livre. Em nota em *Sofrimento de indeterminação* ele alega: “já considero o próprio conceito de ‘espírito objetivo’ ou de ‘realidade racional’ como algo normativo, contanto que só se possa falar aqui de racionalidade da perspectiva do princípio moral da ‘vontade livre’: o que pode ser chamado de ‘racional’ em relação à realidade social confunde-se com o cumprimento de exigências morais, não somente cognitivas” (HONNETH, 2007b, p. 67, nota 16). Voltaremos adiante ao papel que essa “razão” assume na teoria de Honneth, na formulação de seu método de “reconstrução normativa”.

e, por conseguinte, “articula todas as suas carências e intenções nas categorias do direito formal” e, assim, torna-se “incapaz de participar na vida social” (HONNETH, 2007b, p. 89). Daí depreende-se que o valor constitutivo dessa liberdade negativa para uma autorrealização individual baseada na “eticidade” reside na ideia de uma “pessoa portadora de direitos”, que formaria uma consciência de sua individualização legítima sem chegar ao ponto de transformar todas suas relações sociais “reconstruídas em categorias de pretensões jurídicas” (HONNETH, 2007b, p. 90).

Na segunda seção, sob o título de “moralidade”, Hegel trata daquele modelo “optativo” de vontade ao tentar “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, 2007b, p. 71). Honneth busca compreender a formulação hegeliana para o valor ético e os entraves da concepção de liberdade baseada na autonomia moral. Nessa concepção a liberdade individual é baseada numa “autodeterminação racional”, isto é, numa “forma específica de auto-relação”, que concebe o sujeito enquanto avaliador reflexivo de seu próprio agir (HONNETH, 2007b, p. 92). Na liberdade reflexiva, para Hegel, a intenção de agir é do próprio sujeito, e não restrita ao direito negativo. Nesse aspecto, já fica claro para Honneth o valor da autonomia moral concebida por Hegel: “nessa esfera está contida aquela atividade de avaliação reflexiva que cada sujeito deve ser capaz de empreender em face de si mesmo caso queira conceber suas atividades e interações como expressão da liberdade” (HONNETH, 2007b, p. 93).

Em relação aos limites dessa concepção, a análise de Hegel vai ao encontro de sua crítica ao imperativo categórico kantiano. De acordo com Honneth (2007b), para Hegel, numa autonomia moral “não é possível reconstruir como um sujeito deve poder chegar a uma ação racional” (p. 94), pois “segundo a aplicação do imperativo categórico, a ação permanece sem orientação e ‘vazia’, uma vez que o sujeito não recorre a algumas prerrogativas normativas das práticas institucionalizadas de seu mundo circundante, que, em geral, informam o que deve valer como uma ‘boa’ razão” (p. 94). Na interpretação que Honneth toma de Hegel, a aplicação do imperativo categórico não faz sentido quando se pode constatar que o ser humano está sempre vinculado a um “ambiente social no qual aspectos e pontos de vista morais já se encontram institucionalizados” (HONNETH, 2007b, p. 95). Assim, se por um lado o imperativo categórico se torna “vazio” ao abstrair de seu diagnóstico moral um ancoramento social, por outro, se levar em consideração tal ancoramento, a fim de entender a realidade social como incorporação da razão, isto é, para se pensar a autonomia individual, o imperativo categórico parece insuficiente (HONNETH, 2007b, p. 95). Voltaremos a isso mais adiante, quando

procurarmos entender as considerações de Honneth no que diz respeito ao uso da razão, considerando a intersubjetividade das práticas reais dos sujeitos enraizados no social.

Portanto, as críticas hegelianas à autonomia moral apresentam, para Honneth, dois pontos fundamentais: a acusação de um “esquecimento do contexto” social no qual as práticas se desenvolvem; e a necessidade de “entender a realidade social como incorporação da razão” (HONNETH, 2007b, p. 95). A partir dessas prerrogativas é possível demonstrar um diagnóstico das patologias sociais provindas da autonomia moral. Em suma, para Hegel, o valor da autonomia moral está no emprego de uma autorreflexão da própria consciência, quando há, no entanto, “boas razões suficientes para se pôr em questão a racionalidade das práticas institucionalizadas” (HONNETH, 2007b, p. 96). O problema (ou os limites) derivaria do surgimento de “barreiras da práxis cotidiana ‘ética’”, isto é, a universalização de práticas normativas se tornaria deficiente como garantia racional para um ambiente social divergente (HONNETH, 2007b, p. 96). Assim, quando se adota uma autonomia moral, tende-se “a perder-se num profundo apelo à própria consciência”, à uma reflexão moral vazia do contexto social e, assim, “levando à extinção de todos os preceitos práticos” e à “perda da ação” (HONNETH, 2007b, p. 97). Para Hegel, de acordo com Honneth, “temos de partir aqui de uma racionalidade suficiente que já se manifestou em nossas mentalidades e tradições, em nossas normas e valores, para podermos aceita-las como um contexto social cujas prerrogativas morais temos de pressupor geralmente como indubitáveis” (2007b, p. 96-97).

Consequentemente, com a demonstração dos limites e do valor das duas concepções, a princípio “incompletas”, de liberdade individual, Honneth pretende demonstrar dois lados de uma mesma moeda: que por um lado, quando essas liberdades individuais são tomadas uma ou outra enquanto totalidade, suas expressões culminam em patologias sociais da liberdade individual e, dessa forma, impactam negativamente na autorrealização dos sujeitos, resultando em um “sofrimento de indeterminação”; e que, por outro lado, existe um lugar legítimo e necessário (dentro de certos limites) dessas duas concepções de liberdade para garantia da autorrealização individual; lugar que pode ser demonstrado pela via negativa da extrapolação do uso apropriado de ambas as liberdades nas esferas das práticas comunicativas. Ou seja, a indicação do limiar entre o valor e os excessos de cada concepção de liberdade demonstra seus limites e, consequentemente, seus respectivos lugares na “eticidade”.

Sob o alerta dos efeitos negativos de tomar como totalidade uma concepção de liberdade constituída “juridicamente” ou baseada numa “autonomia moral”, Hegel, a partir de um diagnóstico das “relações prático-morais de sua época”, pretende demonstrar a “função necessária que as liberdades jurídica e moral assumem considerando-se as condições

comunicativas de liberdade que se colocam à sua frente no conceito de eticidade” (HONNETH, 2007b, p. 82). Tais funções necessárias dessas formas incompletas de “vontade livre” (ou liberdade individual) são, para Hegel, as duas pré-condições para a autorrealização dos sujeitos nas estruturas comunicativas da eticidade:

(...) de um lado, deve-se dispor de um espaço no interior do qual eles aprendem a se compreender como portadores de direito, como *peçoas de direito*; por outro lado, deve ser oferecida uma ordem moral que lhes possibilite poderem se conceber realmente como portadores de uma consciência individual, como *sujeitos morais*; e Hegel parece querer dizer que apenas quando essas duas morais auto-referidas estão fundidas em um sujeito para a formação de uma identidade prática individual, ele pode então se realizar sem coerção no tecido institucional da *eticidade* moderna (HONNETH, 2007b, p. 80-81, grifo nosso).

O que Honneth quer dizer é que as duas formas incompletas da vontade livre se veem incluídas dentro da esfera da eticidade de maneira a formar uma síntese. No entanto, para isso, elas devem ser tomadas dentro de seus limites e com seu respectivo valor para as práticas comunicativas de reconhecimento. Em seus respectivos lugares, tais concepções formariam, na sua forma sintética, a garantia da autonomia individual nas esferas da “eticidade”.³⁵

Podemos perceber, com o que foi discutido acima, que a passagem para a “eticidade” não é uma negação das outras duas formas de liberdade, mas um “esclarecimento” para que os entraves e erros de uma vida prática possam ser superados para a autorrealização (HONNETH, 2007b, p. 102). Para escapar de uma indeterminação “negativa” ou de uma determinação “optativa” – tomada uma ou outra enquanto totalizantes –, Honneth (2007b) realiza com Hegel a passagem para a “eticidade” por meio do conceito de “vontade livre”, que concebe o exercício da liberdade numa vontade que *age* reflexivamente em relação a si mesma (p. 59), e que pode ser descrita segundo o padrão do “ser-consigo-mesmo-no-outro” (p. 62). Aqui temos duas

³⁵ Nesse caso, não fica claro em que medida cada uma dessas concepções de autonomia está presente em cada uma das esferas de reconhecimento, e como elas interferem apropriadamente em cada uma dessas últimas. Podemos observar, sobretudo na esfera ética do direito, que Honneth não especifica até que ponto a compreensão incompleta de vontade livre concernente às relações jurídicas tem seu papel na esfera de reconhecimento do direito. Em entrevista a Rasmus Willig (2012), sobre *O direito da liberdade*, Honneth responde que essas duas formas limitadas da liberdade trabalham lado a lado com as três formas de reconhecimento da “eticidade”, como se aquelas fossem duas outras formas mais reduzidas do reconhecimento. No entanto, permanece sem uma explicação mais clara sobre como ocorre essa relação entre essas supostas “cinco esferas”.

proposições que, na terceira concepção de vontade livre – da “eticidade” –, estão interligadas e que é necessário esclarecer para entender a síntese proposta para os dois modelos de vontade tipificados até aqui.

A primeira proposição concebe a “vontade livre” como uma autorreflexão dela mesma enquanto condição para a liberdade, isto é, a vontade “tem de poder fazer do material que consiste seus impulsos de ação e em suas inclinações a matéria da liberdade” (HONNETH, 2007b, p. 60), isto é, saber formar as “inclinações e carências de tal modo que estas sejam orientadas para o universal das interações sociais” (HONNETH, 2007b, p. 78). Para realizar essa autorreflexão da vontade a partir do “sistema de motivações humanas” (HONNETH, 2007b, p. 60) é necessário ainda um segundo passo: ao tentar escapar do “atomismo” das diferentes teorias do direito natural, Hegel, segundo a interpretação de Honneth, está pensando numa concepção de liberdade que entende os sujeitos ligados por relações intersubjetivas, e não livres de influências das relações com os outros. Portanto, pode-se dizer que a “liberdade efetiva existe numa autolimitação em face do outro” (HONNETH, 2007b, p. 78). Assim, essas duas proposições tomadas em conjunto nos levam a entender, com Honneth, que a vontade,

(...) para que possa querer a si mesma como livre (...) deve se limitar àquelas suas ‘carências, desejos e impulsos’ (...) cuja realização pode ser experienciada como expressão, como confirmação da própria liberdade; mas isso só é possível se o próprio objeto da carência ou da inclinação possuir a qualidade de ser livre, pois apenas um tal outro da ‘vontade’ pode, de fato, fazer a experiência da liberdade (HONNETH, 2007b, p. 61-62).

Dessa maneira, aquela terceira concepção de “vontade livre”, a síntese hegeliana dos dois modelos que ele interpreta e incorpora (com ressalvas), absorve, por um lado, “a ideia de que a autonomia precisa possuir sempre a forma da experiência ilimitada de si” (HONNETH, 2007b, p. 62), e, por outro, “a ideia de que a autodeterminação individual tem que residir na limitação reflexiva posta por uma meta determinada da ação” (HONNETH, 2007b, p. 62). Assim, Honneth chega ao modelo hegeliano do “ser-consigo-mesmo-no-outro”, como modelo para a existência da “vontade livre”, base para se pensar os fundamentos de uma filosofia do direito e da justiça, sob o conceito do “espírito objetivo”. Nesse sentido, ao apontar a dependência necessária do outro para a garantia da liberdade individual, Honneth está trazendo para o âmbito da teoria política contemporânea o dado da intersubjetividade, que, para ele, tem

sido muitas vezes deixado a segundo plano quando se busca estabelecer os princípios normativos da justiça.³⁶

Em *Luta por reconhecimento*, Honneth já apresentava o papel da intersubjetividade nas esferas do respeito e da estima, no nível social mais amplo. No entanto, à parte da primeira tentativa, na última subseção desse livro, de trazer essas formas de ação intersubjetiva para uma teoria da justiça, é somente agora que ele pode apresentar esse objetivo com maiores argumentos para esse âmbito de discussão. Se, ao final da sua tese de 1992, Honneth apresentava a ideia de reconhecimento, sob a estrutura de uma “eticidade formal”, como um ponto mediano ao debate liberal-comunista, no entanto, de maneira superficial, em *Sofrimento de indeterminação* sua atenção direcionada através do “espírito objetivo” hegeliano, o leva a enfatizar o enraizamento dessas práticas intersubjetivas, demonstrando-as em seu papel crucial para a realização da autonomia individual, livre de patologias sociais.

Para a compreensão da vontade livre enquanto “eticidade”, Honneth (2007b) apresenta o direito à participação igual em relações comunicativas (intersubjetivas) como o elemento determinante para fundamentação da justiça moderna. De acordo com ele, para Hegel, esse é o “bem básico” que “tem de se colocar ao interesse de todos os homens em vistas à realização de sua liberdade” (HONNETH, 2007b, p. 63). Somente na participação em relações comunicativas cada sujeito terá as condições para poder se realizar enquanto um “ser-consigo-mesmo-no-outro” (HONNETH, 2007b, p. 65): essa é a condição de “existência” na realidade social para que a “vontade livre” de cada indivíduo “possa se desenvolver e se realizar” (HONNETH, 2007b, p. 65).

Portanto, na apreensão hegeliana de Honneth, a passagem para a “eticidade” seria uma “conquista da liberdade afirmativa” (HONNETH, 2007b, p. 103), uma vez que ao superar os comportamentos patológicos devido à unilateralização das outras duas formas de vontade livre, ela

(...) deve proporcionar ao mesmo tempo o acesso às condições comunicativas que formam os pressupostos sociais segundo os quais todos os sujeitos podem chegar igualmente à realização de sua autonomia; pois logo no momento em que os próprios concernidos perceberam que se deixaram influenciar por concepções insuficientes (porque unilaterais) de liberdade, eles mesmos são

³⁶ Na próxima subseção (2.2.2) discutiremos o que Honneth entende sobre essa “escassez” de intersubjetividade nas teorias normativas da justiça, a fim de compreender até que ponto suas críticas são pertinentes, e quais limitações elas podem conter.

capazes de reconhecer no seu próprio mundo da vida as formas de interação nas quais a participação constitui uma condição necessária de sua liberdade individual (HONNETH, 2007b, p. 103).

A partir disso, Honneth pode depreender que a base da teoria da justiça que pode ser esboçada de Hegel está na garantia de participação nas “esferas de interação”, que está ligada diretamente a uma “emancipação” daquelas práticas conduzidas de maneira equivocada das outras duas concepções de liberdades (HONNETH, 2007b, p. 103). Isso pois, se os sujeitos aceitam “despercebidamente” aquelas concepções unilaterais de liberdade, eles se tornam incapazes de realizar as práticas intersubjetivas que concernem ao conceito de justiça baseado na “eticidade” (HONNETH, 2007b, p. 103). Na leitura de Honneth, “a superação crítica das patologias sociais e a descoberta de convicções falsas iniciam a apropriação dos pressupostos comunicativos e com isso permitem que se percebam as condições necessárias da liberdade” (HONNETH, 2007b, p. 104), que só pode significar a “justiça entendida em termos de uma teoria da intersubjetividade” (HONNETH, 2007b, p. 104).

Em suma, o *Princípios da filosofia do direito* de Hegel apresenta, para Honneth, “uma teoria normativa de justiça social que precisa ser fundamentada na forma de uma reconstrução das condições necessárias de autonomia individual” ou da “vontade livre” (HONNETH, 2007b, p. 67). Tais condições, enquanto “formas de existência sociais que se deixam mostrar como bens sociais básicos no interesse da realização da ‘vontade livre’” (HONNETH, 2007b, p. 66), estão ligadas às relações comunicativas (intersubjetivamente dadas); o que por sua vez proporciona aos sujeitos enxergarem de maneira recíproca uns nos outros a possibilidade de sua autorrealização em liberdade. Para Hegel,

(...) se a liberdade individual designa primeiramente e sobretudo o ‘ser-consigo-mesmo-no-outro’, então a justiça das sociedades modernas se mede pelo grau de sua capacidade de assegurar a todos os seus membros, em igual medida, as condições dessa experiência comunicativa e, portanto, de possibilitar a cada indivíduo a participação nas relações da interação não-desfigurada (HONNETH, 2007b, p. 78-79).

Ainda que não declare tão abertamente essa ligação com sua tese da década de 1990, Honneth parece indicar que é nas relações de reconhecimento intersubjetivo que os indivíduos podem em cada uma das esferas da eticidade atingir sua autonomia para, por conseguinte,

alcançar sua autorrealização.³⁷ Assim, essas práticas intersubjetivas devem ser de algum modo asseguradas para que a justiça possa se realizar de maneira igual a todas as pessoas de uma determinada sociedade. É nesse ponto que o papel do Estado costuma surgir como essencial, como garantidor do direito à participação igual (ou como garantidor do reconhecimento) nessas práticas intersubjetivas. No entanto, Honneth alerta em vários momentos para os problemas de estabelecer um papel de centralização ao Estado (ou sua “superinstitucionalização”). E esse é outro ponto determinante para o posicionamento de Honneth no debate entre liberais e comunitaristas.

Diferentemente de Habermas³⁸, por exemplo, Honneth (2003, p. 82; 2007b, p. 79; 2009b, p. 363) argumenta que sua preocupação está não somente nas condições da formação da vontade dos indivíduos, garantida pelo Estado de direito, mas nas condições da autorrealização individual propiciada, para além da esfera do direito, também nas esferas da família e do trabalho (solidariedade). Nesse sentido, Honneth apresenta a associação do Estado de direito a uma das esferas de reconhecimento, deixando às demais uma maior “liberdade” da interferência do papel jurídico – ainda que ele mencione que o direito pode adentrar nas práticas e relações dessas últimas em certos aspectos, mas de maneira limitada.

Ora, se retomarmos aquela forma da “vontade livre incompleta”, mas necessária, do “direito”, o argumento de Honneth, deduzido de Hegel, sobre a radicalização das práticas jurídicas vem de encontro à ação centralizadora do Estado sobre as esferas da eticidade. Assim, de acordo com Honneth, o Estado não pode ser o agente centralizador, devido à existência das duas outras esferas do reconhecimento – tal centralização geraria um exemplo daquelas patologias sociais anunciadas quanto à radicalização dessa respectiva compreensão de vontade livre.

2.2.2. O lugar do direito nas teorias da justiça – a intersubjetividade como “material” da justiça

Receoso sobre o papel do direito nas teorias da justiça modernas, em escrito posterior, “A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo” (2009b), Honneth evidencia formas de garantia das práticas de reconhecimento que indicam para além da centralização do direito, isto é, para outras formas de reconhecimento que escapam à jurisdição

³⁷ Vale lembrar que Honneth (2002, p. 516) declara que não existe uma pré-requisição instrumental do reconhecimento para garantia da autonomia. Para ele, as ações de reconhecimento se apresentam moralmente enquanto ações responsivas ligadas às capacidades avaliativas dos sujeitos.

³⁸ Aqui Honneth faz referência ao livro *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (1997), de Habermas.

do Estado. Para ele, existe uma rede de poderes extraestatais presentes na sociedade, que também são importantes para garantir a realização da autonomia individual em cada esfera, isto é, que as relações de reconhecimento recíproco sejam realizadas de acordo com sua respectiva forma moral.

Nesse escrito, ao lado dessa crítica sobre a centralização do Estado enquanto única instituição promulgadora da justiça nas sociedades modernas, encontram-se também críticas a outros dois pilares canônicos das teorias liberais: o paradigma distributivo e o esquema procedimental.³⁹ Ao abordar o amplo consenso que a teoria político-filosófica liberal toma com respeito aos critérios fundamentais para constituição de uma teoria da justiça, Honneth apresenta agora outros argumentos, que vão além de suas considerações em seus escritos anteriores, mas que mantêm a preocupação quanto à totalização daquelas formas da liberdade que ele considera como incompletas para a garantia da liberdade individual. Aponta agora, de maneira mais enfática, para um “crescente abismo entre teoria filosófica da justiça e práxis política” (HONNETH, 2009b, p. 347), que segundo ele, está associado a “deficiências conceituais ou categoriais” das premissas das teorias liberais sobre justiça, sobretudo no que diz respeito, de modo geral, aos elementos: de um esquema procedimentalista, de uma ideia de justiça distributiva e à fixação na instituição do Estado (HONNETH, 2009b, p. 347).

Seguindo as compreensões de Honneth (2009b), o processo que interliga esses três elementos pode ser formulado da seguinte maneira, num quadro geral (desconsiderando especificidades que existem entre as diversas teorias liberais de justiça): 1) uma gama de bens básicos deve ser garantida e disponibilizada aos indivíduos, a fim de que a seus objetivos de vida individuais possam ser perseguidos de maneira autônoma; por conseguinte, é necessária a instituição de princípios que determinem como esses “bens” serão *distribuídos* de maneira justa; 2) tais princípios só podem ser formulados por um *procedimento* de imparcialidade e livre deliberação entre os sujeitos; e, assim, por fim, 3) os indivíduos delegariam a um *Estado de direito* a realização desses princípios para garantir a justa distribuição de bens e, conseqüentemente, a autonomia individual. Veremos como Honneth esboça cada um desses elementos separadamente, e aponta dificuldades que eles podem vir a acarretar.

³⁹ Vale lembrar que nem todas as teorias liberais da justiça seguem um paradigma distributivo. Honneth algumas vezes generaliza sem especificar a quais teorias e autores se refere – ainda que saibamos, como vimos até agora, que Rawls é o principal alvo de seus comentários. Mesmo em Rawls, o paradigma distributivo compõe apenas um momento de sua obra. Veja: FORST, Rainer. “Duas imagens da justiça” (2018). Nesse texto Forst discute o equívoco de considerar Rawls atrelado fortemente a uma conceituação distributiva. Para ele, a teoria de Rawls contém em primeiro plano uma forma relacional socialmente enraizada de justiça. Em relação ao procedimentalismo, Rawls também não ficaria circunscrito a uma imagem formal da justiça: considerar, por exemplo, o princípio da diferença, como aspecto substantivo de sua teoria normativa.

Primeiramente, Honneth estabelece a ideia geral da justiça liberal moderna, assim como dois componentes que a guiam: para ele, a concepção liberal de justiça deve ter por princípios aqueles que expressem a vontade comum de todas as pessoas de “assegurarem-se reciprocamente as mesmas liberdades subjetivas de ação” (HONNETH, 2009b, p. 348). O primeiro componente advindo dessa formulação é “material”, e diz respeito à garantia igual da autonomia individual, a fim de cada sujeito poder perseguir seus objetivos particulares; o segundo é o componente de forma, que estabelece o modo de geração de princípios de justiça, “passíveis de ser[em] concebidos como resultado de uma formação comum da vontade” (HONNETH, 2009b, p. 348).

a) De acordo com o primeiro princípio (“material”) das teorias liberais, temos que “a liberdade do indivíduo deve ser tanto maior quanto menores forem as limitações por parte de outros, quanto mais independente ele seja, portanto, de todos os parceiros de interação” (HONNETH, 2009b, p. 348-349). De maneira mais ampla, essa constatação leva a crer que a base da real liberdade está na máxima independência de interação com o outro, concebendo tal interação como limitadora da liberdade individual (HONNETH, 2009b, p. 349). E daqui decorre um “paradigma da distribuição”: que para assegurar essa liberdade individual cada indivíduo deve dispor suficientemente dos meios tidos como valorativos para poder realizar seus objetivos próprios, e, assim, a “tarefa material” da justiça se torna “assegurar algum tipo de distribuição deste tipo de ‘bens’, de tal modo que permita a todos os membros da sociedade igualmente a perseguição de suas preferências individuais” (HONNETH, 2009b, p. 349). Dessa maneira, a justiça se torna sinônimo de justiça distributiva, e não se questiona “se liberdade individual efetivamente pode ser compreendida essencialmente segundo o modelo da utilização ou da fruição de bens” (HONNETH, 2009b, p. 349).⁴⁰

Ora, é nítida nessa formulação, tendo como base o que já vimos até aqui, a desconsideração daquela base antropológica intersubjetiva das relações humanas. A definição dos bens enquanto determinantes para a autorrealização não pode ser dada como acabada de antemão, é necessário pensar em como essa determinação é formada na relação entre as pessoas: os meios necessários para a autorrealização não são fixos e dados, mas são determinados de maneira social (HONNETH, 2009b, p. 353). De acordo com essa tese, a autonomia individual não pode ser pensada como provinda da distribuição de um determinado bem, mas alcançada por “vias intersubjetivas”, isto é, que aprendemos,

⁴⁰ Para Denílson Luis Werle (2004, p. 70), um semelhante modelo utilitarista de luta por interesses obscurece uma teoria de base intersubjetiva como a de Honneth. Vale lembrar mais uma vez que Rawls não se encontra nessa atribuição; sabemos que ele foi crítico aos modelos utilitaristas.

através do reconhecimento por outras pessoas, a nos compreender como seres cujas necessidades, convicções e habilidades são dignas de serem realizadas (...), só compreendemos em nós se ao mesmo tempo o concedemos àquelas pessoas que nos reconhecem, porque devemos poder reconhecer, como em um espelho, nosso próprio valor no comportamento delas com relação a nós (HONNETH, 2009b, p. 353).

Como já demonstramos na primeira seção desse capítulo, a intersubjetividade é um dos fatores essenciais da filosofia social de Axel Honneth, sobretudo para compreender seu conceito de reconhecimento e, como veremos mais adiante, para sua teoria da liberdade social. Não obstante, em “Justiça e liberdade comunicativa: Reflexões em conexão com Hegel” (2004), o autor reforça mais uma vez o papel desse conceito, ao demonstrar que, de um ponto de vista antropológico o ser humano não é apenas um ser dotado de razão, mas também dependente de relações intersubjetivas.⁴¹ Por conseguinte, na pretensão de formular uma teoria da justiça moderna, tendo em vista um Estado democrático de direito, uma mudança de configuração deve ser levada em consideração em relação às teorias projetadas até então.

Quando se fala em teoria da justiça moderna, sobretudo após os anos 1971, com a publicação de *Uma teoria da justiça*, de John Rawls, é difícil escapar da tomada de premissas que estabelecem um conceito de liberdade individualista, isto é, que concebem os sujeitos enquanto iguais sob um contrato jurídico que regulam suas relações de cooperação mútua, possibilitando uma autonomia individual na busca – posterior ao contrato – de seus objetivos particulares de maneira individualizada. No entanto, é contra essa tendência que Honneth (2004) procura, a partir da introdução do elemento da intersubjetividade entre os seres humanos, retomar a discussão inicial da formulação de uma teoria da justiça moderna, demonstrando que a liberdade moderna não se faz em termos de uma disposição da liberdade individual, mas em função da qualidade das relações sociais comunicativas. Nesse sentido, de acordo com ele, a compreensão da justiça deve ser deslocada do nível dos bens de garantia da liberdade para o nível da “reciprocidade vinculante” (HONNETH, 2004, p. 103).

A partir de Hegel, Honneth não está pensando em uma teoria que descarte a possibilidade do contrato jurídico para regulação da liberdade igual entre os sujeitos. No

⁴¹ Aqui vemos novamente a concordância com o primeiro argumento de Sandel, sobre a noção ontológica do enraizamento social dos sujeitos, cuja intersubjetividade exerce papel determinante. Mas que, como Honneth indica, não impossibilita uma tomada normativa de direitos básicos universais.

entanto, ele deve salientar que tal formulação não deve ser apenas racional, mas também comunicativa: pois é no estabelecimento intersubjetivo de um reconhecimento recíproco entre os sujeitos, no que diz respeito às suas liberdades e igualdade, que se torna possível falar em um acordo mútuo para garantia de tais direitos. Devido a isso, para Honneth (2004, p. 117-118), tal liberdade baseada juridicamente tem papel decisivo em apenas uma das três formas do reconhecimento recíproco (a esfera do direito) ancoradas na “eticidade” – nas outras duas esferas o direito possui o seu papel de maneira menos significativa, mesmo que não ausente.

Dessa maneira, Honneth (2004) mantém o argumento de sua tese do reconhecimento que estabelece a realização da liberdade, nas três esferas de comunicação intersubjetiva, como um “ganho de poder” através do reconhecer-se com o outro (p. 107). Por isso, esses processos recíprocos não apontam para uma limitação na restrição em face do outro, mas como uma forma constitutiva das liberdades individuais: “o indivíduo está capacitado para o desenvolvimento da autonomia apenas na medida em que entretém relações com outros sujeitos, as quais possibilitem com sua forma o reconhecimento recíproco de personalidade individuadas” (HONNETH, 2004, p. 107).

Sob essas bases, uma teoria da justiça poderia ser pensada levando em consideração que a garantia da autorrealização da liberdade está associada à proteção das esferas de reconhecimento que estruturam a “eticidade”. Essa, por fim, pode ser pensada como o conjunto de orientações comuns de normas morais “sob cuja validade” os sujeitos “mobilizam cada um dos outros no sentido de respeitar e incentivar as respectivas personalidades” (HONNETH, 2004, p. 113). Tais formas morais da eticidade são nada mais que “âmbitos funcionais da sociedade” (HONNETH, 2004, p. 116), são práticas de intersubjetividade presentes nas sociedades democráticas modernas, mas que possuem uma maleabilidade histórica, e, portanto, estão abertas (criticamente) às determinações e conteúdos de cada contexto social.⁴²

Para Honneth (2004), Rawls e toda uma geração de teóricos conceberam erroneamente os sujeitos enquanto isolados uns dos outros, ao pensá-los apenas enquanto participantes de uma liberdade contratual, e ao desconsiderar o fato da intersubjetividade humana (p. 108-109). Esse tipo de comentário de Honneth parece exagerado se não for devidamente colocado. Aqui exige-se uma maior especificação sobre os propósitos de Honneth; devendo ser apresentada de

⁴² Essa “superioridade moral” (HONNETH, 2004, p. 117) das esferas de reconhecimento segue a linha da resposta de Honneth a Nancy Fraser, no debate entre ambos, quando a filósofa associa a teoria de Honneth à de outros autores (como Charles Taylor) (FRASER; HONNETH, 2003). A tese de Honneth estabelece uma estrutura moral que não intenta em preencher a realidade com experiências sociais pré-determinadas. Por isso sua concepção de esferas de reconhecimento na “eticidade” procura uma universalidade estrutural (que também é intrinsecamente histórica), sem recorrer a uma abstração, considerando as relações comunicativas entre os sujeitos situados, mas também sem dar prioridade para uma forma específica de prática social concreta.

maneira semelhante ao que pontuamos na seção anterior (2.1.1). Como vimos, sem a indicação de qual aspecto da vasta obra de Rawls está sendo tomado em consideração, se torna errado atribuir tal generalização ao dizer que Rawls desconsidera a intersubjetividade humana – como pudemos indicar o contrário com alguns exemplos anteriormente.

Ainda que Honneth e Anderson (2011) possam admitir que Rawls assume em seus escritos certas dinâmicas que consideram formas relacionais com o outro como garantia da autonomia (sobretudo do autorrespeito), eles indicam que “a caracterização rawlsiana do véu da ignorância acaba permitindo que o fato da intersubjetividade humana desapareça de vista mais do que o necessário” (p. 102). Esse tipo de afirmação pode apresentar pelo menos duas questões a serem investigadas: a) se a intersubjetividade na posição original realmente é escassa como afirmam Honneth e Anderson; e b) se a questão de consideração das carências e obstáculos internos para o efetivo exercício da autonomia, como apontam esses autores, não é uma dimensão essencial no momento do acordo hipotético de Rawls – e dessa maneira poderia ser tratada subsequentemente.⁴³ Honneth e Anderson já poderiam antecipar uma resposta alegando que “as capacidades relacionadas à autonomia, que são vulneráveis à injustiça, estão tão ampla e profundamente entrelaçadas a aspectos centrais da deliberação, que seria imprudente confiar isso a um estágio legislativo subsequente” (ANDERSON; HONNETH, 2011, p. 104).

Nessa argumentação, a participação deliberativa para formulação do contrato social não pode estar desassociada também, além da razão, de um reconhecimento social entre os contratantes. Por isso, Honneth atribui também ao reconhecimento, enquanto prática social, uma determinante para formulação de uma teoria da justiça contemporânea; por isso também, a observância dessas práticas é essencial para formulação da justiça em consideração com cada uma das esferas de reconhecimento intersubjetivo.

A autonomia não pode ser pensada como uma autorrelação do sujeito somente sob a disposição de bens distributivos dados, mas deve ser apreendida em sua formação a partir da relação com o outro, num reconhecimento recíproco entre as pessoas – e aqui retorna o argumento da natureza intersubjetiva do ser humano em sociedade, mas dessa vez diretamente colocado como alternativa ao paradigma distributivo, caro às teorias liberais da justiça. Isto é, a justiça não pode partir de um princípio meramente quantitativo, mas deve possuir um

⁴³ Aqui não poderemos nos aprofundar mais do que essas indicações. No entanto, essas questões valeriam um estudo mais pontual, buscando em Rawls possibilidades mais fortes de contra-crítica à hipótese apresentada por Honneth e Anderson. Como observamos desde o começo do trabalho, Honneth se posiciona diversas vezes sobre a “escassez” de intersubjetividade no acordo hipotético realizado na posição original. Valeria investigar quão válidas podem ser de fato essas acusações.

conteúdo qualitativo que possa diagnosticar as causas reais das desigualdades sociais, isto é, apresentar seu conteúdo moral. As relações intersubjetivas se desenvolvem em torno das práticas reais de cada contexto; não é um dado fixado em bens determinados que pode equacionar a autonomia, como o modelo distributivo concebe.⁴⁴

b) Em relação ao princípio de forma, que estabelece a cooperação para fundamentação do acordo social, está incluso, para Honneth, um procedimentalismo “na medida em que a concretização do esquema distributivo é conectada com a realização virtual de um procedimento que deve garantir a concordância de todos os afetados pelas especificações” (HONNETH, 2009b, p. 350). No entanto, enfatiza Honneth, para os sujeitos poderem deliberar dessa maneira, eles já devem possuir uma definição de igualdade e liberdade que os possibilite participar do processo e, portanto, uma certa forma de “condições de liberdade” já deve estar fixada de antemão; semelhante constatação se agrava ainda mais, para Honneth, se deixarmos de lado esse procedimento enquanto um experimento mental, e o analisarmos como um “fenômeno no mundo social” (HONNETH, 2009b, p. 350). Nessa leitura, que acusa uma desconsideração do dado intersubjetivo por parte das teorias procedimentais, essas teorias só poderiam estabelecer as condições da liberdade de maneira abstraída da realidade social.

Além disso, seguindo a argumentação de Honneth, o procedimentalismo, nesse sentido, se torna questionável por depender do modelo distributivo: se os sujeitos deliberantes se reúnem para determinar sob quais critérios caberá a organização e divisão justa de um bem disponível, o procedimentalismo só pode existir, nesse sentido das teorias liberais, na medida em que é aceito o conteúdo da justiça como proveniente das formas de distribuição de um determinado bem,

pois só faz sentido considerar a fixação dos princípios de justiça como resultado de um procedimento equitativo se ao mesmo tempo for pressuposto que os sujeitos deliberantes podem decidir tanto sobre aquilo a que se refere a decisão tão livre e ilimitadamente como sobre bens passíveis de serem arbitrariamente deslocados de um lado a outro (HONNETH, 2009b, p. 355).

Ora, se o procedimentalismo está vinculado dessa maneira ao paradigma distributivo, seria deficiente pensá-lo na tomada de relações intersubjetivas – uma vez que ele necessita de

⁴⁴ Além do mais, em Honneth estaria a compreensão de que “os fenômenos econômicos são vistos completamente perpassados com conteúdo normativo, sujeitos ao controle humano e guiados por preocupações morais, em particular preocupações morais que podem ser rastreadas até as estruturas de reconhecimento intersubjetivo” (ZURN, 2015, p. 131).

um conteúdo material “íntegro” para que os deliberantes possam dispor de maneira livre para pensar nos critérios de justiça. Ao contrário, o mesmo não pode ser pensado para as relações sociais, que não são externas aos próprios sujeitos deliberantes, e por isso, não podem ser dispostas fora das próprias relações entre eles. Aqui o próprio “bem” – se pensado de uma maneira não distributiva, mas intersubjetiva – é a relação de reconhecimento, determinante para a autonomia do sujeito, em suas formas morais fundamentadas historicamente. Assim, o processo que demonstra, reproduz e modifica os princípios de justiça não pode ser realizado via um procedimento deliberativo imparcial, mas por um processo “reconstrutivo”⁴⁵, que “reconstrói” tais princípios “a partir do processo histórico das relações de reconhecimento, no qual já estão sempre ativos como normas da valorização e considerações recíprocas” (HONNETH, 2009b, p. 362). Honneth busca apresentar, assim, uma abordagem que compreenda as condições sociais imanentes da interação social.

É necessário acrescentar, como já demonstrado, que Honneth não pensa esse processo como restrito apenas à esfera das “convicções” (direito), como faz a prática procedimental, mas também às esferas das “necessidades” (relações familiares) e das “habilidades”/“desempenhos” (relações sociais de trabalho) particulares dos indivíduos (HONNETH, 2009b, p. 364)⁴⁶. Portanto, outras práticas (formas) de reconhecimento estão vinculadas a esse processo reconstrutivo de formação/modificação dos princípios da justiça, como formas morais de garantia da autonomia individual.

c) Para além desses princípios, “material” e de “forma”, Honneth indica um terceiro elemento de sua crítica, que provém da tese liberal de que “somente o Estado democrático de direito representa a agência correspondente de efetivação da justiça”, que nesse caso é regular a redistribuição de bens sociais (HONNETH, 2009b, p. 351).⁴⁷ Como também já demonstramos, de acordo com essa proposição, o Estado de direito é o grande detentor do “poder de estruturação normativa”, pois: não deve caber aos “membros da sociedade a responsabilidade pela justiça”, e somente ao Estado deve caber o direito de “dispor dos meios legítimos para impor efetivamente as medidas necessárias para a redistribuição dentro das diversas instituições básicas da sociedade” (HONNETH, 2009b, p. 351). Se esse tipo de

⁴⁵ Sobre esse processo “reconstrutivo” em *O direito da liberdade*: O ordenamento ético, aparece, em Hegel, como “reconstrução”, como “delineamento subsequente de relações já historicamente dadas” (HONNETH, 2015, p. 113). Voltaremos a discutir sobre esse método na próxima seção.

⁴⁶ A nomenclatura que utilizamos aqui para as esferas de reconhecimento corresponde ao mesmo tratamento dado por Honneth no mesmo texto. Como veremos em *O direito da liberdade*, o modo de tratar cada uma sofre uma modificação tanto em nome quanto em conteúdo, ainda que de maneira não totalmente discordante com as formulações anteriores.

⁴⁷ Também esse terceiro elemento não faz jus categoricamente a teoria de Rawls. Para ele, são os próprios membros da sociedade que possuem a responsabilidade sobre a justiça, e não o Estado.

afirmação se demonstrar coerente com as propostas liberais – sejam quais forem – aqui se torna evidente que o modelo distributivo está também atrelado à ação estatal, pois somente o Estado, de acordo com essas teorias, pode garantir a distribuição justa de bens estabelecida entre os sujeitos deliberantes durante o acordo fictício. Nesse sentido, tomar o Estado estritamente como garantidor da distribuição é mais uma proposição teórica deficiente, uma vez que, como já foi visto, o verdadeiro “material” da justiça – a intersubjetividade – não pode ser tomado de fora das próprias relações sendo distribuído de maneira como se fosse uma “coisa”, ou um “bem”.

Apesar desse caráter preventivo frente à função do Estado, Honneth alega que ele pode ser pensando como instituição responsável pela relação jurídica, enquanto esfera social que pode garantir – e também privar⁴⁸ – o reconhecimento recíproco entre as pessoas (HONNETH, 2009b, p. 357-358). Nesse sentido, se o Estado de direito for pensado como regulador das relações de reconhecimento, e não estritamente de uma distribuição de bens, o seu papel enquanto garantidor da justiça se torna estimável.

Ainda assim, é necessário reafirmar que o poder do Estado como garantia das formas de reconhecimento pode ser estimável, mas não irrestrito. Honneth reclama a teoria de Michel Foucault a fim de trazer para o campo das teorias da justiça a concepção da descentralização do poder: ele retoma a constatação do filósofo francês de que “a manutenção do poder político é assegurada em boa medida através de uma rede ampla e descentralizada de organizações semiestatais e civis” (HONNETH, 2009b, p. 358), e, portanto, o Estado não pode ser considerado mais como esse agente único centralizador do poder. Assim, a justiça social “é conquistada e assegurada por muitas agências atuantes em forma de rede e que se movem todas sobre o terreno pré-estatal da sociedade civil” (HONNETH, 2009b, p. 358-359). Dessa maneira, essa rede de “micropoderes” pode confluir com a necessidade de garantia das relações de reconhecimento nas três diferentes esferas, e não restrita à do direito.

Com esse último argumento, podemos reforçar – conforme já viemos demonstrando até aqui – que Honneth não descarta o papel da autonomia individual e suas condições pautadas numa situação igualitária entre os indivíduos; para ele, são as “implicações materiais” das teorias liberais de justiça que devem ser revistas (HONNETH, 2009b, p. 360). Assim, ao repensar aqueles três pilares que estão no pano de fundo das principais teorias liberais contemporâneas sobre a justiça, Honneth pretende apresentar alternativas que indiquem uma

⁴⁸ Honneth relata o papel do Estado em seu lado de positivação de direitos; mas, não podemos deixar de lembrar para a possibilidade de que o mesmo seja um delimitador daqueles que também podem ser excluídos desses direitos. As críticas sobre um déficit de uma teoria de poder em Honneth podem condizer com essa indicação; no entanto não entraremos nesse tópico no presente trabalho (ZURN, 2015).

dimensão intersubjetiva, e não monológica, da autonomia individual. Para ele, “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). Somente em relações intersubjetivas os indivíduos se reconhecem uns nos outros como portadores do mesmo status moral, enquanto cidadãos livres e iguais. Tais práticas, devido ao seu ancoramento histórico, são institucionalizadas (mas não fixas), e por isso as pessoas podem se ver reciprocamente como detentoras (ou não) dos mesmos direitos – que estão sujeitos a uma contínua revisão na práxis histórica por meio de processos “reconstrutivos”.⁴⁹

Portanto, a abordagem da justiça que Honneth propõe a partir dessa alternativa concebe como “justo” aquelas práticas sociais que organizam e equipam socialmente “uma esfera existente da sociedade de tal maneira como o exige a norma de reconhecimento a ela subjacente” (HONNETH, 2009b, p. 362). Assim, ele pretende estabelecer uma teoria mais próxima da práxis política, para ser possível pensar de maneira mais apropriada as “condições institucionais, materiais e legais”, avaliadas na realidade prática de cada esfera de reconhecimento, em correspondência com suas respectivas normas morais (HONNETH, 2009b, p. 365). Ainda, Honneth conclui que não somente as práticas dentro de cada uma das esferas do reconhecimento (do direito, da família e do trabalho) devem ser justas – nessa medida da correspondência com as suas normas morais –, mas também deve ser garantida a inclusão de todos os sujeitos em cada uma dessas esferas. Numa teoria que pense a pluralidade dessas esferas historicamente enraizadas, com normas morais próprias, mas abertas a uma constante (re)adequação “reconstrutiva” com a práxis política, pode existir uma saída aos problemas que Honneth indica às teorias liberais a que se dirige, e tecer um novo caminho para a garantia da liberdade individual e, conseqüentemente, da justiça.

Antes de prosseguir, algumas considerações devem ser feitas referentes a essa caracterização que Honneth faz das teorias liberais, em grande medida direcionadas a John Rawls. Em primeiro lugar, suas formulações são bastante genéricas, a ponto de que em um primeiro olhar quase nenhuma teoria caberia integralmente no retrato que elas geram. Dessa

⁴⁹ Ainda, ele ressalva, que tal modificação não descarta os aspectos distributivos da justiça social, mas os realoca para uma dependência da “referência moral” constitutiva em cada esfera do reconhecimento recíproco (HONNETH, 2009b, p. 360). Nesse sentido, mais uma vez pode aparecer o argumento primordial de Honneth a Nancy Fraser: a dimensão moral de sua teoria do reconhecimento se distingue daquelas dos comunitaristas, de caráter estritamente identitário, segundo as quais Fraser apresenta como problemáticas se pensadas como único critério de justiça. Sobre isso, cf.: MELO, R.; NOBRE, M. A dimensão moral, entrevista com Axel Honneth. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 1-2. 27 set. 2009.

maneira, as atribuições que ele faz dificilmente têm valor crítico substancial que não possam ser refutados a uma revisão mais detalhada das particularidades de cada teoria que são colocadas em discussão.

Ao longo das considerações indicamos algumas breves respostas que poderiam ser apresentadas a partir de elementos contidos na própria obra de Rawls. Para isso, não precisamos ir muito longe, nem aprofundar muito nesses elementos. As indicações contrárias ao que Honneth tomou enquanto problemas encontrados na sua delimitação de três pilares do liberalismo, demonstram como seu esboço crítico acaba toando muitas vezes como “injusto”, devido a sua análise superficial.

Claro que, por outro lado, poderia ser dito que Honneth está menos preocupado com uma crítica meticulosa da teoria de Rawls do que com indicações de aspectos que deveriam ser tratados com cuidado, quando o objetivo é formular uma teoria crítica da justiça. Assim, não necessariamente sua intenção é atribuir decididamente esses problemas a Rawls, Habermas e outros autores, que ele rotula enquanto liberais, como se eles estivessem presos a esses paradigmas e concepções. Pode ser que Honneth queira demonstrar que esses elementos aparecem, em menor ou maior proporção, em momentos que caracterizam essas teorias, ainda que de maneira geral. O problema desse esboço genérico é não fazer *justiça* às especificidades de cada autor.

Na verdade, essas ponderações dizem mais sobre o próprio Honneth do que sobre as concepções que ele procura criticar. Sua intenção é indicar os elementos que em Rawls vão na contramão do que ele (Honneth) desenvolve em sua ênfase nas práticas sociais cotidianas que sustentam as instituições histórico-sociais: da família, do mercado de trabalho, da esfera pública. O enfoque de Honneth está direcionado a perguntar quais práticas sociais cotidianas podem sustentar a constituição normativa dessas diferentes esferas. E, desse modo, a consideração das instituições, que começam a aparecer mais decididamente a partir da releitura do Hegel do *Princípios da filosofia do direito*, está ligado a certa compreensão de uma cristalização daquelas práticas ao longo do tempo.⁵⁰ Portanto, é nessas práticas que Honneth procura verificar as promessas e potenciais normativos para a emancipação.⁵¹

A partir desse elemento, podemos perceber que a diferença que se estabelece entre Honneth e Rawls é no enfoque de suas teorias. As teorias de ambos estão ancoradas num

⁵⁰ A pergunta que está em torno do fundamento dessa lógica em Honneth é: são as práticas que fomentam essas instituições, ou as instituições que dão configuração a essas práticas?

⁵¹ Em *O direito da liberdade* (2015), essa ideia de consideração das práticas enquanto potencial normativo de emancipação aparece de maneira negativa, já em *A ideia de socialismo* (2017), Honneth tenta transformá-la positivamente.

liberalismo como expressão de uma cultura política, não descolada de uma vinculação histórica determinada.⁵² Dessa maneira, a questão de uma forte consideração pelos contextos reais de socialização ou a desconsideração desses contextos se torna uma generalização sem propósitos substantivos para essa discussão.

Como mencionamos anteriormente, Honneth provavelmente está ciente desse pano de fundo comum. Se mesmo assim ele persiste na indicação de certa escassez de intersubjetividade na posição original de Rawls, isso pode estar relacionado a seu enfoque voltado particularmente a demonstrar que a liberdade pode ser socialmente ancorada, produzida e reproduzida socialmente, de forma que se figura uma maior consideração a questão da vulnerabilidade dos indivíduos em relação ao desenvolvimento e manutenção da autonomia (ANDERSON; HONNETH, 2001, p. 82). Então, não é dizer que a teoria de Rawls é “vazia” de um ancoramento social, ou mais especificamente, de relações intersubjetivas, mas que ela não possui o alcance que segundo Honneth seria necessário para proteger os sujeitos de ameaças à autonomia que poderiam derivar de vulnerabilidades às formas de reconhecimento interpessoal: de respeito, cuidado e estima. O que faltaria em Rawls é que “as partes, na posição original, tivessem uma compreensão clara das carências relativas ao reconhecimento que têm de ser satisfeitas se a autonomia dos indivíduos deve ser adequadamente protegida e tornada possível. (ANDERSON; HONNETH, 2011, p. 103).

Honneth pretende que sua teoria do reconhecimento seja o ponto nodal das discussões sobre a justiça. Para ele, a natureza da autonomia é intersubjetiva somente se levar em consideração sua teoria social do reconhecimento. E por isso, qualquer teoria que deixe de considerar o reconhecimento, na via negativa do cuidado referente às vulnerabilidades, torna-se insuficiente de intersubjetividade – e isso, ao seu ver, lhe dá legitimidade para fazer generalizações que se demonstram bastante duvidosas. Por fim, no interior de seus posicionamentos fica a impressão de que ele precisa quase sempre indicar em quais aspectos Rawls está errado, para ele poder estar certo.

⁵² Segundo Albrecht Wellmer (1993, p. 77), a discussão entre liberais e comunitaristas está situada historicamente de forma a não poderem ambos os lados prescindir de certos valores liberais fundamentais e de participação democrática, produtos da própria modernidade ocidental liberal. Nesse sentido, pertencente a essa mesma base histórica, não faz sentido Honneth se distanciar criticamente de maneira tão dura de Rawls. O receio de Honneth pode estar articulado, de acordo com a ponderação de Wellmer (1993, p. 79), com a ideia de um “*self* liberal”, sob a proteção de direitos fundamentais, que pode ser potencializado em uma ameaça, por exemplo, à democracia. Um exemplo dessa indicação pode ser observado no escrito: HONNETH, A. Organized Self-Realization. Some Paradoxes of Individualization. *European Journal of Social Theory*. 7 (4), 2004b, 463–478.

2.2.3. Fundamentos do método de “reconstrução normativa”

O desenvolvimento dessas abordagens sobre a justiça, como podemos notar, apresenta algumas diferenças frente a teoria inicial de 1992. Agora, como resposta ao debate da justiça moderna, Honneth se volta mais para a apreensão institucional das formas de realização da liberdade individual, e muito menos para uma discussão de “filosofia antropológica” das formas de reconhecimento.

Enquanto herdeiro da tradição de pensamento da Teoria Crítica ele não poderia não estar atento a uma pretensão de rigidez teórica na sua argumentação. Nesse sentido, as três formas de reconhecimento, que ele apresenta em *Luta por reconhecimento*, demonstravam certa ambiguidade em relação a serem imutáveis e invariáveis historicamente, de acordo com aquela apreensão antropológica anterior. Por isso, na virada do século, ele procura apresentar elementos contextuais a seu projeto, demonstrando mais veemente que as formas de reconhecimento são suscetíveis a uma variação histórica, e que, somente na modernidade, provavelmente, elas podem assumir aqueles contornos específicos. Para Honneth,

(...) o reconhecimento social representa a condição necessária para que os sujeitos se identifiquem com suas valiosas qualidades e, conseqüentemente, desenvolvam uma autonomia genuína. Essa premissa permanece uma reivindicação dentro da antropologia filosófica, embora agora eu enfatize muito mais do que anteriormente a alterabilidade histórica das formas de reconhecimento; ainda é uma questão de dependência invariável do ser humano a experiência do reconhecimento, embora suas formas e contornos possam se diferenciar no curso das transformações históricas (HONNETH, 2002, p. 515).

Em uma entrevista mais recente, a Gonçalo Marcelo (2013), ao responder sobre o que modificaria se fosse reescrever *Luta por reconhecimento*, Honneth evidencia novamente o papel da variação histórica em sua teoria:

(...) tentaria *historicizar as formas e esferas de reconhecimento* (...) Eu manteria uma certa ideia antropológica, que é, digamos, um conceito formal constitutivo de reconhecimento, a saber, que os seres humanos dependem de formas sociais de reconhecimento para desenvolver uma identidade e obter um certo entendimento e uma forma suficiente de auto-relação. (...) Não

podemos pensar nos seres humanos como não sendo dependentes de alguma forma de reconhecimento (...) Essa é a intuição antropológica. Eu também acho que seria muito *mais histórico sobre as diferentes formas em que esse reconhecimento pode ser estabelecido, nas diferentes formas de relacionamento nas quais ele pode ser instanciado*. (HONNETH; MARCELO, 2013, p. 210, grifo nosso).⁵³

Há, portanto, no pensamento de Honneth uma ideia de progresso, num sentido de transformação histórica do reconhecimento. A fim de não recair em um relativismo histórico, Honneth (2002, p. 517) deve conceber uma “superioridade normativa” das formas de reconhecimento atuais frente às do passado.⁵⁴ Lembremos do caso de transformação da forma de reconhecimento da solidariedade tradicional para as formas modernas do direito e da solidariedade, que apresentavam uma ampliação da garantia ao direito universal para que as pessoas pudessem fazer uso de suas liberdades individuais nas sociedades modernas. Nesse exemplo podemos ver como as formas do reconhecimento, para Honneth, aparecem como “padrões de resposta (adquiridos por meio da socialização)” (2002, p. 517), que exigem interna e progressivamente uma busca pelo aprimoramento da ação moral do ser humano; assim, o “processo histórico” pode ser “caracterizado por uma pressão permanente para aprender” (HONNETH, 2002, p. 517).

Essas considerações, no entanto, são feitas posteriormente, numa certa reconsideração sobre algo que poderia ter sido feito, mas não foi. Tais considerações dizem mais sobre os novos comentários de Honneth às questões sobre a justiça do que sobre os escritos da década de 1990. A tentativa de “atualizá-los” do passado a partir desse olhar mais “histórico” e “reflexivo”, sem de fato fazê-lo de maneira mais profunda, torna suas manifestações pouco

⁵³ Como podemos perceber, a adoção de novas categorias normativas não necessariamente impelem em mudanças decisivas no pensamento de Honneth. E mesmo que possa ser dito o contrário, isso não significa que sua teoria possua uma pretensão de continuidade sistemática. Por mais que Honneth intente responder ao debate liberal-comunitarista nessas ocasiões, seu caminho é perpassado por diversos conceitos e considerações distintas que formam um horizonte complexo, e muitas vezes variante, de suas formulações. Como mencionado na introdução dessa dissertação, os comentários de Honneth e Forst devem ser tomados enquanto posições que se articulam em diversos momentos, cada qual com suas próprias categorias e questões específicas.

⁵⁴ Para Honneth, a modernidade possui superioridade em relação as formas de vida tradicionais porque admite dois princípios internos – que são apresentados em seu debate com Nancy Fraser (2003): “individualização” entendido como o “aumento de oportunidades para articular legitimamente partes da personalidade”, e “inclusão social” que significa a “inclusão crescente de sujeitos no círculo de membros plenos da sociedade” (p. 184-185). No entanto, se um relativismo histórico, no sentido de uma comparação entre a antiguidade e a modernidade europeia, pode ser evitado numa reflexão como essa, o mesmo se torna insuficiente quando se trata de pensar outras sociedades não europeias. Veremos em *O direito da liberdade* (2015), como a reconstrução histórica das formas de liberdade na modernidade são em grande parte, senão em todo, circunscritas a uma reconstrução histórica europeia.

significativas para uma posição segura desse balanço. Essa tentativa abre um problema ainda sem solução na proposta de Honneth.

O passo à compreensão do velho Hegel, do *Princípios da filosofia do direito*, traz novas categorias para o pensamento de Honneth. Agora ele apresenta uma dimensão contextual que está sujeita a uma revisão racional das instituições sociais e, conseqüentemente, das formas do reconhecimento. Como vimos, nesse momento a teoria de Honneth assimila que os direitos dos indivíduos giram em torno de suas formas de existência social, exercidas comunicativamente, para efetivação da liberdade individual. Assim, essa liberdade só pode ser anunciada e garantida a partir das formas sociais (institucionais) pré-existentes – não atribuídas de fora, como concepções liberais de justiça, na visão do próprio Honneth, costumam conceber.

No entanto, para se distanciar também das teorias comunitaristas, Honneth deve responder como essas formas institucionais e práticas sociais podem ser separadas entre formas válidas ou inválidas de garantia às liberdades individuais. Afinal, em concordância com o conceito de “desenvolvimento errôneo” ou de “patologias sociais”, nem todas as práticas sociais possibilitam o caminho para uma garantia igual da liberdade individual. Além disso, para uma constante revisão (ou “justificação”⁵⁵) das instituições e práticas do social é necessária uma conceituação que estabeleça os temas da operação.

Se por um lado, Honneth defende a importância antropológica da intersubjetividade (e do reconhecimento) para a realização efetiva da autonomia individual, por outro, o autor não deixa de lado, para o mesmo objetivo, o papel da “razão” – sob um olhar diferente do que costuma ser adotado pelas teorias da justiça modernas. Desse modo, em “Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da Teoria Crítica” (2008), podemos perceber como Honneth indica a importância de uma dimensão racional universal, numa comunidade de seres humanos livres, que guie o pensamento crítico da sociedade, cujo impedimento tende a gerar bloqueios à emancipação.

A razão, para Honneth (2008), demonstra sua derradeira importância na medida em que se desdobra “no processo histórico de modo a recriar instituições ‘éticas’ universais” (p. 393). E é por meio dessas instituições que “os indivíduos são capazes de projetar suas vidas de acordo com objetivos socialmente reconhecidos e, com isso, experimentar a vida com sentido” (HONNETH, 2008, p. 393). Em última instância, Honneth quer dizer que existe um “potencial

⁵⁵ Aqui o termo “justificação” não necessariamente corresponde ao mesmo utilizado por Rainer Forst. No capítulo 4 apresentaremos a discussão de que o conceito de justificação desse autor não contém, para Honneth, um conteúdo necessariamente “crítico” para com a realidade das pessoas que sofrem injustiça.

racional” inerente às “instituições, práticas e rotinas cotidianas” de uma sociedade (HONNETH, 2008, p. 394).

Esse potencial contém a expressão apropriada das práticas correspondentes à emancipação, e trilham o caminho para longe de formas patológicas de realização social. Nesse sentido, Honneth aponta a existência – já evidenciada em seus pares de teoria crítica, de Horkheimer a Habermas – de uma práxis comum racional de realização da liberdade individual (HONNETH, 2008, p. 398). Essa práxis racional está, para Honneth, vinculada à implementação normativa de um acordo intersubjetivo que tem como base um “núcleo comum de perspectivas valorativas que subjaz” aos interesses dos indivíduos (HONNETH, 2008, p. 398).

Os “conhecimentos socialmente institucionalizados” possuem uma reflexividade como modo de agir para superação de problemas sociais e, nesse sentido, “os valores historicamente produzidos que estão presentes nas esferas sociais de significação” fazem o papel de revelar a “direção na qual a racionalização do conhecimento social deve prosseguir” (HONNETH, 2008, p. 404). Isto quer dizer que existe como possibilidade nas práticas já presentes no social, em formas institucionalizadas, orientações emancipatórias, que ao mesmo tempo direcionam para formas mais efetivas de autorrealização individual, e prometem evitar práticas suscetíveis a formas patológicas dessa autorrealização no social. Assim, a crítica tem que ser imanente e não pode ser a reposição de valores previamente dados. Espera-se que seja evidenciado tensões nas instituições para que seja possível apontar para além delas. Esse duplo aspecto só é possível devido a existência dessa prática racional, também antropológicamente vinculada ao ser humano, que permite o questionamento e revisão dos conteúdos produzidos intersubjetivamente.⁵⁶

A abordagem de Honneth, portanto, é “interna” às próprias práticas reais. Só se pode extrair conteúdos emancipatórios das “convicções normativas que já são compartilhadas pelos destinatários” (HONNETH, 2002, p. 514)⁵⁷. A “reconstrução” viria do resultado negativo da evidenciação do descompasso entre essas formas que já se encontram no interior dessas convicções compartilhadas entre as pessoas e as práticas que são vivenciadas por elas. A evidenciação desse descompasso seria o que Honneth chama por um “excedente de validade”

⁵⁶ No entanto, como a crítica pode vir ao mesmo tempo de maneira imanente e contra certas “apreensões erradas” do social é uma questão que não fica muito bem compreendida sobre essa “prática racional”. Além disso, sob bases sociológicas como as de Durkheim e Parsons, conforme Honneth adota sobretudo em *O direito da liberdade*, a questão se recoloca de maneira ainda mais difícil de ser sanada.

⁵⁷ Para uma discussão sobre o aspecto “interno” do modelo “reconstrutivo” de Honneth (e Habermas) conferir: REPA, L. Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstrutivo na Teoria Crítica. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, 21(1), 2016, 13-27.

[*Geltungs-überhang*], que possibilitaria dar um passo adiante no processo de emancipação humana.

Se Honneth estivesse preocupado apenas em indicar formas de reconhecimento intersubjetivo sem um diagnóstico de quais formas práticas de reconhecimento poderiam ser aceitas moralmente entre os sujeitos de uma determinada sociedade, seria aceitável pensar como formas legítimas de garantias à liberdade individual e à auto-realização também aquelas que podem transgredir esses objetivos de agirem de maneira igualitária para todos de um contexto social. Isto quer dizer que podem existir formas de reconhecimento que ultrapassam os limites da liberdade do outro, ameaçando a realização de determinadas formas de autonomia individual de maneira universal. Por isso, a normatividade presente na teoria do reconhecimento de Honneth, agora com o critério racional, significa abrir o contexto social para uma compreensão das formas “boas” ou “ruins” de realização da liberdade individual.

A teoria de Honneth ganha por um lado, ao evitar uma crítica social desprendida dos contextos reais, e por outro lado, ganha na formulação de estruturas normativas que podem escapar da relativização do contextualismo. Assim, “o teórico social sempre pode traduzir o modelo formal na busca pelo ‘excedente de validade’ que, de dentro da imanência da vida social, aponta para sua transformação com base no que é inaceitável” (DERANTY, 2009, p. 393).

O critério racional, portanto, não somente aponta para aquele “excedente de validade”, mas serve para diagnosticar a realidade em virtude de “desenvolvimentos errados”⁵⁸ que podem produzir, por exemplo, formas “ideológicas” de reconhecimento. Essas formas ideológicas apesar de aparecem como uma positivação do reconhecimento nas práticas intersubjetivas, são nada mais que um “idealismo conformista”, segundo o qual, uma “promessa de estima” aparece em desalinho com as condições estruturais e materiais necessárias para seu cumprimento (ZURN, 2015, p. 97). É justamente a evidenciação desse descompasso entre a “promessa” e a realidade estrutural que pode aparecer como elucidação quando uma forma de reconhecimento pode ser considerada “ideológica”.⁵⁹ Dessa maneira, nos parece que a conceituação de uma práxis racional está alinhada com essa ideia de revisão das práticas que realmente indicam uma possibilidade emancipatória ao invés daquelas que mascaram ideologicamente essa possibilidade.

⁵⁸ O conceito de “desenvolvimento errado” é utilizado por Honneth em *O direito da liberdade* (2015).

⁵⁹ Para uma maior elucidação dessa questão conferir: HONNETH, A. Reconhecimento como ideologia: a correlação entre moral e poder. *Revista Fevereiro*. n. 7, jul. 2014. Sobre esse tema também parece corresponder a indicação de Zurn (2015) sobre “distúrbios de primeira e segunda ordem”, a fim de avaliar essa desarmonia entre promessas e suas efetivas realizações emancipatórias na base material da sociedade.

O que Honneth chama, portanto, de “práxis racional” parece estar de acordo com um método ainda em desenvolvimento que já surge preliminarmente em pelo menos *Sofrimento de indeterminação*, e vai se aguçando ao longo dessa década a fim de culminar no método de “reconstrução normativa” presente em *O direito da liberdade*. O que foi sendo trabalhado desde a virada do século é a tentativa de apresentar um conceito crítico imanente capaz de avaliar as práticas e instituições reais do mundo da vida. Por isso, sua tentativa não é de fixar “demandas funcionais da natureza humana”, mas de avaliar os “aspectos do valor das pessoas (...) que se diferenciam como resultado de um processo histórico de aprendizado” (HONNETH, 2002, p. 513).

O enfoque que está presente em Honneth, apesar de distintas categorias que permeiam sua teoria, mantém sempre a dimensão das relações sociais. Adotando essa perspectiva, sua posição frente ao debate, sobretudo à visão individualista que ele enxerga no “liberalismo”⁶⁰, se manteve constante. Em relação aos comunitaristas, que podem compartilhar mais prontamente essa dimensão social que Honneth exige, sua argumentação se remeteu entre um apelo a um princípio de igualdade de direitos – que leve em consideração o objetivo da autorrealização individual (1991), a garantia da autonomia individual (1991; 2007b), e agora, a “padrões de justificação racional” – uma vez que, para ele, “a virada em direção a uma práxis de cooperação libertadora não seria o resultado de relações afetivas, de sentimentos de comunidade ou de acordo, mas de entendimento racional” (HONNETH, 2008, p. 399).

2.3. A “reconstrução” de uma crítica – Axel Honneth e a liberdade social

Até aqui dividimos nossa exposição do pensamento de Axel Honneth em dois momentos. No que importa ao nosso objetivo, ambos apresentam marcas na teoria de Honneth que nos inferem sobre sua atenção às questões sobre teoria da justiça contemporânea – o que necessariamente passa pela discussão teórica em torno do debate despertado pela obra de John Rawls, em 1971. No primeiro momento essa atenção aparece nas reconstruções que Honneth empreende dos principais argumentos do debate, sobretudo no que diz respeito à questão do sujeito atomístico das teorias liberais, e de uma concepção de comunidade pós-tradicional que pode ser deduzida como resultado consensual da discussão. De maneira um pouco menos explícita, ao final de *Luta por reconhecimento*, o interesse de Honneth pelo debate reaparece,

⁶⁰ Honneth narra a modernidade em defesa de uma socialização que valoriza a “individuação” – enquanto também garante os direitos individuais –, ao invés de um individualismo egoísta, que leva a fragmentação social, em detrimento do bem coletivo.

para apresentar a conclusão de sua tese do reconhecimento, de acordo com o conceito de eticidade formal, como possibilidade de superação das controvérsias. Nesse momento, esse conceito aparece enquanto tentativa de ser um ponto médio ao debate liberal-comunitarista: por um lado como desviante das teorias liberais, que, para ele, costumam descolar suas formulações das práticas reais do social, e por outro lado, como desviante àquelas teorias comunitaristas, que deixam escapar um direito universal mais amplo, forçando assim alguma espécie de historicidade pré-determinada. Um conceito de eticidade formal atualizado dessa maneira apresenta em sua estrutura na modernidade três formas de reconhecimento que, para Honneth, podem ser abrangentes o suficiente para possibilitar aos diversos contextos sócio-históricos uma formação relativamente livre, sem expressar um conteúdo prioritário e determinante de bem viver.

Num segundo momento, alguns anos após a formulação desse conceito, Honneth passa a dar mais atenção à garantia de realização da liberdade individual. Ao retomar a ideia antropológica das relações intersubjetivas, em consonância com uma racionalidade prática, Honneth procura demonstrar, a partir de um diagnóstico das formas preponderantes da “vontade livre” na modernidade, o papel que cada uma delas exerce, desde que compreendidos os seus limites, para que a “verdadeira liberdade”, aquela baseada na “eticidade”, pudesse ser compreendida enquanto caminho para a garantia à autorrealização. Por sua vez, as práticas intersubjetivas, atuando concretamente (socialmente) para a formação e transformação das instituições sociais, e guiadas pela razão, formam contextos abertos a reformulações normativas com vias a garantir a autonomia individual. Como vimos, nesse segundo momento há uma propensão mais acentuada rumo a um método histórico de reconstrução normativa, em que as instituições sociais passam a desempenhar um papel fundamental.

Essas reflexões da última década, levam Honneth a um estudo mais vigoroso sobre a questão da autonomia individual. O resultado desse estudo foi publicado em *O direito da liberdade* (2015), segundo o qual nos deteremos agora. Nessa obra, Honneth está imerso ainda no ponto chave que caracteriza o debate liberal-comunitarista, ou seja, a delimitação dos princípios que devem reger as questões de justiça nas democracias modernas. Assim, nesse trajeto ele está enfrentado os dilemas dessas duas vertentes teóricas, a fim de tentar manter uma posição que escape a certas compreensões que ele julga discutíveis.

2.3.1. A “reconstrução normativa”

A intenção de Honneth é, desde seu trabalho de 2001, “desenvolver os princípios da justiça social diretamente sob a forma de uma análise da sociedade” (2015, p. 9). No entanto, para ele, isso só pode acontecer se as esferas constitutivas da sociedade forem “conceituadas como materializações institucionais de determinados valores, cuja imanente pretensão à realização pudesse servir para indicar os princípios de justiça específicos de cada esfera” (HONNETH, 2015, p. 9). Como já mencionado nas seções anteriores, para Honneth, o “valor” fundamental que está atrelado a cada uma dessas esferas, em suas derradeiras expressões, é a liberdade. Ele afirma que “toda e qualquer esfera constitutiva de nossa sociedade materializa institucionalmente em determinado aspecto de nossa experiência de liberdade individual” (HONNETH, 2015, p. 10). Segundo Zurn (2015), Honneth pode declarar, em bases sólidas, a liberdade como o valor fundamental das sociedades modernas, uma vez que expõe exaustivamente ao longo de sua obra evidências históricas desse valor nessas sociedades.⁶¹

A estrutura da eticidade que subjaz nas relações intersubjetivas demonstra, na realidade social, formas de manifestação da autonomia individual como um dos valores basilares da vivência humana em sociedades modernas. Para Honneth, somente da análise dessas manifestações se pode depreender os princípios de justiça; não se pode impor de fora para dentro os princípios que guiarão a justiça – como admite sua leitura das teorias liberais. É a própria realidade social que deve “demonstrar quais instituições e práticas possuem o estatuto de facticidade moral” (HONNETH, 2015, p. 18), e, assim, somente dela podem ser extraídos os princípios que a podem reger. Para Honneth, a filosofia política moderna sofre de limitações por estar “distante da análise da sociedade”, “isoladamente em relação à eticidade de práticas e instituições dadas” (HONNETH, 2015, p. 15).⁶²

Se em *Sofrimento de indeterminação* Honneth mantém sua atenção aos passos de Hegel, ao estudar as três formas da liberdade moderna (“abstrata”, “jurídica” e “eticidade”), em sua nova tese, o autor realiza um estudo mais extenso e profundo, buscando analisar cada uma dessas formas da liberdade (que dessa vez recebem nova nomenclatura, mas mantêm semelhante delimitação conceitual), a partir de suas principais concepções teóricas ao longo da modernidade. Sob as formas da liberdade negativa (ou jurídica), reflexiva (ou moral) e social (ou “ética”), Honneth discute os diferentes caminhos para a garantia da autonomia individual.

⁶¹ Como mencionamos anteriormente, uma indagação a se fazer é se essas “sociedades modernas” não se reduziram a sociedades europeias, reproduzindo certo etnocentrismo em sua teoria.

⁶² Mais uma vez Honneth não diferencia bem sua crítica entre “análise da sociedade” e a proposta normativa da justiça que busca arranjar os problemas evidenciados dessa análise.

Autonomia que, associada fortemente à liberdade, está fundamentalmente ligada ao conceito de reconhecimento. Ou melhor, o reconhecimento bem-sucedido entre os integrantes de uma dada sociedade garante a realização da liberdade individual.⁶³ Esse empreendimento visa demonstrar como a análise de práticas e instituições vigentes pode conter o caminho normativo para a respectiva crítica da realidade social a partir dos valores basilares que estão subjacentes a ela – mas que muitas vezes se encontram imperceptíveis. Assim, Honneth busca realizar a crítica da realidade pela estrutura moral inscrita nela mesma.

Na pretensão de elaborar uma teoria da justiça em correspondência com essa análise substancial da realidade, ele se orienta por quatro premissas:

a) A primeira infere que toda sociedade segue de uma orientação comum por ideias e valores basilares, que determinam quais desenvolvimentos sociais poder ser concebidos.⁶⁴ E para isso ele empresta a teoria sociológica de Talcott Parsons, ao pensar uma “estrutura de práticas sociais e de orientações para a ação de seus membros” (HONNETH, 2015, p. 20). Nesse sentido, Honneth estabelece um pressuposto “transcendental” de coação para a integração normativa, que é regido pelo que ele chama de “encarnação do espírito objetivo”, uma vez que instituições, práticas e rotinas sociais “refletem convicções normativas compartilhadas quanto aos objetivos de interação cooperativa” (HONNETH, 2015, p. 21).

b) Na segunda premissa Honneth alega que os princípios de justiça só podem vir dessas referências morais. Como já mencionado, os princípios de justiça não são autônomos e independentes das instituições e práticas sociais. Portanto, “os critérios de justiça são analisáveis somente por meio da referência a ideais faticamente institucionalizados naquela sociedade” (HONNETH, 2015, p. 22). Nessa perspectiva, uma teoria meramente procedimental seria limitadora para formulação desses critérios. Em contrapartida, Honneth propõe o método de “reconstrução normativa”, que ele entende enquanto

o 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. Tendo em vista seus esforços normativos, as instituições e práticas são analisadas e apresentadas à medida

⁶³ Ainda que a teoria do reconhecimento apareça muito pouco vinculada nesse escrito.

⁶⁴ Apesar de Honneth não diferenciar, nesse momento, essa constatação das teorias teleológicas, sabemos que ele não atribui a esses valores comumente partilhados uma pré-determinada forma histórica; pelo contrário, como já vimos, ele está pensando numa abertura moral à variação histórica tanto em seus conteúdos contextuais, quanto em sua forma normativa.

que se mostram importantes para a materialização e realização de valores socialmente legitimados. Com relação a esse processo, ‘reconstrução’ deve significar que, tomando-se o conjunto das rotinas e instituições sociais, são escolhidas e representadas unicamente as que possam ser consideradas indispensáveis para a reprodução social (HONNETH, 2015, p. 24-25).

c) A terceira premissa parte da validação desse procedimento metodológico da reconstrução normativa. Para Honneth (2015), a sociedade não deve ser tomada apenas em análise, e/ou enquanto mera reprodução do que é analisado de maneira imanente, mas devem ser evidenciadas nela determinadas “propriedades essenciais” (p. 26), que delimitam os traços mais básicos presentes na estrutura social a fim de permitir o livre desenvolvimento das práticas e instituições sociais. Em ressonância com o conceito de “eticidade” de Hegel, essa premissa “evidencia a busca por uma abordagem muito mais seletiva, tipificadora e normativa” e, por conseguinte, aponta como injustificável como objeto da reconstrução normativa tudo o que pode chocar com essas exigências normativas e tudo o que pode representar valores particulares ou materializar ideais ultrapassados (HONNETH, 2015, p. 27-28).

d) Dessa maneira, abre-se caminho para a quarta premissa de Honneth, que diz respeito à crítica das práticas e instituições existentes. O que Honneth chama aqui também como “aspectos corretivos” nada mais é que a intenção crítica de “interpretar a realidade existente em seus potenciais de incentivar práticas nas quais os valores gerais poderiam se realizar melhor, de maneira mais ampla ou mais adequada” (HONNETH, 2015, p. 28-29). Dessa maneira, para Honneth, não se adota nenhum padrão externo, mas se critica “reconstrutivamente” a realidade social a partir de valores subjacentes a ela.

Podemos resumir esses princípios da seguinte maneira: para Honneth as sociedades democráticas modernas são constituídas por valores estruturais que por sua vez são compartilhados de maneira universal pelos seus integrantes. Assim, os princípios de justiça só poderiam ser concebidos em correspondência a essa gama de valores universais, e não impostos de maneira autônoma às circunstâncias práticas reais. Nesse sentido, são validados – ou reconstruídos normativamente – aqueles valores adequados enquanto propriedades essenciais a essa estrutura básica. Por fim, pode-se realizar uma crítica das práticas e instituições sociais que não correspondam, ou correspondam insuficientemente, a esses valores universais.

Essas premissas podem ser evidenciadas por duas explicações paralelas e não excludentes. Por um lado, Honneth demonstra a insuficiência das teorias liberais (com as duas primeiras premissas) e das teorias comunitaristas (com as duas últimas premissas). Ao conceber

a reprodução social como determinada por valores compartilhados que não podem vir de maneira externa às próprias práticas e instituições sociais, mas que necessariamente partem da análise dessas últimas, Honneth demonstra o limite das concepções liberais que, para ele, formulam princípios deslocados da realidade social. Com os dois últimos princípios, ao anunciar que a análise da sociedade não deve ficar apenas nesse passo, mas demonstrar também aqueles valores selecionados (ou possíveis) a cada contexto social, e realizar a crítica sobre a correspondência de tais valores com a base moral universal que está presente no substrato de uma dada sociedade, Honneth faz crítica à pretensão comunitarista de aplicar sobre a sociedade valores cristalizados como prontos e acabados, dessa maneira, impondo uma determinada forma de “bem” sem criticá-la a partir de valores mais profundos e universais presentes na própria realidade.⁶⁵

Por outro lado, essas premissas demonstram os passos metodológicos de uma crítica da sociedade, conforme concebia, de certa maneira, a primeira geração da teoria crítica. Nesse sentido, passaremos rapidamente por um escrito de Honneth que indica sua interpretação da primeira geração da teoria crítica quanto ao modo de procedê-la à sociedade moderna: esse breve desvio na nossa argumentação poderá demonstrar como já se encontrava latente em Honneth, desde o início da década de 1990, os primeiros traços da linha de pensamento que o levaria ao método de “reconstrução normativa” presente em *O direito da liberdade*.⁶⁶

Em “La dinámica social del desprecio” (2009c)⁶⁷, Honneth se coloca a tarefa de resgatar o sentido originário da teoria crítica, mas prestando atenção às exigências da modernidade. O ponto fundamental para ele é elencar o conteúdo emancipatório presente nas práticas reais da sociedade, isto é, diagnosticar em uma “experiência pré-científica” possibilidades de emancipação a serem desenvolvidas e aplicadas pela “práxis futura”, unindo assim teoria e prática (HONNETH, 2009c, p. 251). De acordo com Zurn,

Uma teoria social crítica é orientada para abrir os olhos dos membros da sociedade para o caráter particular dos distúrbios de segunda ordem e permitir que eles vejam como os potenciais emancipatórios mais amplos da razão

⁶⁵ A consideração do que são exatamente esses “valores mais profundos e universais”, e como eles podem ser apreendidos pelos sujeitos são momentos de abertura que a teoria do Honneth não parece responder satisfatoriamente.

⁶⁶ Sobre outra consideração do método que Honneth evidencia na introdução de *O direito da liberdade*: DE CAUX, L. P. A reconstrução normativa como método em Honneth. *Peri*, v. 7, n. 2, 2015, p. 83-98.

⁶⁷ Usamos a tradução de língua espanhola de Peter Storandt Diller, do original “Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie”, 1993.

foram obscurecidos pelas condições sociais atuais. Essa é, no final, a conexão crucial entre teoria e prática” (ZURN, 2015, p. 104).⁶⁸

Ora, como vimos antes, Honneth mantém, mesmo posteriormente – quando no momento de diagnosticar o que ele compreende pelos limites do procedimentalismo, ao estabelecer uma teoria da justiça sob o “bem” da intersubjetividade –, uma preocupação em buscar o ancoramento social (ou instância pré-teórica [*vorwissenschaftliche Instanz*]) que deveria estar presente em uma teoria normativa. É justamente essa fundamentação pré-científica, que estabelece uma “determinação quase sociológica de um interesse emancipador dentro da própria sociedade” (HONNETH, 2009c, p. 251), o elo entre teoria e prática emancipatória que Honneth procura manter presente ao longo de seus trabalhos.

É a isso que Honneth atribuirá o nome de um “nexo reflexivo” entre a realidade social – que possui o conteúdo carregado de possibilidades, sejam elas emancipatórias ou não – e a teoria crítica, que rearranja esses conteúdos, criticamente, com vias da transformação do social. O que Honneth pretende, em razão da formulação de uma abordagem sobre a justiça, é formular uma teoria normativa que expresse em seu interior uma experiência existente de injustiça, de desrespeito, de desprezo, de desenvolvimento errôneo, de patologias, de totalização de alguma forma de liberdade. Todas essas formas que aparecem ao longo da trajetória teórica de Honneth indicam essa vinculação da sua teoria a um enraizamento pré-crítico do social. De acordo com Deranty (2009, p. 389) a própria discordância de Honneth aos argumentos dos dois polos do debate liberal pode em muito ter a ver com as questões metodológicas vinculadas a crítica social. A tentativa de fundamentação de uma teoria normativa, em Honneth, está quase sempre atrelada a uma perspectiva negativa, sobre os aspectos que “emperram” ou dificultam a efetiva realização da emancipação.

Não de maneira diferente, o que podemos apreender das premissas contidas na introdução de *O direito de liberdade* é a presença da tentativa de estabelecimento desse nexo reflexivo entre teoria e prática: pois para formular uma abordagem da justiça que busque uma determinação de valores e ideais comuns compartilhados e universais, que fundamentam os

⁶⁸ “Distúrbios de segunda ordem” é a forma interpretativa que Zurn apresenta para rebuscar o conceito de patologia social de Axel Honneth. Para ele, distúrbios de primeira ordem ocorrem do entendimento equivocado sobre o funcionamento factual de alguma coisa na realidade; enquanto distúrbios de segunda ordem são aqueles que estão enraizados de maneira mais profunda na mente das pessoas, ocultando ou reprimindo suas capacidades reflexivas para chegarem ao entendimento da realidade material e de sua conexão com a própria formação de suas crenças. Essa segunda ordem de distúrbios é mais difícil de corrigir. Por isso, uma reflexão (compreensão) de segunda ordem pode demonstrar o descompasso material para a concretização das promessas emancipatórias presentes no horizonte de possibilidades concretas da realidade histórica (ZURN, 2015, p. 99-100).

princípios de justiça – essas são as duas primeiras premissas –, é necessário validar seu ancoramento em valores concretos (situados) nas instituições e práticas da realidade social – como relatam as premissas três e quatro. Nesse sentido, como Honneth deixa claro, nos passos teóricos dessa obra mais recente: “não se adota nenhum padrão externo, mas se critica apenas ‘reconstrutivamente’, ao fazer atentar para um potencial negligenciado de desenvolvimento das instituições já existentes” (HONNETH, 2015, p. 31). Esse potencial é o que Honneth (2002) também chama por “excedente de validade” [*Geltungsüberhang*], ou como Zurn (2015, p. 194) coloca: “a diferença entre ideais implícitos nas instituições sociais e suas realizações reais”, sendo impulsionados pelas lutas sociais, com uma avaliação racional e reflexiva, para consolidação de mudanças com fins emancipatórios. Segundo De Caux (2015), este é o lugar imanente da crítica na teoria de Honneth.⁶⁹

Deste modo, poderia ser dito que os passos metodológicos evidenciados nessas premissas ocorrem de maneira circular: “o método justifica os resultados da investigação e é por eles justificado” (DE CAUX, 2015, p. 88), formando um tipo de coesão social sistemática aparentemente fechada. O método de Honneth, como De Caux evidencia da primeira premissa, delimita a forma de pensar a sociedade a uma questão de totalidade; seguindo os passos conceituais de Talcott Parsons, afirma-se que a integração social não pode prescindir de referências a normas e valores pré-existentes. Esse tipo de forma de proceder em seu método leva a diversas críticas que indicam, em certa medida, sua teoria como semelhante a um “hegelianismo de direita” (HONNETH, 2015b).

Ao partir da premissa de método (em sua assim chamada reconstrução normativa) de que uma teoria crítica da sociedade precisaria ancorar-se apenas nos valores superiores aos quais a integração social remete sempre já como sua condição de possibilidade, Honneth expôs-se à acusação justa de ter se colocado do ponto de vista da mera reprodução do estado de coisas existente (DE CAUX, 2017, p. 452).

Se levarmos em consideração, no entanto, o caráter imanente desse método, isto é, que as formas de realização social só podem se concretizar se estiverem no campo do possível das

⁶⁹ Essa abordagem reconstrutiva, como já vimos anteriormente, está presente na teoria de Honneth desde antes; esse conteúdo aparece também, por exemplo, no debate com Nancy Fraser, em *Redistribution or Recognition?*: “Dentro das relações dadas, um elemento de prática ou experiência deve sempre ser identificável, que pode ser considerado um momento de razão socialmente incorporada, na medida em que possui um excedente de normas racionais ou princípios organizacionais que pressionam por sua própria realização” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 240).

práticas e valores sociais, o que temos não parece ser uma mera reprodução da realidade, mas uma exigência concreta para a possibilidade da transformação. Não se pode realizar algo sem que já existam potenciais fáticos para sua realização – esse é um dos fundamentos de uma teoria normativa, em oposição a um ideal utópico. Não é uma demanda que vem de fora, sem nenhum tipo de ancoramento em elementos que já compõem de certa forma, e minimamente, as possibilidades potenciais existentes na realidade. Dessa maneira, só se pode transformar o real a partir de potenciais imanentes a ele, o que é bem diferente de uma mera reprodução do estado das coisas.

Além disso, apesar de seus empréstimos de Parsons, de acordo com Voirol (2006, p. 25), Honneth não compartilha com ele o mesmo “critério de sucesso de uma sociedade”; para Honneth, o fim é a autorrealização humana, não a garantia a manutenção da ordem social. Mesmo que Voirol explicita essa informação antes da adoção mais forte de Honneth a Parsons em 2011 (em *O direito da liberdade*), não parece equivocado defender que a predominância de uma busca pela autorrealização continua sendo a preocupação de Honneth.

O que os críticos questionam, afinal, no que diz respeito às consequências desse método de Honneth, é a aceitação de um estado da modernidade cuja transformação radical da sociedade moderna, em suas estruturas fundamentais, é descartada. Nesse sentido, para Honneth, só nos resta “realizar progressivamente os potenciais” da modernidade (DE CAUX, 2017, p. 457). Poderia ser respondido em concordância com tais afirmativas, que de fato o método de Honneth em *O direito da liberdade* – e talvez desde *Luta por reconhecimento* – “não é uma crítica radical ao presente, exigindo a derrubada de suas práticas e instituições básicas, mas um endosso de seus valores fundamentais, juntamente com um apelo para corrigir nossas instituições e práticas para que se adequem melhor aos seus ideais subjacentes.” (ZURN, 2015, p. 193).

Também poderia ser questionado, por outro lado, se aceitarmos essa premissa de totalidade, como é possível a existência de patologias sociais, isto é, de práticas que contrariam a coesão das normas (DE CAUX, 2015; SIMIM, 2015). Essa questão talvez pudesse ser amenizada seguindo os mesmos passos anteriores. Em primeiro lugar, o método de Honneth não parece afirmar uma limitação de práticas e valores pré-estabelecidos rigidamente, isso seria o mesmo que colocar sua teoria no mesmo quadro das demais teorias teleológicas, e como já mencionamos algumas vezes no decorrer desse trabalho, essa atribuição não pode proceder. Em segundo lugar, Honneth não nega que as práticas sociais possam se desenvolver para um caminho errôneo, isto é, que desvie de formas emancipatórias. Inclusive, Honneth é consciente dos bloqueios a essa realização (vide as críticas ao processo de individualização e aos paradoxos

que podem ser apreendidos dessa análise, que, para Honneth (2004b), determinam de certa forma a realidade social). Ainda, vale lembrar que, como acabamos de apresentar, sua teoria segue os passos da Teoria Crítica, com o propósito de evidenciar potenciais emancipatórios na realidade social. Nesse sentido, o lado normativo de sua proposta parece ser, mesmo tomando em consideração suas atribuições às premissas de Parsons, apresentar uma possibilidade que desvie do que ele chama por “desenvolvimentos errôneos”. Assim, sua proposta normativa pode aparecer não como uma explicação (e reprodução) do que é, mas como uma proposta de vasculhar pelos potenciais imanentes na realidade que poderiam vir a ser.

Parece válido concordar com essa crítica, no entanto, no ponto segundo o qual a teoria de Honneth peca numa explicação mais elaborada do porquê, apesar dos ideais subjacentes à realidade, seja por um potencial emancipatório, seja por uma tendência sistêmica a proceder de uma forma e não de outra, o caminho ainda pode ser desviado tão recorrentemente àquelas formas patológicas. O ônus dessa abordagem de Honneth é ter que demonstrar o que seria uma forma de vida social “saudável” em oposição ao que é considerado patologia social (FORST, 2018, p. 180). No entanto, Forst considera que essa abordagem de Honneth também contém o ponto forte de ir além do que uma teoria da justiça poderia alcançar em sua crítica (FORST, 2018, p. 204).

Independentemente do que se pode apreender dessas questões, não parece haver aqui consequências prejudiciais ao nosso objetivo, uma vez que o debate liberal-comunitarista está preocupado com as formas de tratamento da justiça moderna, e por isso, se detém nas formas reais da própria realidade para estabelecimento de seus princípios de justiça. Isso não quer dizer que uma teoria que vise ao rompimento estrutural com a forma moderna de sociedade não esteja preocupada também com as questões concernentes à justiça. Quer dizer que o debate a que nos cabe observar, a partir das prospecções de Honneth, está vinculado a uma observação da própria realidade moderna em seus elementos presentes, isto é, que o “justo” só pode ser determinado, e agora falamos especificamente da tese de Honneth, pelos próprios conteúdos que o contexto pode admitir.

2.3.2. As formas da liberdade moderna

Voltando para o escopo de seu livro e seguindo os passos dessas premissas conceituais, podemos verificar, em Honneth, o que para ele é o valor mais essencial das sociedades modernas: a liberdade, no sentido da autonomia individual. Para Honneth (2015), a ideia de autonomia é a única que realiza uma associação entre o “si mesmo individual” e o “ordenamento

social”: “sua representação do que é bom para o indivíduo contém ao mesmo tempo indicações para a instituição de um ordenamento social legítimo” (p. 35). Dessa maneira, a ideia de autonomia também está vinculada à “justiça social e das reflexões sobre como ela deve ser instituída na sociedade para tornar justos os interesses e necessidades de seus membros” (HONNETH, 2015, p. 36). De um ponto de vista dos movimentos sociais, a luta pela liberdade individual é uma luta contra “formas jurídicas e sociais de desrespeito”, “consideradas inconciliáveis com as reivindicações de autoestima e autonomia individual” (HONNETH, 2015, p. 36). Olhando em retrospectiva para o todo da obra de Honneth, a liberdade parece assumir sinônimo de reconhecimento social em *O direito de liberdade*. Pode-se dizer que a liberdade social

só pode ser alcançada em e através de instituições sociais que sustentam e promovem relações apropriadas de reconhecimento mútuo (...) enquanto 'reconhecimento' é a chave para a gramática trans-histórica das lutas morais, 'liberdade social' é a principal ambição das lutas por reconhecimento na sociedade moderna (ZURN, 2015, p. 10).

Como já assinalamos anteriormente, isso não quer dizer, no entanto, que o reconhecimento funcione de maneira funcional em virtude da autonomia. Cabe mencionar que em “Grounding the recognition” (2002), Honneth entende o reconhecimento enquanto resposta moral para constituição individual, que simultaneamente pode garantir a autonomia. Por isso, há, para ele, uma “liga ética” entre justiça e autodeterminação individual (HONNETH, 2015, p. 37) na busca por “mesmas chances de liberdade” (HONNETH, 2015, p. 36).

Está atrelada a isso nossa capacidade individual de reclamar pela justiça, de “questionar os ordenamentos sociais e de exigir conformidade com a sua legitimação moral”, de acordo com o meio a qual ela está inserida (HONNETH, 2015, p. 37). Nesse sentido, aparece nessas primeiras páginas da discussão de Axel Honneth sobre *O direito da liberdade* o conceito desenvolvido por Rainer Forst de um “direito à justificação”. Honneth atribui à tese de Forst um caráter meramente analítico, devido a composição “vazia” do que pode ser “justificado”: para Honneth, “o gênero e o alcance da justificabilidade” (...) “só podem ser analisados, em cada caso, por condições sociais e históricas” específicas (HONNETH, 2015, p. 39, nota 6).⁷⁰

⁷⁰ Voltaremos à tese de Rainer Forst no capítulo 3 da dissertação e, posteriormente, na discussão entre esses dois autores no capítulo final.

Isso pois o conteúdo da justiça só pode ser dado pelos conteúdos sociais e históricos específicos a um dado contexto, que possui um conjunto de possibilidades disponíveis à justificação.

Ao realizar essa ligação entre autonomia e justiça, Honneth está assumindo, de um ponto de vista normativo⁷¹, uma perspectiva teleológica à concepção de justiça moderna: “deve valer como justo o que garante a proteção, o incentivo ou a realização da autonomia de todos os membros da sociedade” (HONNETH, 2015, p. 40). Honneth deve tomar esse conteúdo valorativo para a justiça, uma vez que entende a realização da autonomia como seu passo essencial. Para ele, somente uma garantia aos modos de exercício da liberdade individual pode guiar a constituição de um ordenamento social justo, ainda que nessa sua atribuição valorativa para a autonomia o que está em jogo é uma visão mais geral possível, que abarque a ideia de uma livre determinação e realização do indivíduo pelos seus interesses particulares.

Posto isso, agora podemos nos concentrar na exposição de Honneth sobre as duas formas – que se mostrarão limitadas – que a liberdade pode assumir predominantemente na modernidade. Os passos aqui são semelhantes ao que Honneth realiza em *Sofrimento de indeterminação*. No entanto, a maneira como ele coloca a questão se modifica: dessa vez, Honneth apresenta aquelas formas de liberdade apreendidas do *Princípios da filosofia do direito*, de Hegel, com uma abordagem histórica que pretende evidenciar como essas formas de liberdade apareceram durante pelo menos os últimos três séculos.⁷²

a) Em primeiro lugar, ao buscar compreender criticamente a forma que a liberdade negativa se manifesta ao longo da modernidade, Honneth se deterá nas formulações de Hobbes, Sartre e Robert Nozick. Apesar das diferenciações que há nas interpretações da liberdade negativa entre esses três autores, um ponto comum as define: a compreensão de que deve haver uma ausência de resistências externas para realização de objetivos particulares.

Na leitura de Honneth, em Hobbes a própria satisfação dos interesses já constitui o objetivo da liberdade, liberada de obstáculos internos, vindos, por exemplo, de pressões por responsabilidade, isto é, a realização da liberdade provém de “desejos e intenções que não estão submetidos a nenhum controle de princípios de graus mais elevados” (HONNETH, 2015, p. 46) – como nas vertentes kantianas, por exemplo. Por outro lado, Sartre, preocupado com uma constituição ontológica da liberdade, estabelece que o “querer” individual, é uma coerção existencial, que não possui uma vinculação anterior (HONNETH, 2015, p. 48). Essa

⁷¹ Não ontológico como vimos na primeira seção desse capítulo com a teoria de Sandel.

⁷² Mais uma vez vale notar que essa reconstrução histórica é quase exclusivamente eurocêntrica. Nessa questão a teoria de Honneth se torna deficitária.

constatação radicaliza a compreensão hobbesiana, eliminando qualquer reflexividade sobre o agir livre; o que há é uma "espontaneidade da consciência pré-reflexiva" (HONNETH, 2015, p. 57). Isso quer dizer que também para Sartre somente impedimentos externos podem limitar a liberdade individual, sendo que basta "o ato puro e desimpedido do decidir para a que a ação resultante seja qualificada como livre" (HONNETH, 2015, p. 49).

Por fim, para Nozick, a liberdade negativa assume um certo conteúdo moral, uma vez que, pensando em uma teoria sobre a justiça, ele assume a liberdade como uma relação que depende do outro: "como limitação 'externa' da liberdade deve-se considerar o confronto dos sujeitos com a expectativa de submissão de seus desejos e intenções a padrões mínimos de racionalidade" (HONNETH, 2015, p. 51). Podemos perceber que, para Nozick, a liberdade negativa já não é pensada mais de maneira estritamente individual, mas considera o outro como elemento limitador – e definidor – da liberdade. Há aqui uma preocupação com a compatibilidade da liberdade entre os indivíduos (HONNETH, 2015, p. 50-51). Ainda assim, em sua concepção, a determinação dos objetivos da liberdade provém de uma força externa, neste caso, o acaso dos desejos e preferências individuais (HONNETH, 2015, p. 57).

Em suma, Honneth pode dividir tais representações entre: aquelas que possuem uma certa dependência a uma observância moral interna, que é, de certa forma, reflexiva (não puramente negativa), ou aquelas que dependem de uma observância reativa, que já restringem a liberdade negativa, mas que não carregam um conteúdo interior reflexivo. Independentemente dessa variação, Honneth indica a existência de uma determinação individualista para todas essas formas de interpretar a liberdade negativa:

o direito que é aqui concedido socialmente 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 (HONNETH, 2015, p. 56).

Não existe nessa liberdade uma autodeterminação do sujeito para suas realizações individuais, ao contrário, "o conceito de liberdade negativa se refere inteiramente à liberação 'externa da ação', enquanto seus objetivos são confiados às forças que operam de maneira causal" (HONNETH, 2015, p. 57).

b) Diferentemente da ideia de liberdade negativa, que, como vimos caracteriza o livre agir como estando atrelado a uma “relação” de não violação recíproca no direito entre concidadãos, a liberdade reflexiva se estabelece, para Honneth (2015, p. 58), “na relação do sujeito consigo mesmo”, sendo “livre o indivíduo que consegue se relacionar consigo mesmo de modo que em seu agir ele se deixe conduzir apenas por suas próprias intenções” (HONNETH, 2015, p. 58-59). Retomando os diversos autores que defendem essa concepção de liberdade, reconstruiremos brevemente a argumentação de Honneth quanto às suas diferenças e semelhanças.

Para Rousseau, “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). A diferença aqui, para Rousseau, consiste na liberdade estar atrelada à realização da própria vontade do sujeito, desde que provinda de uma autopercepção interior. Honneth, indica, no entanto, uma falta de clareza quanto à natureza dessa “vontade” em Rousseau: se provém de propósitos empíricos ou de princípios racionais. Nesse sentido, duas linhas teóricas aparecem como saída, com Herder e Kant.

Kant confere um sentido transcendental, de acordo com a ideia de 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). Para Kant, segundo Honneth, “é evidente que tais leis autopromulgadas só poderiam gerar liberdade se fossem tributárias de um exame dos motivos corretos e racionais” (HONNETH, 2015, p. 63). Por meio do imperativo categórico, esses motivos universais racionais estabeleceriam um critério para a vontade que estivesse em comum no tratamento de todos os homens como fins em si mesmos, e não como meios da perseguição de vontades sob leis de impulsos particulares. Assim, “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), esperando que todos os outros homens pudessem também consentir pelo exercício racional. Para Kant, o que está em jogo é uma autodeterminação pela autonomia.

A outra variante interpretativa da concepção de liberdade vinda de Rousseau aponta o “exercício da liberdade” como um “‘sentimento’ de haver realizado precisamente os desejos e as intenções que verdadeiramente residem em si mesmo” (HONNETH, 2015, p. 66). Essa variante, baseada na autorrealização individual, coincide com a conceituação de liberdade cunhada por Johann Gottfried Herder. Para ele, “o indivíduo paulatinamente aprende a realizar

‘seu eu interior’ por ‘meio’ da ‘linguagem’ pública (HONNETH, 2015, p. 66). Para Herder, o objetivo é garantir uma autenticidade interior nas manifestações de autorrealização.

Sem nos determos muito nas particularidades dessas abordagens, já podemos perceber que, para Honneth, as formulações teóricas sobre a liberdade de Kant e Herder estão preocupadas com o estabelecimento de uma finalidade, que é dada pelo próprio sujeito a si mesmo, seja a partir de uma autolegislação racional para a autonomia, em correspondência ao bem universal, seja a partir da conferência de si sobre desejos próprios e autênticos para a autorrealização – em ambos os casos a realização do objetivo próprio a cada indivíduo deve se dar livre de coação externa (HONNETH, 2015, p. 67).

Essas duas direções que podem ser tomadas da concepção de liberdade de Rousseau se ramificam ainda mais na modernidade mais recente. Se para Kant a liberdade individual é baseada numa “autodeterminação com base no princípio do respeito universal, os princípios da justiça social devem ser apresentados como resultado da interação de todas essas liberdades individuais” (HONNETH, 2015, p. 73). Nesse sentido, para Honneth, do cerne dessa concepção depreende-se a ideia de que “autonomia moral resulta metodologicamente numa concepção processual de justiça” (HONNETH, 2015, p. 73). Retomemos a interpretação de Honneth sobre o modelo processual:

O processo de autodeterminação individual é transferido para os graus superiores do ordenamento social, em que é concebido como procedimento de uma formação da vontade comum na qual os cidadãos, em condições iguais, deliberam sobre os princípios de um ordenamento social que lhes pareça “justo” (HONNETH, 2015, p. 73).

Teorias mais contemporâneas como a de John Rawls e de Jürgen Habermas seguem esse caminho ao “determinar os procedimentos da formação da vontade coletiva” (HONNETH, 2015, p. 74). Nesse sentido, semelhantes teorias acabam “especificando alguns princípios que pré-ordenam esses procedimentos com base na correção ou na igualdade de oportunidades, possivelmente até mesmo nomeando um ‘sistema’ de direitos individuais, que deve conferir aos procedimentos uma forma constitucional” (HONNETH, 2015, p. 74).⁷³

⁷³ Conforme vimos nas seções anteriores, esses tipos de generalizações são arriscadas. Ainda que de fato existam semelhanças entre Rawls e Habermas, há muitas especificidades que tornam suas teorias diferentes. Tanto é verdade que o debate estabelecido entre esses dois autores dificilmente encontra conciliações. Sobre isso, veja: FORST, R. *The Justification of Justice: Rawls's Political liberalism and Habermas's Discourse Theory in Dialogue*. In: FORST, R. *The right to justification. Elements of a constructivist theory of justice*, Trad. Jeffrey Flynn. Columbia University Press, 2012, p. 80-121.

Na via da liberdade reflexiva baseada na autorrealização, Honneth indica uma nova ramificação: uma individualista e outra coletivista. Por um lado, na forma individualista, concebe-se a liberdade “como um esforço produzido por um sujeito individual”, no lugar “o ordenamento do 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). Um representante desse tipo de concepção, para Honneth, é John Stuart Mill.

Por outro lado, a concepção de liberdade reflexiva baseada na autorrealização também pode adotar uma perspectiva coletivista: “como um empreendimento de uma comunidade” (HONNETH, 2015, p. 77). Explica Honneth que nessa concepção “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). Assim, “a liberdade aqui tomada como condição é sempre tão somente o resultado de um esforço reflexivo, que só pode ser consumado por um coletivo” (HONNETH, 2015, p. 77). O modelo de justiça que provém dessa teoria pode ser exemplificado pelo republicanismo de Hannah Arendt ou na tese comunitarista de Michael Sandel: “a ponte para a tematização da justiça só é feita se os arranjos institucionais de uma dada sociedade puderem manter a solidariedade necessária à cidadania” (HONNETH, 2015, p. 77-78).

Todos esses modelos de liberdade reflexiva, de Kant a Herder, e todas as concepções que desdobram de suas bases, remetem a um grau, maior ou menor, “de cooperação dos sujeitos, que tem de ser pressuposto para que se possam fixar as condições sociais da ratificação da liberdade negativa” (HONNETH, 2015, p. 79). No entanto, falta ainda nesses modelos da liberdade reflexiva, para Honneth, uma indicação das “condições sociais que possibilitariam o exercício da liberdade em cada caso já como componentes da liberdade” (HONNETH, 2015, p. 80).

As condições sociais que mobilizam o exercício da liberdade são encontradas enquanto “oportunidades de realização social” (HONNETH, 2015, p. 80), isto é, já aparecem disponíveis em formas institucionais. Para Honneth, tanto os “objetivos morais” quanto a autorrealização devem estar “institucionalmente disponíveis”, pois devem “os bens que correspondem aos desejos” individuais já encontrarem-se de antemão “presentes na realidade social” (HONNETH, 2015, p. 80). Os “bens” não são pré-determinações exteriores, mas estão enraizados institucionalmente nas práticas reais de cada contexto social. Assim, a liberdade reflexiva depende de “formas institucionais que possibilitam o seu exercício” (HONNETH, 2015, p. 80) – a instituição social do discurso (por estruturas discursivas), por exemplo, é

“componente da própria liberdade”, não externa a ela (HONNETH, 2015, p. 80). Essa seria, para Honneth, a limitação dessa forma de liberdade.⁷⁴

c) Com esse exemplo das formas discursivas presentes no social, Honneth começa o capítulo da liberdade social com um elogio à teoria de Jürgen Habermas, no entanto, indicando certos limites. A forma da liberdade reflexiva de Habermas já contém em sua concepção, de acordo com Honneth, um lado mais próximo à liberdade social, pois propõe a tese “de que somente a interação intersubjetiva no discurso possibilita o tipo de autonomia racional que compõe o núcleo mais íntimo da interação em questão” (HONNETH, 2015, p. 81). Nessa concepção, o “social” passa a ser “a circunstância segundo a qual determinada instituição de realidade social já não é considerada mero aditivo, mas condição e meio para o exercício da liberdade” (HONNETH, 2015, p. 81). No sentido da liberdade reflexiva, a teoria de Habermas acrescenta a determinação da interação entre indivíduos, que ocorre – sem que o próprio Habermas perceba dessa maneira – sob forma institucional, na forma do discurso, como “elemento mesmo do exercício da liberdade”, como determinador da vontade individual (HONNETH, 2015, p. 81).

No entanto, para Honneth, essa concepção ainda é incompleta⁷⁵, pois “uma intersubjetividade da liberdade (...) necessita estruturas de prática institucionalizadas para pôr em marcha o processo da autodeterminação recíproca” (HONNETH, 2015, p. 82). Na teoria de Habermas

o ‘discurso’ é entendido como fato transcendental, ou como metainstituição, porém jamais como instituição particular na multiplicidade de suas

⁷⁴ Na indicação desses dois tipos de liberdade modernas (a e b) mais uma vez entra em questão as críticas de Honneth às teorias liberais da justiça, que, segundo ele, não tomam a devida consideração aos contextos sociais, com suas práticas e instituições. Assim como antes, Honneth não indica satisfatoriamente os níveis da discussão e generaliza diversas teorias em pouca consideração para as particularidades de cada uma. Se ele indica pouca consideração dessas teorias aos contextos sociais (mesmo que a indicação seja em relação as suas propostas normativas), por sua vez, ele dá pouca consideração ao que essas diferentes teorias poderiam dizer em sua defesa para além da breve reconstrução que ele desenvolve.

⁷⁵ É válida a observação feita por Zurn: “(...) Honneth não está negando nem a realidade nem a importância normativa das condições de liberdade escolhidas pelos modelos negativo e reflexivo. Os indivíduos modernos valorizam, com razão, a capacidade de recuar e se retirar das obrigações intersubjetivas e dos papéis sociais com os quais se veem enredados. Às vezes, valorizamos esse espaço simples e sem obstáculos para realizar nossos desejos contingentes que a liberdade negativa permite. Em outros momentos, a liberdade reflexiva é crucial para que um indivíduo possa se afastar de suas expectativas sociais dadas e avaliar a validade e o valor dessas expectativas à luz de seu próprio senso de moral e integridade pessoal. Tais experiências de desapego do poder às vezes excessivo dos papéis sociais são obviamente centrais para o valor da liberdade moderna. No entanto, Honneth argumenta, o movimento de desapego necessariamente ocorre somente após nossa imersão na vida social” (ZURN, 2015, p. 161).

manifestações sociais; falta a decisão em favor de uma concreção histórica, que teria ainda de se agregar à tese inicial da teoria do agir comunicativo e, assim, obter uma visão dos princípios institucionais da liberdade (HONNETH, 2015, p. 82).

Para Honneth (2015, p. 82-83), somente numa retomada de Hegel, em *Princípios da filosofia do direito*, seria possível buscar o desenvolvimento da concepção de liberdade social. Para isso, seguindo o caminho já iniciado em *Sofrimento de indeterminação*, Honneth apresenta as críticas que Hegel faz às outras duas ideias de liberdade moderna. Em primeiro lugar, critica o caráter isento de conteúdo da liberdade negativa, que tende a desconsiderar a realidade como objetiva, e, conseqüentemente, a heteronomia⁷⁶ dessa realidade (HONNETH 2015, p. 83). No segundo caso, “a carência decisiva da liberdade reflexiva está no fato de a liberdade ampliada para o interior não se estender para fora, para a esfera da objetividade” (HONNETH, 2015, p. 83), isto é, a liberdade reflexiva possui um conteúdo – em contraposição à liberdade negativa – , mas esse conteúdo é interno, e ainda desconsidera a realidade como objetiva.

A terceira via da liberdade social procura fundamentar a “esfera objetiva da liberdade” submetendo-a como “critério de liberdade” (HONNETH, 2015, p. 84). A realidade externa, que antes se apresentava como limitadora da liberdade, agora é pensada, de certa forma, conjuntamente como necessidade complementar para sua realização.

A aspiração à liberdade deixa de ser um elemento da experiência puramente subjetiva no momento em que o sujeito se encontra com outros cujos 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. 85-86).

Para isso, cada sujeito deve reconhecer no outro um parceiro de interação como necessidade complementar para realização de sua própria liberdade, para perseguir seus fins particulares: “a liberdade até então reflexiva amplia-se para se converter numa liberdade intersubjetiva” (HONNETH, 2015, p. 86). Há para Honneth, portanto, uma complementaridade entre os fins e desejos dos indivíduos, que precisam reconhecer-se uns nos outros na perseguição de seus objetivos.

⁷⁶ Aqui compreendemos por “heteronomia” a vinculação do indivíduo a uma coletividade.

Essa interação intersubjetiva ocorre sob as práticas padronizadas de reconhecimento, presentes no social, em forma de instituições. Na forma hegeliana do “ser em si mesmo no outro” a interação intersubjetiva está vinculada “numa referência a instituições sociais: uma vez que somente práticas harmonizadas e consolidadas fazem que os sujeitos compartilhados possam se reconhecer reciprocamente como outros de si mesmos” (HONNETH, 2015, p. 87). Isto quer dizer que cada indivíduo só pode realizar sua liberdade quando existem práticas institucionalizadas que podem assegurar a interação do reconhecimento recíproco. Assim, os sujeitos podem “experimentar sua liberdade como algo objetivo, pois no papel institucionalizado do outro eles devem perceber as condições externas da realização de seus fins individuais” (HONNETH, 2015, p. 109).

A “objetividade” presente na teoria de Honneth, herdada em grande medida de Hegel, nada mais é que esse ancoramento dos sujeitos na realidade exterior. Para ele, a realização da liberdade individual contém sua precondição no social, para uma posterior autodeterminação de objetivos particulares (HONNETH, 2015, p. 90). Por isso, tais objetivos só podem ocorrer de maneira legítima – possibilitada a liberdade – quando estão de acordo com as formas estruturais presentes na realidade externa, que contém em si o sentimento de complementaridade entre os fins dos indivíduos – isto é, se realiza o reconhecimento recíproco.

Por isso, existe, para Honneth, um grau mínimo de pertencimento no social, isto é, um grau mínimo de integração nas estruturas sociais que garantem a liberdade dos indivíduos; somente assim cada pessoa pode “se posicionar como um ser livre em processos que transcendem a legitimidade do ordenamento social” (HONNETH, 2015, p. 110). Isso quer dizer que o reconhecimento, para Honneth, é anteriormente necessário para a liberdade dos indivíduos. Esse reconhecimento parece ser inerente à *natureza social* do ser humano, como uma segunda natureza. Quando alguém nasce, ele se depara com um horizonte histórico social que lhe é anterior, e por meio da intersubjetividade aprende a se reconhecer (e reconhecer os demais) nas práticas desse contexto, e dessa maneira, pode realizar sua liberdade.

2.3.3. A liberdade social frente à controvérsia

Se, como vimos, desde a introdução de *O direito da liberdade*, Honneth procura se posicionar criticamente ao debate liberal-comunitarista, em diversos momentos ao longo de seu texto também é possível verificar colocações que diferenciam sua proposta de “liberdade social” das demais concepções, essas que, segundo ele, correspondem a uma ou outra das formas limitadas da liberdade moderna.

Se levarmos em consideração, por exemplo, a categorização daquelas correntes nas formas modernas de liberdade que Honneth reatualiza de Hegel, podemos perceber que ambas são caracterizadas quase em sua maioria enquanto pertencentes à liberdade reflexiva. Assim, os liberais se enquadrariam num tipo de liberdade reflexiva da autodeterminação individual, que de acordo como vimos, concebe cada indivíduo detentor de uma autonomia que age de acordo com uma moral universal, mais especificamente de acordo com um conjunto de princípios procedimentais que aplicam o que é justo de maneira equânime para todos. Enquanto isso, os comunitaristas poderiam ser designados a um tipo de liberdade reflexiva segundo a qual o objetivo é a autorrelação individual de acordo com um tipo de reflexão comunitária que estabelece uma relação de solidariedade entre a comunidade e cada indivíduo, isto é, onde os indivíduos realizam reflexões de acordo com valores enraizados comunitariamente.

Na diferenciação entre as formas de liberdade, Honneth considera as teorias comunitaristas (pelo menos a de Sandel) numa forma reflexiva do sujeito ligado a uma coletividade, e dessa maneira, não compreende também nessas teorias uma apreensão suficiente das relações sociais da maneira como ele enxerga em Habermas. Por mais que Honneth deva compartilhar com essas teorias a compreensão ontológica intersubjetiva inerente das relações humanas, a diferenciação que ele estabelece com a noção de liberdade social no nível normativo, concebe a interpretação da intersubjetividade a uma relação com as práticas e instituições que as teorias comunitaristas, para ele, não parecem possuir. Sumariamente, as teorias comunitaristas trabalham com uma certa “reprodução” de uma coletividade social fechada, que os sujeitos tomam como “parâmetro” para o agir. Assim, se os comunitaristas devem estabelecer um vínculo reflexivo de solidariedade entre indivíduos de acordo com uma comunidade de valores pré-determinada, Honneth, por outro lado, está pensando em uma forma de pertencimento de acordo com uma ligação mais “participativa” entre os indivíduos. Como vimos, o exercício dessa liberdade, para Honneth, não é um componente externo aos indivíduos, mas práticas de realização concretas que partem das formas institucionais presentes na realidade objetiva. Assim, para Honneth, a liberdade social condiciona os sujeitos a um pertencimento social que não é meramente reflexivo, que não realiza uma comparação com uma moral universal ou com valores comunitários específicos, mas que faz parte intrinsecamente das próprias relações entre sujeitos.

Portanto, se a teoria de Honneth procura evitar dessa forma sua relação a uma teoria comunitarista – por não pré-determinar conteúdos valorativos para a ação social –, por outro lado pretende também se distanciar das teorias liberais (procedimentalistas). Em relação a isso,

Honneth volta à declaração de que tais teorias negligenciam os conteúdos objetivos para fundamentação do que é justo. Para ele, a partir de Hegel,

uma vez que as teorias procedimentalistas empregam um conceito de liberdade individual em que se pensa a própria subjetividade, mas não sua realidade externa, elas podem se limitar, na determinação da justiça, a especificar um processo reflexivo sem considerar as condições correspondentes na realidade institucional da sociedade (HONNETH, 2015, p. 106).

A fim de se evitar isso, para Honneth, deve-se delinear suficientemente a “objetividade da liberdade reflexiva”, a fim de permitir a observação “sobre as práticas e instituições comunicativas que, tomadas em conjunto, definem as condições da justiça social” (HONNETH, 2015, p. 106). Consequentemente, para Honneth, como garantia à liberdade individual, só resta a possibilidade de incorporar ao modelo reflexivo as práticas e instituições sociais; somente assim, pode-se estabelecer os contornos de um ordenamento social justo (HONNETH, 2015, p. 107).

Honneth persiste de que há nas teorias liberais procedimentalistas uma tendência para a fundamentação de princípios de justiça tão vazios de conteúdos da realidade objetiva que estariam sob o risco de causar efeitos prejudiciais ao social, tamanha sua inadequação com suas necessidades reais. No entanto, a crítica de Honneth parece muito radical, no sentido de ler de maneira rasa pressupostos sobre o social que estão presentes nessas teorias – como procuramos demonstrar anteriormente numa matização com momentos presentes nas obras de Rawls.

Como vimos, certas generalizações feitas por Honneth deixam de lado diversas particularidades que indicam nessas teorias, de maneiras diferentes, apreensões do social que consideram os sujeitos profundamente enraizados em laços, relações e instituições sociais. Não poderia ser diferente, afinal suas teorias são formuladas justamente para dar conta dos problemas modernos dessas vivências em sociedade. Talvez se as considerações que Honneth pontua fossem especificadas dessa forma, sem exagerar nas afirmações sobre um “esvaziamento” do social, mas para com uma não “suficiente” consideração do social, de acordo como ele imagina, sua crítica poderia ser melhor colocada.

Ainda, é necessário expressar mais claramente como essa “pertença”, indicada por Honneth, pode não recair em argumentos teleológicos fortes como o dos comunitaristas, isto é, que não recorra a uma predeterminação ou compreensão rígida dessas instituições. Seguindo a

mesma linha das indicações de textos anteriores – inclusive de argumentos já apresentados em *O direito da liberdade* – Honneth deve declarar a *natureza* aberta ao contexto das instituições sociais.

Hegel não pode admitir qualquer instituição como componente de seu conceito de liberdade; na verdade, tem de se limitar a estruturas institucionais nas quais são fixadas as relações de reconhecimento, que possibilitam uma forma duradoura de realização recíproca de objetivos individuais (HONNETH, 2015, p. 102).

Assim, na compreensão de Honneth, as instituições possuem uma estrutura intersubjetiva, que proporcionam normativamente “modelos sociais de realização recíproca” que “devem constituir formas cristalizadas ao reconhecimento recíproco” (HONNETH, 2015, p. 102). Por meio da atuação em práticas sociais, sob as formas do reconhecimento, os sujeitos “mantêm e reproduzem ativamente as instituições que garantam a liberdade” (HONNETH, 2015, p. 114), podendo colocá-las à prova “à luz de suas próprias intenções e convicções, testá-las e, se for o caso, abandoná-las” (HONNETH, 2015, p. 117). Em síntese, podemos dizer que

se objeção individual e realidade institucional são pensadas como relacionadas entre si de modo que são as instituições éticas que possibilitam uma autonomia individual, cuja atividade pode então, por sua vez, conduzir a uma revisão dessas instituições, então já não haverá, no movimento espiral que assim se apresenta, ponto de repouso que deva consistir um sistema solidificado de instituições éticas (HONNETH, 2015, p. 118).

Como vimos anteriormente, nem mesmo as formas do reconhecimento são fixas. Elas são mutáveis historicamente. Com isso Honneth abre caminho para sua crítica e revisão. É compreensível que as formas de reconhecimento se formem e se realizem nas instituições concretas, e que estas estão em constante revisão. Mas não fica claro o quanto essas revisões podem impactar, e em que grau, na transformação das formas do reconhecimento, até mesmo porque as estruturas do reconhecimento que se realizam na objetividade concreta também são critério de realização da mesma realidade.⁷⁷ Essa “reconstrução” cíclica da teoria de Honneth

⁷⁷ Parece que nas entrelinhas de *O direito da liberdade* Honneth quer acertar contas com sua teoria do reconhecimento. Numa tentativa não muito empenhada de “institucionalizar” as formas de reconhecimento, ele tenta se afastar da “filosofia antropológica” presente em seus trabalhos da década de 1990.

não consegue responder claramente sobre a sua pretensão revisionista das práticas e instituições e, conseqüentemente, das formas do reconhecimento que derivam daquelas. Além disso, um não esclarecimento de como ocorre esse *procedimento* de revisão deixa a teoria de Honneth oca de um método político. Mesmo em *Luta por reconhecimento*, obra em que evidencia o modo de operação do conflito, ele não indica muito bem o modo de proceder daquelas pessoas que ao sentir o desprezo pela contraparte se colocam em luta para retomar o reconhecimento perdido. Claro que a luta pelo reconhecimento não é exatamente o correspondente do método reconstrutivo de agora. Porém, se em ambos os casos o intuito de Honneth é demonstrar o passo em que a sociedade se modifica a partir de seus conteúdos concretos, então ao menos nesse ponto esses dois métodos podem estabelecer uma relação, e também pecar na falta de uma maior explicação do “político”.

O que poderia ser dito é que, tanto em um quanto no outro, se há mesmo um “déficit político” (MELO; WERLE, 2013), sua preocupação vai menos no sentido de propor uma interpretação sobre o modo de proceder frente aos problemas evidenciados da base social do que com o ponto de partida social do desprezo. Para ele, o modo de resolução do conflito (ou como deve acontecer a “reconstrução normativa” nas práticas reais) pode vir de diversas formas.⁷⁸ Pode ser, por exemplo, deliberativo, desde que não desconsidere o conteúdo que as pessoas podem trazer para a deliberação e resolução dos conflitos, e que não recaia em outros problemas que podem limitar a plena realização dessas práticas: como a centralização do Estado ou a adoção de um modelo meramente distributivo, que estabelece os bens materiais fundamentalmente como fonte de toda luta pela justiça. Os processos deliberativos dependeriam, portanto, de um reconhecimento já pré-estabelecido de integração dos sujeitos (HONNETH, 2015, p. 112-113).

Mais uma vez, nos valem do estudo de Zurn para uma síntese dessa discussão:

(...) de acordo com Hegel e Honneth, primeiro deve haver uma ordem social real, mais ou menos justa, que permita a liberdade antes que os sujeitos possam participar de qualquer procedimento de legitimação à distância, como o contrato social ideal, a noção abstrata de perfeição pessoal ou o procedimentalismo democrático. O significado de justiça deve então ser derivado da investigação de relações sociais reais (ZURN, 2015, p. 164).

⁷⁸ Claro que esse direcionamento “social” de sua teoria não signifique que se deva prescindir de uma teoria política. Esse é um campo que permanece notavelmente insuficiente, se não ausente, em Honneth.

A partir dessa explanação, podemos dizer que, com Hegel, Honneth entende a ideia de liberdade social enquanto experiências sociais que se desenvolvem numa “camada precedente” que é anterior a qualquer formulação teórica (HONNETH, 2015, p. 115-116).⁷⁹ Também vale retomar a indicação de que mesmo que algumas práticas de reconhecimento possam ser ideológicas, ou existam práticas que vão na contramão ao reconhecimento recíproco, ainda existe uma base social intersubjetiva de “reconhecimento primário”⁸⁰ sob a qual todo indivíduo depende a partir do momento que é inserido – quando nasce – em contextos sociais. Essas duas indicações (do conteúdo “pré-científico” e do “reconhecimento primário”) ainda que retratem questões diferentes, estão relacionadas com o argumento de uma maior consideração do social que Honneth espera daquelas teorias, no nível normativo.

Seja nessa maior apreensão do social em um nível “pré-teórico” ou de uma consideração maior do social na fundamentação dos princípios normativos da justiça, Honneth acredita responder de maneira mais satisfatória às principais questões do debate liberal-comunitarista. Por um lado, ele tenta evitar uma predeterminação dos contextos sociais e de uma apreensão rígida desses contextos para se pensar a justiça, por outro, ele reclama certa consideração particular do social, segundo ele, necessária para que não ocorra um “esvaziamento” de certas questões (como a vulnerabilidade) que devem ser consideradas para uma abordagem efetiva sobre a justiça.

Podemos perceber que a cisma de Honneth é tentar apresentar um ponto de equilíbrio do quanto, e como, o social deve ser considerado por uma teoria da justiça. No entanto, ele próprio não parece apresentar uma teoria da justiça de fato que dê conta de incluir essa tarefa. Assim, se podemos dizer que Honneth não possui uma teoria da justiça bem fundamentada, menos, apesar de importantes considerações, essas abordagens podem apresentar uma alternativa suficiente para o debate.

2.4. Considerações finais do capítulo

Com base em *O direito da liberdade*, podemos retomar o ponto que já havíamos evidenciado nos primeiros escritos de Honneth, na década de 1990, ao perceber o estabelecimento da primazia normativa do direito sobre a busca ontológica pelo bem, isto é,

⁷⁹ Nesse mesmo sentido parece convergir às menções sobre uma práxis pré-científica que Honneth apresenta, como mencionamos já anteriormente, no escrito “La dinámica social del desprecio” (2009c).

⁸⁰ Conferir os dois escritos de Axel Honneth: *Reificação* (2018) e “Invisibility. On the Epistemology of ‘Recognition’” (2001), nos quais o autor discute a ideia de um “reconhecimento primário”.

que deve existir um termo de garantia ao tratamento igual na realização da liberdade individual. No escrito mais recente podemos perceber que Honneth toma agora em consideração a defesa normativa do “bem” sobre o “justo” – que ele já indicava ao longo de seus escritos. Para ele, o justo é vazio por si mesmo, devendo a um ancoramento social, em consideração com as práticas sociais que se cristalizam em instituições, que o fará ser preenchido com valores que guiarão os sujeitos em cada contexto social.

Por isso, os princípios da justiça devem estar alinhados, para Honneth, a um ordenamento institucional, que estabelece via uma interação intersubjetiva, o pertencimento a esferas garantidoras da autonomia individual. Nas sociedades modernas, o que significa o “justo” é a satisfação a um “padrão que concederá aos sujeitos, em igual medida, a oportunidade de participar em instituições de reconhecimento” (HONNETH, 2015, p. 117), que são apresentadas pelas próprias práticas reais ancoradas no social, e não derivam de princípios formais anteriores sobre o que é justo. Em outras palavras, podemos dizer que

de acordo com essa concepção, o pensamento político deveria começar com a realidade institucional da sociedade realmente existente, elucidar os valores básicos subjacentes que servem como cola integradora dessas instituições, demonstrar que essas instituições são elas mesmas legítimas na medida em que facilitam plenamente esses valores, e, assim, contribuir para uma crítica das instituições existentes quando elas incorporam e facilitam insuficiente ou imperfeitamente esses valores. Em suma, em vez de abordar a sociedade existente com valores que são filosoficamente justificados independentemente da realidade existente, a teoria política deve ser imanentemente construída a partir dos valores reais que integram uma dada sociedade (ZURN, 2015, 19).

Como vimos até aqui, a argumentação presente em *O direito da liberdade*, apesar das diferentes abordagens que seguem ao trabalho de Axel Honneth desde *Luta por reconhecimento*, mantém, num certo sentido, um mesmo enfoque no social. Podemos observar já em 1992 uma formulação que se manteria em seu substrato até os escritos mais recentes: o que Honneth tem em mente desde o princípio é a fundamentação de uma “teoria crítica da sociedade na qual os processos de mudança social devem ser explicados com referências às pretensões normativas estruturalmente inscritas nas relações de reconhecimento recíproco” (HONNETH, 2009a, p. 24). Por isso, apesar do uso de categorias distintas que possam ser evidenciadas ao longo dos dezenove anos que separam essas duas grandes obras de Honneth, na conceituação da liberdade social ou do reconhecimento mútuo, o seu objetivo permanece

consideravelmente o mesmo: demonstrar que os conteúdos que guiarão o que se entende por justo e as práticas de tratamento dos problemas que possam surgir da reprodução social não podem estar desancorados da realidade histórica – ainda que essa abordagem histórica ganhe ênfase a partir dos anos 2000. Como consequência, a teoria que pode guiar a resolução desses problemas não pode vir de cima para baixo, de maneira “abstráida” dos contextos sociais concretos – repletos de uma pluralidade de práticas e valores próprios. Mas deve atentar às instituições e práticas sociais que delineiam esses contextos. Para Honneth, nessas relações sociais os indivíduos de cada contexto se reconhecem entre si em suas capacidades, valores e respeito próprios, com o fim da plena realização de suas liberdades.

Nos escritos da década de 1990, Honneth demonstra esse enfoque social em uma antropologia filosófica, em que o objetivo é evidenciar a necessidade antropológica do reconhecimento para a garantia do *télos* da liberdade. Ainda que as formas de reconhecimento possam se modificar ao longo da história, como é possível verificar na transição para a modernidade, o reconhecimento enquanto categoria ontológica do ser humano está presente em todas as épocas. Nesse primeiro momento, portanto, a delimitação “formal” do conceito de “eticidade” tem destaque na teoria de Honneth.

Na década seguinte uma nova abordagem metodológica começa a se manifestar em seus escritos. Ele caminha para uma consideração mais atenta de como a “eticidade” pode possibilitar, transformar e, ao mesmo tempo, ciclicamente, ser garantida por aquelas formas de reconhecimento. Honneth passa a dar mais atenção, assim, ao papel institucional e das práticas sociais que permeiam o caminho do reconhecimento. No entanto, esse percurso só chega a seu ponto culminante na obra de 2011, quando uma reconstrução histórica é realizada a fim de evidenciar o processo constante de transformação das instituições no intuito de garantir a realização da autonomia individual. Como Honneth coloca em uma entrevista de 2011: “o impulso antropológico que impulsionou meu trabalho anterior retraiu-se para uma 'gramatologia' mais imanente das ordens de reconhecimento modernas, como Hegel procurou cumprir” (HONNETH; WILLIG, 2012, p. 148).

Olhando esse caminho pelo ponto de vista de abordagens sobre a justiça, podemos entender como Honneth, nos primeiros anos de 1990, ao conceituar sobre os pontos intermediários que tanto liberais quanto comunitaristas poderiam aceitar para delimitação dos princípios da justiça, chega a uma ideia de “eticidade” que é minimamente abrangente, sendo capaz de deixar a pluralidade social das sociedades modernas se manifestar livremente em incontáveis possibilidades concretas pela via normativa de formas de relações intersubjetivas pelo reconhecimento. As diferentes formas de reconhecimento podem delimitar, mas sem pré-

determinar, os conteúdos dessas realizações concretas. Da mesma forma, elas delimitam pela via dos diferentes tipos de relações que podem ser minimamente comprovadas antropologicamente a fim de não recair numa teoria exterior aos contextos reais, que pretenda ser aplicada de fora para dentro.

No segundo momento Honneth objetiva abordar os processos, práticas e instituições sociais que devem ser considerados para formulação dos princípios da justiça, no objetivo de garantir a realização da autonomia. Sob a luz do “espírito objetivo” hegeliano, Honneth procura demonstrar como as relações de reconhecimento são pertencentes ao social nas formas institucionais e por isso podem ser compartilhadas pelos sujeitos – sem recorrer a uma universalização abstrata nem em uma determinação contextual rígida. A liberdade individual, portanto, está ancorada num determinado tipo de pertencimento ético, que não pré-determina os conteúdos de manifestação social, mas circunscreve intersubjetivamente os indivíduos em práticas e instituições sociais. Assim, do primeiro esboço em 2001, para sua conclusão em 2011, a nova proposta de Honneth conduz para uma “eticidade das instituições dadas” (HONNETH, 2015, p. 27), como abordagem da justiça que desenvolve a formulação de seus princípios de acordo com as práticas imanentes a cada realidade, em conformidade com formas de relações intersubjetivas que integram seus indivíduos em vínculos recíprocos de reconhecimento.

Como mencionamos antes, essas abordagens não parecem indicar uma teoria da justiça num sentido forte que possa ser considerada como alternativa ao debate liberal-comunitarista. Na melhor das hipóteses, Honneth apresenta considerações sobre aspectos normativos e sobre as relações sociais que aquelas teorias deveriam prestar atenção, a fim de evitarem formulações que compreendam limitada ou inadequadamente as práticas e instituições comunicativas que “definem as condições da justiça social” (HONNETH, 2015, p. 106). Para Honneth, somente incorporando tais compreensões das relações sociais de maneira adequada pode-se estabelecer os contornos de um ordenamento social justo (HONNETH, 2015, p. 107).

Essa atenção à uma apreensão maior do social é o argumento que acompanha Honneth desde as críticas a um “déficit sociológico” indicado por ele à diversas teorias críticas em *Crítica do Poder*. Dessa última obra, no entanto, talvez teria sido oportuno se Honneth tivesse continuado também no desenvolvimento de uma crítica das relações de poder – que é para onde se dirigiu o próximo autor aqui em questão: Rainer Forst.

As considerações que acompanhamos ao longo de pelo menos dezenove anos dos escritos de Honneth são momentos determinantes de sua elaboração de um projeto teórico que em grande medida também procurou responder aos problemas da justiça moderna. Dessa maneira,

é inegável a contribuição que a controvérsia gerada a partir de *Uma teoria da justiça*, de Rawls, tem para os trabalhos de Axel Honneth.

3. RAINER FORST – A DEFESA DE UM ENFOQUE “POLÍTICO” PARA A JUSTIÇA

Se o caminho de Axel Honneth para elaboração de suas abordagens da justiça perpassa a discussão em torno do debate liberal-comunitarista de maneira menos direta, em meio a diversas outras controvérsias que envolvem sua obra, o mesmo já não se observa com a teoria de Rainer Forst. Desde a primeira publicação de sua tese de doutorado, em 1994, seu principal objetivo foi reconstruir detalhadamente os polos daquele debate. Ao longo dos anos, sua teoria continuou a responder, de uma forma ou de outra, aos problemas que estiveram presentes nesse âmbito desde a década de 1990. Nosso objetivo agora, portanto, é demonstrar na trajetória de Forst o caminho que também o liga ao debate entre liberais e comunitaristas.

Em primeiro lugar estudaremos como Forst, a partir de quatro eixos temáticos, em *Contextos da justiça* (2010), subdivide as principais questões que permeiam aquele debate, para depois repensá-las de maneira conjunta enquanto diagnóstico crítico do mesmo. Dessa maneira, assim como Honneth, ele pretende apresentar uma proposta que possa responder aos principais problemas da justiça contemporânea (3.1). Em seguida, ao analisar escritos selecionados, que compõem sua obra até 2011, demonstraremos a continuidade de suas elaborações teóricas como refinamento de suas respostas ao debate, com um peso maior na construção crítica do princípio de justificação e de uma crítica das relações de poder. Nesse segundo momento, trabalharemos principalmente os escritos de duas coletâneas que norteiam suas produções desses anos, a saber: *O direito à justificação* (2012) e *Justificação e crítica* (2018) (3.2). Em um terceiro momento, retomaremos as discussões dos períodos abordados anteriormente demonstrando as principais considerações que Forst apresenta em relação ao trabalho de John Rawls. Nessa seção, procuraremos demonstrar como Forst simultaneamente enquanto leitor, interlocutor e crítico do filósofo estadunidense, não pode dele prescindir para o desenvolvimento de sua própria teoria (3.3). Por fim, faremos um panorama sintético do que foi discutido ao longo dessas seções (3.4).

3.1. Os “Contextos da justiça”

Em seu livro *Contextos da justiça* (2010), publicado pela primeira vez em 1994⁸¹, Rainer Forst analisa a controvérsia entre liberais e comunitaristas, presente no campo da teoria política contemporânea, a fim de poder esclarecer “os conceitos fundamentais” que cercam esse debate para uma teoria da justiça (FORST, 2010, p. 9). O trabalho de Forst procura apreender

⁸¹ Edição revista da tese de doutorado defendida entre 1992 e 1993.

criticamente as contribuições que os diversos autores que compõem a discussão podem oferecer para pensar a justiça nas sociedades modernas. O principal aspecto dessa crítica é investigar a controvérsia a partir de uma perspectiva conceitual que leve em consideração os seus diversos âmbitos de discussão. Assim, a fim de evitar homogeneizações que limitam as compreensões particulares de cada autor ou que limitam os contextos conceituais do debate, Forst propõe uma compreensão em quatro eixos de análise.

Para Forst, esses quatro âmbitos da discussão devem ser diferenciados analiticamente para, em seguida, serem reunidos sob uma nova perspectiva a fim de apresentarem uma proposta de teoria da justiça que não seja “indiferente” aos contextos sociais concretos, mas que também não delimite uma importância “exagerada” a esses contextos. A perspectiva adotada por Rainer Forst distingue as questões do debate em “contextos da justiça”, de acordo com os planos da “ética”, do “direito”, da “política” e da “moral”. Os problemas que podem ser distinguidos nessa divisão heurística, apresentam uma nova perspectiva para apreensão do debate, tornando possível compreender de forma mais atenta cada âmbito segundo o qual as discussões sobre a justiça se referem. Dessa maneira, ao investigar os “contextos” separadamente, e, depois, novamente interrelacionados, Forst pretende demonstrar “(...) a compatibilidade dos direitos individuais com o bem da comunidade, da universalidade política com a diferença ética, do universalismo moral com o contextualismo”, sem que para isso sejam realizadas oposições que não correspondam à realidade (FORST, 2010, p. 13). Por fim, “a estrutura básica da sociedade pode ser considerada justa (ou justificada) à medida que é ‘justa’ para as pessoas em todas essas dimensões” (FORST, 2010, p. 13).

A partir desse programa, acompanharemos as discussões que Forst realiza entre os autores desse debate de acordo com os seguintes temas: a crítica da concepção de um conceito atomista de pessoa – o que poderá nos revelar o contexto “ético” da justiça (3.1.1); as críticas sobre a pretensão de neutralidade dos princípios de justiça – que se referem ao contexto do “direito” (3.1.2); as discussões em torno de uma integração “ética” enquanto comunidade política – referentes ao contexto “político” (3.1.3); e as críticas referentes às teorias morais universalistas – em respeito ao contexto “moral” (3.1.4). Veremos como cada um desses contextos também se referem a quatro tipos diferentes de pessoas, de comunidade e de autonomia, que devem ser considerados sem reduzi-los uns aos outros para se pensar a justiça moderna.

3.1.1. O contexto “ético”

Tão logo a teoria de John Rawls é recebida em sua magnitude sobretudo pelos círculos de discussões anglo-saxões, uma das primeiras questões que seguem dela diz respeito à crítica de uma interpretação atomista da pessoa humana, isto é, uma ideia de pessoa que é acusada de se encontrar “desvinculada” de contextos sociais concretos para tratamento da justiça. De modo geral, as críticas à compreensão liberal de pessoa partem do pressuposto de que por ser um “produto abstrato artificial de uma teoria que se empenha na defesa dos direitos individuais”, essa compreensão “coloca o indivíduo autônomo como seu cerne normativo” (FORST, 2010, p. 15), e, dessa maneira, coloca os direitos acima das pessoas enquanto uma fonte de interpretação da natureza do ser humano.

Como vimos anteriormente, com Axel Honneth, Forst também apresenta a discussão em torno desse problema ao entender as críticas que Michael Sandel direciona à teoria de Rawls. De maneira mais detalhada que Honneth, porém, Forst desenvolve a argumentação de Sandel em discussão com contra-argumentos que podem ser deduzidos da teoria de Rawls. Para Forst, a chave para a compreensão dos passos de Sandel está naquela diferenciação entre ontologia e normatividade que já discutimos com Honneth. Para Sandel, a teoria de Rawls parece se basear numa compreensão de ser humano que concebe cada indivíduo enquanto um ser racional desvinculado das relações concretas com os demais. Dessa forma, Sandel entende que para Rawls a comunidade não é parte da formação constitutiva do indivíduo, mas só pode ser uma preferência posterior à sua formação inicial. Sandel argumenta que se a constituição do eu é tão intrinsecamente vinculada a natureza humana, parece ser impossível pensar numa universalidade de direitos que a relativize sob, por exemplo, a escolha racional dos fins individuais. No entanto, considerar um vínculo natural anterior da pessoa perante seus fins e, dessa maneira, preconcebê-la enquanto portadora de um valor ético, de maneira ontológica, vai na contramão de uma busca por princípios que regem a justiça nas plurais sociedades modernas.

Por conseguinte, Forst (2010, p. 19) deve concordar que falta em Sandel uma estrutura universal que escape à uma primazia objetiva do bem sobre o direito. Em consonância com o que vimos em Honneth, Forst também deve concordar que uma primazia da constituição do “eu” sobre seus fins individuais só pode vir, portanto, de maneira normativa, mas nunca ontológica – se o que tem em vista é a garantia da liberdade individual de maneira igualitária e universal.

A partir dessa diferenciação, Forst demonstra a compreensão equivocada que Sandel atribui ao conceito de pessoa rawlsiano. Sandel atribui à sua concepção ontológica de

constituição do “eu” uma posição tão radical que torna inviável a compreensão de uma estrutura normativa da liberdade dos sujeitos de direito. Assim, ele “perde de vista que o conceito de pessoa como ‘portadora de direitos’ (...) está situado num plano mais abstrato do que o conceito de eu que ele discute” (FORST, 2010, p. 40). Para Forst, “as normas e princípios válidos universalmente, diferentemente dos valores éticos e concepções do bem, devem ser justificados *universalmente*, sem recorrer a concepções particulares do bem” (FORST, 2010, p. 41).

Assim, ao conceber uma “comunidade constitutiva do eu”, de uma maneira tão radicalmente enraizada na essência do ser humano, a tese de Sandel parece desconsiderar as diferenças entre os diversos tipos de comunidade que existem simultaneamente. Não percebe que essas comunidades interiores possuem “infraestruturas normativas” completamente diferentes entre si, assim como, também são diferentes os papéis e obrigações dos indivíduos em cada uma delas (FORST, 2010, p. 31). Faltaria a Sandel, de acordo com Forst, “um olhar diferenciado sobre as diversas formas de comunidades às quais as pessoas pertencem, sobre as normas e valores diversos por meio dos quais essas comunidades são integradas e sobre a questão acerca do quanto a identidade dos sujeitos é afetada por isso” (FORST, 2010, p. 32).

Desse pressuposto, Forst chega a uma distinção entre os conceitos de “pessoa ética” e “pessoa de direito”, a fim de demonstrar que “a justificação das normas jurídicas não se apoia num determinado conceito de autonomia pessoal como se fosse um ‘ideal’ ético de vida autodeterminada” (FORST, 2010, p. 277). Forst observa que os valores éticos “valem para os sujeitos diante do pano de fundo de sua identidade, [e] devem poder ser aceitos como valores próprios”; enquanto isso, “as normas jurídicas erguem uma pretensão de universalidade obrigatória e, com isso, devem se aplicar em razões universalmente justificáveis, e não em determinados valores” (FORST, 2010, p. 278). Somente nessa separação torna-se possível coexistir uma pluralidade de comunidades éticas no interior de uma sociedade, na qual o direito, devendo ser eticamente “neutro” em seu “modo de validação”, isto é, justificado⁸² nos termos da *razão prática* comunicativa, funciona como uma “*capa protetora* da identidade ética” (FORST, 2010, p. 278). Dessa forma, as identidades éticas podem ser respeitadas de maneira recíproca e universal.

Ainda aqui é possível diferenciar o conceito de “pessoa moral” que, para Forst, não “interfere substancialmente na determinação do que é o bem para os seres humanos” (2010, p.

⁸² O conceito de “justificação” aparece em diversos momentos na tese de Forst, a princípio, ainda sem uma explicação mais detalhada. No entanto, vai adquirindo maior importância ao longo da argumentação. Acompanhando o percurso do autor, voltaremos a ele diversas vezes durante nossa explanação, e, sobretudo, na seção 3.2.

35). Para ele, a pessoa moral é compreendida de modo formal, cujo principal elemento que a constitui é o fundamento da autonomia individual. Assim, Forst pode dizer que todo ser humano dotado de razão deve contar com o uso livre e igual de sua autonomia, enquanto condição moral de “ordem mais elevada” do ser humano (FORST, 2010, p. 35). No entanto, continua Forst, essa autonomia racional pode ser distinguida de uma teoria da escolha racional quando é apresentada sob um conceito de “razoabilidade”, que subordina a razão a um interesse moral pela cooperação social. Essa cooperação está incluída no conceito do “véu de ignorância” (Rawls), que estabelece um acordo mútuo sob princípios de justiça que todos podem aceitar, uma vez que nenhuma das partes pode saber sua situação social durante a elaboração do acordo na “posição original”.

Por fim, essa diferenciação estabelece também uma concepção de “pessoa política”, uma vez que o funcionamento desse acordo cooperativo está ligado a uma pertença cidadã em um aparato social igualitário, no qual os princípios da justiça “se referem à identidade ‘política’, ‘pública’ ou ‘institucional’ das pessoas” (FORST, 2010, p. 37). Dessa maneira, Rawls pode fundamentar sua teoria de maneira não abstrata em uma realidade concreta – por exemplo, caracteristicamente democrática.⁸³

A fim de resumir os resultados que Forst discute a respeito da crítica a um suposto “eu atomista” das concepções liberais, temos que: primeiro deve-se compreender que questões ontológicas têm dificuldade de se comprovarem enquanto princípios da justiça nas sociedades modernas, e dessa maneira somente conceituações normativas possuem uma capacidade avaliativa e explanatória mais eficaz a esse respeito; em segundo lugar, devem ser evidenciados e separados os diferentes tipos de pessoa e comunidade que estão em discussão; em terceiro lugar, uma vez feita essa distinção, Forst pode defender que o conceito de “pessoa liberal” – mais especificamente, o conceito de pessoa rawlsiano –, a princípio procura separar questões de autorrealização pessoal (da pessoa ética) de questões de garantias à liberdade de ação (da pessoa jurídica). Assim, um contexto jurídico universal de garantia às liberdades individuais parece poder ser desprendido de uma determinação ética específica.

No entanto, esse vínculo do direito, como vimos acima, depende de uma certa forma particular, a um modo de proceder (vinculado à “pessoa política”) que depende de uma “comunidade” democrática. Essa consideração parece contradizer à separação entre a pessoa

⁸³ Forst procura demonstrar que essa resposta não metafísica está presente em Rawls desde 1971, como procuramos demonstrar também numa matização referente às críticas de Honneth. Mas sabemos que o próprio Rawls só foi defender essa tese explicitamente enquanto resposta aos seus críticos somente em 1985 (com “Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica”).

ética e a pessoa do direito. Como vimos, Forst argumenta que essa contextualização está ligada ao conceito de “pessoa moral”, sob a aceitação racional e razoável do acordo comum, e, dessa maneira, pode evitar uma alegação ética substantiva à “pertença moral”, na comunidade geral de todos os seres humanos. Para Rawls, o “Estado não é uma comunidade ética do bem” (FORST, 2010, p. 39). Mesmo assim, essa explicação ainda não parece muito convincente apenas nessa resposta a Sandel. Portanto, é necessário saber se esse contexto prescinde realmente em seu cerne de algum tipo ideal de bem comum, por mais “neutro” que de início possa se apresentar.

3.1.2. O contexto “jurídico”

A segunda questão analisada por Forst trata justamente dessa pretensão de neutralidade do direito frente às questões éticas. Forst analisa as críticas comunitaristas que interpretam a noção de justiça liberal como possuínte de uma concepção ética de vida boa no interior de sua abordagem, impedindo-a de ser neutra (como é proposto pela teoria). Tais teorias comunitaristas, cada uma a sua forma, questionam a possibilidade de “uma separação entre ética, direito e moral” e, por conseguinte, questionam também a possibilidade de uma neutralidade do direito que não recorra a uma concepção de bem particular (FORST, 2010, p. 67).

Para responder a essa questão, Forst retoma à discussão os principais valores liberais das democracias modernas. A liberdade individual, o constitucionalismo político e o pluralismo social formam, desde pelo menos o Iluminismo, sobretudo nas expressões da Revolução Francesa e Americana, a base legitimadora das diversas concepções liberais que são concebidas na modernidade mais recente. Forst compreende que cada um desses valores leva a tipos de argumentações diferentes que divergem quanto ao ponto fundamental de partida de cada teoria: enquanto as teorias que partem de uma fundamentação individualista percebem que os princípios do que é justo devem partir de uma garantia à liberdade negativa, as teorias procedimentais estão mais preocupadas com as normas que podem regular um consenso universal que estabeleça a justiça em uniformidade para todos; ainda por uma terceira via, modelos pluralistas defendem a tolerância a questões éticas divergentes que cada pessoa ou grupo pode assumir. Nessa tripartição em relação ao argumento principal de cada teoria, cada uma apresenta maneiras diferentes de pensar a neutralidade do direito frente ao pertencimento ético. Forst analisa assim cada uma delas a partir de autores como Ronald Dworkin (enquanto um exemplo do lado individualista), Bruce Ackerman e Charles Larmore (ambos representantes

de um modelo procedimental), e Thomas Nagel (com uma teoria liberal-pluralista).⁸⁴ Em cada um desses autores Forst empresta algum aspecto para poder formar ao final o seu próprio modelo de justificação – concepção que Forst vai tecendo ao longo de sua tese, e que acaba se tornando o conceito principal de seus trabalhos. Seguindo suas indicações podemos apresentar sucintamente cada uma daquelas concepções liberais da maneira a seguir.

Começando pela teoria de Dworkin, Forst entende que a pretensão de neutralidade daquele se realiza via uma seguridade jurídica, isto é, de modo que cada indivíduo poderia assegurar sua autonomia individual e viver de maneira autodeterminada segundo um princípio de neutralidade (do Estado). Dessa forma, todos que estiverem sob o alcance do direito possuem tratamento igual. Conseqüentemente, o direito deve ser neutro frente às autodeterminações particulares de cada indivíduo (em referência a suas atribuições éticas).

Por um caminho um tanto diferente Bruce Ackerman entende o princípio liberal de neutralidade frente ao bem enquanto uma constituição dos contextos políticos, na forma de uma justificação universal das normas que definem essa “neutralidade”. Essa forma procedimentalista de enxergar a neutralidade não aposta no poder do Estado (via direito) enquanto sua garantia, mas no acordo racional, em que cada integrante das práticas discursivas pode oferecer boas razões que devem valer universalmente sem contradição com as razões divergentes. Assim, todas as boas razões, sem uma relação de poder que as possam determinar, podem se apresentar em neutralidade umas às outras. Isto quer dizer, que cada indivíduo não precisa tomar para si os conteúdos éticos dos seus concidadãos, mas podem eles, reciprocamente, avaliar se esses conteúdos conferem boas razões quanto ao padrão racional de neutralidade. Ainda que pese a essa concepção, de acordo com Forst, não apresentar uma definição dos critérios que guiam a avaliação dessas boas razões.

A proposta teórica de Charles Larmore, enquanto alternativa ao modelo de Ackerman, concebe a justificação procedimental enquanto uma “norma universal do diálogo racional” (FORST, 2010, p. 50). Essa proposição deve recorrer a um padrão mínimo, que serve de base para os agentes justificadores poderem se referir de maneira compartilhada ao tratar de controvérsias entre valores particulares divergentes. Para Forst, esse acordo pode ser entendido enquanto um “reconhecimento moral das normas do diálogo racional e o respeito recíproco das pessoas como fins, em sentido kantiano, exigido pelo próprio diálogo” (FORST, 2010, p. 51).

⁸⁴ Ao longo do capítulo Forst também apresenta as contra-críticas de outros teóricos liberais como Joseph Raz, William Galston e Stephen Macedo. No entanto, suas concepções, assim como trabalhos posteriores de Ronald Dworkin, apresentam um certo tipo de “liberalismo ético”, que aceitam a crítica comunitarista de que também as teorias liberais são fundadas em certos argumentos éticos, mesmo que ainda procurem defender o princípio de neutralidade.

No entanto, Forst (2010, p. 51) alerta que tanto Larmore quanto Ackerman estão pensando seus modelos procedimentais enquanto uma “estratégia” de “desacordo razoável”, que é colocada em uso somente quando há divergência entre as “boas razões” dos participantes, mas não enquanto um processo universal que é realizado desde o princípio entre eles.

A proposta pluralista de Thomas Nagel apresenta nesse sentido um passo fundamental em solução desse problema. O que se faz necessário àquelas concepções anteriores é pensar as normas morais enquanto uma espécie de *superioridade* externa. O que está em jogo é a garantia de que as diversas opções éticas possam ser vividas particularmente, sem necessidade de justificação “pública” – uma vez que elas estejam de acordo com dois critérios: de “reciprocidade” e “universalidade”. De acordo com esses critérios, a justificação pública de algum conteúdo ético somente é necessária quando um indivíduo pretende promovê-lo enquanto validade moral universal, e dessa maneira esse conteúdo deve passar pela validade racional-moral de todos os outros concidadãos (esse é o princípio de reciprocidade). Enquanto essa pretensão não existir, os valores éticos podem ser vividos particularmente (de maneira “privada”), sem que nenhum valor ético específico seja imposto aquelas pessoas que dele não concordarem. Por outro lado, as normas que estabelecem os critérios da justificação pública também devem estar de acordo, em Nagel, ao princípio de “universalidade”. De acordo com esse princípio, as normas morais – que formam a base comum a todos os indivíduos – devem ser aceitas por todos, independentemente de suas opções particulares da vida ética. Assim,

por meio de um *limite de reciprocidade e universalidade*, poder-se-ia dizer, as pessoas são protegidas de serem forçadas a adotar modos de vida que não podem ser exigidos recíproca e universalmente; mas normas que não podem ser rejeitadas por tais razões devem ser aceitas – nisso reside o momento *deontológico* da ideia de justificação pública (FORST, 2010, p. 56).

Ao chegar nesse ponto, que estabelece dois critérios base que serão constitutivos de sua teoria, Forst retoma Rawls. Agora seu objetivo é demonstrar que os resultados obtidos daquelas teorias liberais estão presentes de certa maneira também nesse autor. Assim, pode-se extrair dele também uma explicação de como é possível a neutralidade do direito frente às diversas concepções de bem. De acordo com Forst, a teoria da justiça de Rawls se baseia pela ideia de “razoabilidade”, isto é, de que concepções distintas possam coexistir consensualmente, sem necessidade de uma se sobressair sobre as demais. Cada um pode entender como razoável que existam concepções de bem que divergem de suas crenças particulares, uma vez que entende

que as suas próprias convicções podem também não ser aceitas particularmente por outras pessoas – o que é chamado por “ônus do juízo” (FORST, 2010, p. 59) ou “limites do juízo” (RAWLS, 2000, p. 98). O critério de razoabilidade estabelece esse consenso universal entre as pretensões éticas diferentes entre os sujeitos – o que pode ser chamado também de “consenso sobreposto” (RAWLS, 2000, p. 180). Isso quer dizer também que a validade da justiça não parte de nenhuma dessas concepções particulares e que também não pode suprimir nenhuma delas. Os princípios do que é justo partem daquilo que todos podem tomar como *certo* de maneira recíproca e universal. Assim, em consonância com os dois critérios de Nagel (da reciprocidade e universalidade), Rawls pode conceber que as pessoas podem justificar *publicamente* suas concepções, de maneira razoável, a fim de que, também analisadas de maneira razoável pelas contrapartes, sob o uso da razão, essas concepções possam se tornam parte da base justificada moralmente por todos.

Ora, dirá Forst, essa explanação toda corresponde ao acordo hipotético que Rawls apresenta sob a “posição original” que busca fundamentar os princípios da justiça que podem ser pensados de maneira racional e razoável pelos acordantes. Assim, segundo Forst, pode-se aceitar “a primazia dos princípios da justiça” – semelhante a maneira que Rawls apresenta – e reconhecer “que diferença éticas entre pessoas não são uma razão para forçar os oponentes a adotar a sua própria concepção” (FORST, 2010, p. 59-60). Portanto, de acordo com essa argumentação, é possível pensar, e até necessário de que ocorra, uma neutralidade do direito frente às diversas concepções de bem – quando o intuito é estabelecer os princípios da justiça na modernidade.

Ao acompanhar essas contra-críticas, Forst alega que os “conceitos de neutralidade” das teorias liberais por ele discutido “podem ser vinculadas coerentemente quando a questão (...) sobre a justificação do princípio de neutralidade é respondida por meio da referência ao conceito de *razão prática* reivindicado nos conceitos de pessoa e de justificação ‘razoáveis’” (FORST, 2010, p. 89-90). Por conseguinte, o “*direito subjetivo à justificação*” corresponde “ao *princípio da razão prática* de que somente podem reivindicar validade universal aquelas normas justificadas recíproca e universalmente” (FORST, 2010, p. 107).

Ao retomar a possibilidade da tese liberal, sobretudo numa releitura de Rawls e Nagel, Forst pode apresentar uma concepção alternativa que, baseada na razão prática, escape de certas abstrações que ainda apareciam em seus predecessores liberais. Assim, a razão prática para Forst é a “capacidade de pessoas ‘razoáveis’ fornecerem ‘boas’ razões para normas (legitimadoras de ação) em cada um dos contextos apropriados” (FORST, 2010, p. 107). A razão prática aqui “é entendida num sentido não metafísico como uma razão *em* contextos

intersubjetivos” (FORST, 2010, p. 107).⁸⁵ Essa concepção possibilita a Forst a “fundamentação do princípio dos direitos subjetivos iguais”, que é similar ao primeiro princípio da justiça de Rawls (mas sem o “experimento mental da ‘posição original’”) (FORST, 2010, p. 107). Dessa maneira, os direitos básicos poderiam possuir um “cerne moral” sem recorrer a um pressuposto hipotético – que os impossibilitaria de poderem ser contestados universal e reciprocamente. A “pretensão moral sobre o direito não vem de fora, mas sim lhe é erguida a partir de dentro, a saber, por meio das reivindicações daqueles que, na defesa de sua ‘pessoa’ exigem razões recíprocas estritas no caso de uma violação de seus direitos” (FORST, 2010, p. 111), e, por conseguinte, fica justificado “inicialmente a exigência pela liberdade subjetiva ‘maior possível’ e ‘mais igual’” (FORST, 2010, p. 111-112).

Portanto, Forst afirma a possibilidade de derivar “consequências para uma teoria dos direitos subjetivos” (FORST, 2010, p. 105). De acordo com suas conclusões, parece estar assegurado na pessoa do direito “o reconhecimento igual de todas as pessoas sob leis universais”, que protege as identidades particulares (éticas) (FORST, 2010, p. 105). Além disso, tal pessoa do direito é “sensível em relação às reivindicações de identidades que, em função de suas diferenças, são, de fato, tratadas desigualmente pelas normas de tratamento igual de todas as pessoas” (FORST, 2010, p. 105). Uma vez que tais reivindicações sejam justificadas universal e reciprocamente, elas impõem ao direito que “assuma a perspectiva *particular* daqueles que, até agora, foram excluídos da universalidade” (FORST, 2010, p. 105).

Como vimos, os direitos subjetivos “são garantidos por normas que ‘não podem ser razoavelmente rejeitadas’, que correspondem aos critérios *estritos* da ‘reciprocidade’ e ‘universalidade’” (FORST, 2010, p. 105), isto é, “são direitos à autonomia pessoal nos limites de princípios justificados universalmente” (FORST, 2010, p. 106). Ainda que não sejam inatos, são “direitos morais da razão”, “no sentido de não serem razoavelmente contestáveis na medida em que as pessoas se reconhecem reciprocamente como autores e destinatários das normas a serem justificadas” (FORST, 2010, p. 106).

A partir desse momento Forst afirma poder formar uma primeira “imagem complexa dos ‘contextos da justiça’”, na qual a pessoa moral deve justificar recíproca e universalmente às demais pessoas, normas que pretendem ser de ação obrigatória a um contexto moral (FORST, 2010, p. 108). Tais normas devem ser traduzidas em “direitos humanos fundamentais”, que “fornecem o cerne abstrato do conceito de *pessoa de direito*”, e que somente são válidos no interior de uma comunidade jurídica (FORST, 2010, p. 108). Por fim, “como pessoa de direito,

⁸⁵ Essa é a “atualização” intersubjetiva que Forst atribui a razão prática kantiana. Voltaremos a isso na próxima seção.

ela é sujeito de um determinado direito institucionalizado, que é o de uma comunidade política. São sujeitos *destinatários* desse direito e como *cidadãos* são simultaneamente seus *autores*” (FORST, 2010, p. 108).

Como autores do direito, via procedimento de justificação moralmente fundado, surge a diferenciação da pessoa e da comunidade correspondentes ao contexto “político”. Na qualidade particular de suas vidas éticas, as pessoas são protegidas em suas diferenças, de maneira neutra, numa comunidade jurídica, enquanto portadora (*destinatária*) de direitos. No entanto, para essa última afirmação ser válida as mesmas pessoas devem também ser *autoras* desses direitos: “o discurso político de cidadãos autônomos que é a instância legítima que estabelece e modifica o direito” (FORST, 2010, p. 100). Assim, “o discurso político é o lugar onde essas reivindicações devem ser sustentadas por razões universais” (FORST, 2010, p. 100).

Indo mais na contramão dos argumentos comunitaristas, que se baseiam na pessoa “ética” (para usar os termos de Forst) como fonte constitutiva dos princípios da justiça, do que das teses liberais (com as quais há uma maior conformidade), Forst deve responder agora com essa nova separação que evidencia o contexto político, como deve ocorrer a coesão da autodeterminação democrática, da solidariedade, e do significado de ser um “cidadão” entre as pessoas da comunidade política. Veremos como sua proposta procedimental procura responder à forte pertença ética presente nas teorias comunitaristas, ao mesmo tempo que apresenta também ressalvas aos modelos liberais.

3.1.3. O contexto “político”

A próxima questão que surge, portanto, é entender como pode existir um contexto político de participação pública democrática, de maneira que valha solidariamente a todos os participantes enquanto atores políticos autônomos, em comunidades marcadas pela complexidade e pluralismo social. Por um lado, em consonância com as críticas anteriores ao atomismo e a primazia dos direitos individuais frente a pertença (teleológica), os comunitaristas destacam o enraizamento a uma unidade social com um conjunto de determinadas virtudes compartilhadas como integração social e política. Ao contrário, os liberais, também seguindo a linha que já discutimos anteriormente, mantêm suas argumentações na defesa do direito (“neutro”) enquanto protetor de liberdades subjetivas e da participação igual na comunidade política. No que concerne, portanto, a questão do “ethos da democracia” nas sociedades modernas, a seguir, acompanharemos Forst na observação de modelos de “integração e legitimação políticas” que correspondem a concepções diferentes de “cidadania”, de “espaços

públicos”, e “das condições e da função dos discursos públicos” (FORST, 2010, p. 117). A partir da análise desses modelos Forst acredita poder chegar a um modelo de “democracia deliberativa” (FORST, 2010, p. 117), segundo o qual “os planos da legitimação e da integração devem ser distintos” (FORST, 2010, p. 118).

Os modelos liberais são analisados por Forst a partir da tentativa – ou recusa – daqueles de “tradução política” dos “princípios liberais neutros”, que têm em vista “a fundamentação das normas protetoras da liberdade pessoal fundamental” (FORST, 2010, p. 118). Assim, Forst averigua as dificuldades de tais teorias, que tendem a aplicar “um critério muito estreito ao discurso da justificação política”, limitando o discurso político das questões “‘públicas’ e gerais num sentido *moralista* e fundado em princípios”, uma vez que tais teorias se valem da separação da ética e da moral para “defender a categoria da pessoa com direitos subjetivos iguais” (FORST, 2010, p. 118).

Do lado comunitarista os autores têm uma concepção semelhante entre si de que “uma comunidade política deve ser, no sentido forte, uma comunidade ética integrada culturalmente, de modo a possibilitar unidade social, autogoverno democrático e solidariedade” (FORST, 2010, p. 129). Nessas concepções, vigoram a tese de um “‘ethos’ de uma qualidade política comum entre cidadãos orientados para o bem comum” (FORST, 2010, p. 130), em que eles podem participar em conjunto das práticas sob as quais todos se identificam. Ora, conforme já vimos nas discussões anteriores, essa forma de conceber o contexto político, independente das particularidades teóricas de cada perspectiva e autor, leva a um enraizamento tão “forte” a um conjunto de exigências éticas (seja pela via de uma referência pré-política, seja pela via de uma referência universal criada de maneira participativa) que mais barram a realização da pluralidade democrática do que a propicia.

Em suma, Forst busca nesses modelos a possibilidade de defender uma teoria liberal do discurso público, fundamentada moralmente (de acordo com os princípios que Forst concluiu nas seções anteriores), sem *limitar* ou *concentrar* o contexto palco dessa interação. Por um lado, ele procura superar uma aparente convergência que as teorias liberais apresentam entre os princípios de justificação moral e a justificação de decisões políticas (FORST, 2010, p. 128), e por outro, escapar da “sobrecarga ética” (FORST, 2010, p. 136) comunitarista em relação a pertença numa comunidade política. Pensando além dessas teorias, Forst apresenta uma diferente compreensão que pretende superar as dicotomias daquela discussão em relação ao efetivo funcionamento da “integração política”, da “cidadania” e da “legitimação política”, nos contextos de interação política (FORST, 2010, p. 142).

Em primeiro lugar, para ele, a “integração” política deve ser tomada de maneira intersubjetiva (FORST, 2010, p. 143). Dessa maneira, se evita o lado liberal que procura universalizar moralmente os princípios da prática política, limitando assim, o seu desenvolvimento efetivo, e por outro lado, se evita também o forte enraizamento das teorias comunitaristas, seja concentrando eticamente os contextos políticos, seja na aceitação de um “bem comum unitário” próprio da realização política. Apreender o contexto político de forma intersubjetiva, ao contrário das concepções liberais e comunitaristas, é compreender a formação política em sua dimensão subjetiva e objetiva em simultaneidade, isto é, em uma “comunidade de cidadãos politicamente autônomos que a percebe como um ‘bem’ à medida que ela lhes oferece os pressupostos (institucionais e materiais) para todos poderem se compreender como membros dignos de valor” (FORST, 2010, p. 143).

Em segundo lugar, Forst quer apresentar também uma saída à controvérsia comunitarista em relação ao conceito de “cidadania”, que aceita determinados pressupostos substantivos de “virtudes políticas”, mas sem referência a conteúdos éticos. Esses pressupostos “políticos” defendem as virtudes “liberais” de “tolerância e equidade”, a serem desenvolvidas de maneira “dialógica” como “disposição para a cooperação e para a argumentação e o esforço de alcançar um consenso”, assumindo ainda, uma responsabilidade “comunitarista” pela comunidade (FORST, 2010, p. 143-144).

Por fim, para o entendimento da “legitimação política”, Forst defende uma posição de que aos discursos políticos deve ser confiado a “tarefa de trazer argumentos ‘particulares’ numa forma pública – que possibilite a argumentação, recusa ou aceitação” (FORST, 2010, p. 144). Assim, a legitimidade dos discursos políticos não viria de uma forma restrita (como a liberal), nem substancial (como a comunitarista), mas por uma “teoria da pluralidade de associações e formas democráticas que, em discursos políticos públicos institucionalizados e não institucionalizados, tratam argumentativamente as questões de legitimação que precisam de regulamentação numa sociedade complexa e pluralista” (FORST, 2010, p. 144).

A partir dessas diferenciações que escapam tanto dos principais argumentos liberais quanto dos comunitaristas, Forst pode prosseguir para uma teoria da “sociedade civil”, entendida enquanto “uma comunidade de comunidades sociais”, “na qual a ação política é mediada por uma pluralidade de associações e comunidades; na qual as pessoas, contudo, estão vinculadas como *cidadãos*” (FORST, 2010, p. 145). Segundo Forst, essa definição de “sociedade civil” “requer a legitimação deliberativa do direito em procedimentos de ‘justificação pública’ e uma forma de integração política que faça justiça tanto à pluralidade social quanto à necessidade de determinadas condições de realização da democracia

deliberativa” (FORST, 2010, p. 145).⁸⁶ Para estabelecer esse vínculo entre os procedimentos de legitimação pública e uma integração política via reconhecimento mútuo e responsabilidade cidadã, Forst defende a categoria de “esfera pública” (FORST, 2010, p. 152). No contexto da “esfera pública” é permitido ao cidadão justificar suas razões perante toda a comunidade, e assim, ela “tem de poder assumir em comum a responsabilidade pelas decisões políticas”, por dever incluir “todos como participantes de discursos e autores do direito” (FORST, 2010, p. 152).⁸⁷

Ao pensar esse modelo de democracia deliberativa Forst não pode deixar de fazer referência a compreensão de Jürgen Habermas sobre a “soberania popular” enquanto um “procedimento”. Uma teoria procedimental afirma, de acordo com um “princípio de justificação pública”, que os sujeitos de uma sociedade, por meio da cooperação⁸⁸, se utilizam de “razões relevantes para a regulação política”, a fim de que essas façam parte da “formação democrática da vontade”, de uma forma que todas as razões e “contra-razões” possíveis sejam consideradas durante o processo de justificação (FORST, 2010, p. 153). Dessa maneira, as normas são legítimas quando são o “resultado comum” de “processos deliberativos” realizados de maneira intersubjetiva e publicamente (FORST, 2010, p. 153).

Indo além da controvérsia em torno da questão da legitimidade política, a teoria deliberativa, argumenta Forst, não encontra sua fundamentação nem na “soma das vontades individuais e nem na ‘vontade geral’”, mas no processo de formação discursivo-argumentativa e deliberativa de uma decisão política fundamentada universalmente, contudo sempre provisória e passível de revisão” (FORST, 2010, p. 154). Semelhante teoria permite, por um lado, uma ampliação dos discursos racionais quando comparada às teorias liberais, e por outro lado, quando comparada aos comunitaristas, ela prescinde de um pressuposto substancial de eticidade ou de uma orientação em virtudes para o bem comum entre os cidadãos. Assim, o princípio fundamental da democracia deliberativa é o princípio de “legitimação democrática”:

somente podem pretender legitimidade as normas e decisões políticas que, num discurso entre cidadãos livres e iguais, podem ser questionadas e aceitas

⁸⁶ Stefan Gosepath (2001, p. 381; 384) objeta que uma teoria da democracia deliberativa baseada em um princípio moral não pode requer ele próprio uma deliberação pública, só pode partir de um “conteúdo normativo abstrato” independente da própria democracia. Voltaremos à discussão sobre o conteúdo moral do direito à justificação na próxima seção (3.2).

⁸⁷ Forst, a partir de Claus Offe (1989), enfatiza que “para além de seus contextos particulares, as pessoas, enquanto cidadãos, têm de estar em condições de falar uma linguagem universal e pública” (FORST, 2010, p. 152).

⁸⁸ Para Forst, “cooperação” diz respeito à “cooperação entre associações, grupos [Verbänden] e comunidades (esferas públicas limitadas), instituições políticas e uma esfera pública política geral (mediada pelos meios de comunicação)” (FORST, 2010, p. 153).

em suas consequências gerais e particulares. Somente assim, como diz Habermas, “podem ter a seu favor a suposição da razão prática” (FORST, 2010, p. 154).

Por conseguinte, para Forst esse princípio atribui três “funções” e “qualidades essenciais” que *estruturam* o procedimento dos discursos políticos: (a) racionalidade e equidade; (b) crítica e conflito; e (c) reconciliação e solidariedade.

O primeiro implica determinados pressupostos do princípio deliberativo (nesse sentido, não ‘sem sujeito’) por parte dos cidadãos, a saber, a capacidade de formação de preferências, do juízo e da vontade e a disposição de compreender, aceitar ou tolerar a posição dos outros. O segundo complexo aponta para as tarefas de admitir e reconhecer as reivindicações por reconhecimento de grupos até então excluídos. Por fim, o terceiro refere-se à necessidade de reconciliar essas fissuras numa comunidade política e de realizar de modo solidário o reconhecimento universal da pertença plena (FORST, 2010, p. 154-155).

Em suma, Forst conclui que “a linguagem universal do discurso político” deve contar com a participação universal e igualitária dos cidadãos, a fim de que esses possam trazer para o diálogo proposições racionais, da mesma forma que respeitam as proposições de seus concidadãos (FORST, 2010, p. 170). Tal linguagem universal também deve estar aberta a “críticas e pretensões de reconhecimento”, a fim de que reivindicações de *razões* até então excluídas possam ser ouvidas e incluídas no diálogo (FORST, 2010, p. 170). E por fim, a linguagem universal também deve poder reconciliar essas diversas posições dentro do debate político, de uma forma “responsável e solidária” (FORST, 2010, p. 170).

Dessa maneira, a teoria deliberativa proposta por Forst pode: i) *legitimar* as normas e decisões políticas por meio da exigência de um princípio de justificação universal e “razão pública” (FORST, 2010, p. 170); ii) *integrar* normativamente uma pluralidade de grupos, associações e formas de vida diferentes (FORST, 2010, p. 170); e iii) entender a *cidadania* como *espaço* em que “os cidadãos devem reconhecer suas diferenças bem como sua igualdade como *pessoa éticas*, como *pessoas de direito* e como *concidadãos*”, de maneira a formar uma “unidade política” solidária que não despreze a pluralidade ética das democracias modernas (FORST, 2010, p. 171).

No que se refere à questão da justiça, Forst apresenta o estudo de T. H. Marshall, sobre o “princípio da pertença plena”, em relação a um *status* de pertencimento cidadão enquanto possuinte de uma gama de direitos fundamentais à democracia (FORST, 2010, p. 172). De acordo com tal princípio um indivíduo deve “ser reconhecido como cidadão (ã) de igual tratamento”, isto é, “ter direitos sociais de participação na vida social e cultural”; “ter os meios de realizar direitos ‘liberais’ e ‘democráticos’” (FORST, 2010, p. 172). Adotando esse princípio de “cidadania igual”, Forst analisa as concepções de Rawls e Walzer, que, resguardando suas particularidades, possuem uma “intenção comum”: de “tornar o ‘ideal de cidadania’ – do qual fala Marshall como ideal de um membro reconhecido com autorrespeito de uma comunidade política pluralista – o centro de uma concepção de justiça social” (FORST, 2010, p. 173).

Em Rawls, por exemplo, numa diferenciação normativa dos princípios de sua teoria da justiça, temos que a “pertença igual” é: formal “em relação à participação em discursos políticos sobre a distribuição justa de bens” – que corresponde ao primeiro princípio (da igualdade), de Rawls –, como um reconhecimento “moral” de direitos fundamentais (o que inclui o direito básico a justificação pública); e material “em relação às condições para a realização dessa participação e da participação na vida social em geral” – que corresponde ao segundo princípio (da diferença) –, como espaço “político” de justificação e reivindicação por bens sociais materiais (FORST, 2010, p. 181).

De maneira diferente, Michael Walzer pode chegar a um resultado semelhante ao tematizar uma compreensão de distintas esferas de justiça, que tomadas em conjunto apresentam uma proposta de pertença igual como cidadãos com direitos iguais. De acordo com Forst, essa proposta perpassa os critérios formal e substantivo que também aparecem em Rawls: do ponto de vista formal podemos compreender, em Walzer, o “princípio fundamental da justificação universal e pública de normas que são válidas igualmente para todos os membros de uma comunidade política e o correspondente princípio de direitos universais e iguais de pertença a uma comunidade democrática de cidadãos que se autorrespeitam” (FORST, 2010, p. 187). O critério substantivo se encontra, como em Rawls, nesse espaço político (democrático) de justificação material, ou de “validade social das normas que deve ser preenchido concretamente” (FORST, 2010, p. 187-188).

Esses critérios necessitam, segundo Forst, de uma justificação política por meio da linguagem dos cidadãos, a fim de que o “*contexto da justiça social*” possa ser a “comunidade política dos cidadãos de igual valor” (FORST, 2010, p. 189). Dessa maneira, a

ideia de uma justificação dialógica das relações sociais é afirmada e contextualizada em discursos políticos que levam em conta a particularidade de uma sociedade e a pluralidade dos bens sociais. Princípios *universais* de justificação revelam as implicações *substantivas* do conceito de “cidadania social” (FORST, 2010, p. 189).

Forst deve fornecer a partir dessa conceituação de cidadania certas considerações acerca do reconhecimento recíproco, afinal está circunscrita aqui a ideia de que os cidadãos devem reconhecer-se uns nos outros como agentes de igual valor nos contextos de participação democrática deliberativa. Nesse sentido, o reconhecimento, para Forst (2010, p. 189), significa: a “tolerância e respeito diante de formas de vida ‘diferentes’, que são protegidas pela salvaguarda recíproca de direitos subjetivos”; a participação em discursos políticos de forma igual e reconhecida, de maneira a possuir “a responsabilidade pelas decisões políticas e suas consequências para os concidadãos, bem como para outras pessoas atingidas”; e que “nenhum concidadão pode ser excluído da pertença plena a uma comunidade política por razões de ordem ética, social ou política e, por isso, são necessários determinados bens sociais para poder ser um membro pleno”.

Assim, indo além da autocompreensão teórica de Rawls e de Walzer, Forst estabelece a separação entre os contextos morais e políticos da justiça sem uma determinação ética como valor universal da cidadania. Nesse sentido, a terceira questão abordada, que segue da distinção (e relação) entre pessoa ética e pessoa do direito, parte do pressuposto de que “a pretensão universal do direito deve ser desempenhada e legitimada nos discursos políticos – *num* consenso dos cidadãos que são autores e não menos destinatários do direito” (FORST, 2010, p. 280). Dessa maneira, as normas políticas devem ser justificadas tanto institucionalmente quanto em uma “práxis política e social no interior de uma comunidade política, práxis na qual os cidadãos se compreendem como membros de uma comunidade e se concedem os pressupostos necessários para a autonomia pessoal e política” (FORST, 2010, p. 280). Portanto, “os cidadãos criam e realizam o direito no qual *pessoas éticas* (particulares) são reconhecidas como *pessoas do direito* (iguais)”, de forma a produzir um “vínculo interno” entre as “autonomias” ética, jurídica e política (FORST, 2010, p. 280).⁸⁹

Por conseguinte, nessa concepção “os cidadãos se concebem como parte de um todo político pelo qual são conjuntamente responsáveis” e, portanto, não são valores éticos comuns

⁸⁹ Como comenta Melo (2010, p. 214), o ethos da democracia, em Forst, é a realização da própria autonomia do cidadão.

que unem os cidadãos em um contexto de solidariedade, mas em seu “reconhecimento recíproco como concidadãos com o direito (realmente efetivo) à pertença plena, isto é, à proteção da exclusão jurídica, política e social” (FORST, 2010, p. 281). Para Forst, a identidade política pressupõe que “os cidadãos possam se identificar com sua comunidade política de modo que esta possa reconhecê-los” como “(a) pessoa ética ‘diferente’, (b) pessoa do direito com igualdade de direitos, (c) ‘coautor’ do direito e (d) concidadão com o direito ao ‘valor’ da autonomia pessoal e política” (FORST, 2010, p. 281).

3.1.4. O contexto “moral”

Resta agora entender como Forst desenvolve a defesa de um conceito de pessoa e comunidade moral que, imbuído do pressuposto da razão prática, pode se abster também de uma apropriação ética a fim de ser pensado enquanto um conjunto de valores fundamentais válidos a todos os seres humanos. De maneira geral, a discussão a seguir retoma a oposição entre particularismo e universalismo. Portanto, nos deteremos mais no caminho para a proposição final de Forst, do que na análise das críticas e contra-críticas detalhadas da controvérsia.

Rainer Forst desenvolve a crítica das teorias universalistas da moral partindo da questão se “o princípio da justificação universal poderia estar fundamentado num ‘bem moral’”, sob um “conceito procedimental de razão prática” e, assim, poder ser pensado para uma teoria normativa da justiça (FORST, 2010, p. 192). Para desenvolver essa questão ele analisa mais uma vez os argumentos de Michael Walzer, em relação a “uma teoria procedimentalista da moral e da justiça”. Desse modo, procura aferir em que medida o princípio de “universalismo reiterativo” (ou “universalismo contextualista”) desse autor pode ser compatível com o conceito de “justificação prática” (FORST, 2010, p. 192). De maneira a resumir sua explanação, podemos dizer que a teoria de Walzer

vincula o universalismo formal e o contextualismo substantivo por meio da ideia de que princípios universais formam uma estrutura moral que é constantemente ‘reiterada’, de diferentes formas, nos contextos das comunidades políticas, de suas autocompreensões, práticas e instituições (FORST, 2010, p. 206).

Isso significa que, para Walzer, há “normas morais mínimas” que estão presentes em diversas comunidades humanas divergentes, de maneiras em que não se neguem, sobreponham, ou delimitem o caráter particular das manifestações éticas. Essa estrutura moral carrega, para além dos contextos éticos e político-jurídicos, uma concepção de pessoa moral que se refere a pessoas “em geral”, “num contexto de humanidade comum – diante de uma, e ao mesmo tempo, todas as pessoas morais individuais” (FORST, 2010, p. 192-193). Como um “código moral mínimo” (Walzer) essa estrutura abrangente “assegura às pessoas morais uma possibilidade de reivindicar seus direitos morais fundamentais à inviolabilidade da pessoa nos casos em que estes estiverem ameaçados” (FORST, 2010, p. 209). Em outras palavras, podemos dizer que

reconhecer uma pessoa como *pessoa moral*, no sentido kantiano como fim e nunca como meio significa, portanto, reconhece-la como representativa de uma instância moral da humanidade e significa agir segundo normas que se apoiam em *razões compartilhadas* e que são justificadas, no sentido estrito, na razão prática. É somente desse modo que pode fazer sentido o conceito de Walzer de uma moral universalista como uma ‘moral humana’ que está além de uma fundamentação quase empírica e metafísica e pode ser preenchido com um conteúdo que faz justiça às reivindicações e experiências de pessoas concretas (FORST, 2010, p. 209).

Uma vez que a teoria de Walzer não parte de nenhuma concepção de bem, mas propicia uma fundamentação normativa que é ao mesmo tempo universal e contextualista, ela estabelece a necessidade de um critério (moral universal) que sirva de parâmetro para as reivindicações dos seres humanos enquanto fins em si mesmos. Assim, a partir da proposição intermediária que pode fazer Walzer, Forst alega que “o dualismo entre universalidade humana e particularidade social (...) não pode ser explicado de outra maneira a não ser pela diferença entre vários contextos de justiça com base num conceito de justificação prática” (FORST, 2010, p. 211). Continua ele: “se esses contextos de justificação são suficientemente diferenciados, então a particularidade ética, a autonomia política e a o reconhecimento moral não apenas são compatíveis, mas referem-se reciprocamente uns aos outros” (FORST, 2010, p. 211). Nesse sentido, não somente o conceito de justificação é um direito moral que deve ser garantido a todos os seres humanos, como ele parece ser o conceito moral fundamental que serve no *uso* reivindicatório de todos os demais direitos morais: “o princípio da justificação universal é um princípio *na* e *acima* da práxis comunitária” (FORST, 2010, p. 211).

Essa proposta é, em seguida, também deduzida a partir do modelo construtivista de John Rawls. Ao examinar a proposta desse autor, sobretudo a partir do parágrafo quarenta da *Teoria da Justiça*, sobre uma “interpretação procedimental da concepção kantiana de autonomia e do imperativo categórico dentro da estrutura de uma teoria empírica” (RAWLS, 2000, p. 281), Forst (2010, p. 216) procura uma fundamentação dos princípios que podem ser justificados universalmente na estrutura básica da sociedade. Ele enfatiza a tentativa de Rawls superar as premissas metafísicas presentes nos princípios normativos kantianos, *substancializando* a validade moral das normas justificadas através de um procedimento de argumentação racional recíproca, que não é fixo, mas *aberto* “razoavelmente” a reformulações pelos participantes desse procedimento.

No entanto, para além de Rawls, Forst aponta a necessidade de superação da “situação inicial” que, segundo ele, abstrai o conceito procedimental de justificação (FORST, 2010, p.229). Isso sem perder a formulação construtivista de um procedimento via razão prática.

Nessa alternativa, o princípio da justificação recíproco e universal vincula diferentes contextos de justificação intersubjetiva de princípios básicos de direitos iguais e de justiça social no interior de uma estrutura social básica que é justificada moralmente e forma uma estrutura de autodeterminação coletiva (FORST, 2010, p. 229).

Para tal teoria construtivista ser válida, segundo Forst, é necessário “reformular o princípio kantiano de autonomia moral, do agir segundo princípios justificados universalmente” (FORST, 2010, p. 216). Pensando as teorias de Onora O’Neill, Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas, Forst salienta que o princípio da “razão prática” “deve ser interpretado *recursiva* e *discursivamente*”, pois uma vez que o objetivo aqui é *escapar* de “um princípio normativo validado metafisicamente, a justificação moral universal somente pode ser localizada num processo de argumentação racional recíproca que, em princípio, permanece aberto” (FORST, 2010, p. 216). Tais autores, diferentemente de Rawls, pretendem, em suas respectivas teorias, “tornar a pretensão de validade de normas morais dependente de sua justificação intersubjetiva num procedimento de fundamentação argumentativa recíproca – sem aplicar o modelo de uma ‘posição original’ e sem recorrer a uma doutrina ética ou metafísica ‘abrangente’” (FORST, 2010, p. 230). Assim, à luz de Habermas, Forst depreende que “o procedimento de fundamentação de normas não se apoia em suposições sobre as qualidades das pessoas morais,

mas na reflexão sobre as condições de justificação de normas orientadoras da ação, válidas universalmente” (FORST, 2010, p. 233).

Um quarto conceito de pessoa e de comunidade é, portanto, evidenciado por Forst, quando se supera a pretensão da prioridade do bem colocada de forma universalista, seja transcendentalmente, na forma de “hiperbens” (Taylor), seja num sentido tomista (MacIntyre); é o conceito de pessoa moral, membro da “comunidade moral de *todos* os seres humanos” (FORST, 2010, p. 283). Segundo Forst,

as pessoas não são apenas pessoas éticas, pessoas do direito ou cidadãos com seus respectivos direitos e deveres, elas são também, como seres humanos, pessoas morais que possuem determinados direitos e deveres de reconhecimento para com, em princípio, ‘cada’ pessoa – direitos que o conceito concreto de pessoa do direito deve ter em seu cerne (FORST, 2010, p. 283).

Portanto, existe uma base normativa comum, que se refere à humanidade como um todo, e protege as “pessoas concretas” com “normas morais” comuns, validadas e justificadas de forma universal e recíproca (FORST, 2010, p. 283). Assim, o “princípio da justificação universal” pode ser pensado como transcendente ao contexto, porém, num sentido que não “viola os contextos de autodeterminação individual e coletiva”, mas que “caracteriza um padrão mínimo no interior do qual a autodeterminação é ‘reiterada’ (Walzer)” (FORST, 2010, p. 283). Dessa forma, conclui Forst que

na ausência de verdades objetivas, moralmente transcendentais, não podemos, e não devemos, desistir da pretensão de validade moral pois esta é entendida como pretensão “razoável” que não pode ser rejeitada com razões universais e recíprocas. A razão prática é fundamentada comunicativamente, autoquestionadora – ela exige (recursivamente) razões sobre as quais a validade de determinados valores ou normas se apoia nos contextos (e comunidades) nos quais reivindicam serem válidos. Assim, *um* princípio da justificação prática racional se refere a *diferentes* modos e contextos de justificação (FORST, 2010, p. 284).

As condições de justificação dependem do contexto a que estão inseridas as questões sobre a justiça. Por isso, Forst destaca a separação entre contextos diferenciados: cada contexto

possuí suas condições próprias de “validade normativa”, isto é, possui seus “pressupostos pragmáticos (...) para fundamentação de normas *práticas*” (FORST, 2010, p. 234), e que as pessoas são autoras e destinatárias em cada uma dessas “normas práticas em todos esses contextos”, o que deve necessitar em análises diferenciadas de validade (FORST, 2010, p. 235).

A validade de valores éticos deve ser fundamentada ética e autonomamente por pessoas para e por si mesmas como membros de comunidades ‘constitutivas’; normas jurídicas exigem uma fundamentação autônoma, recíproca e universal no interior de uma comunidade política (para possibilitar a autonomia jurídica); por fim, normas morais devem se apoiar em razões que devem ser justificadas moral e autonomamente no sentido de uma transcendência em relação aos contextos particulares (FORST, 2010, p. 234).

Portanto, para cada contexto de relações práticas intersubjetivas existiriam certos tipos de respostas adequadas. Somente assim, a discussão em torno do que é justo poderia levar a resultados satisfatórios. Ao longo de toda a discussão do debate, seja na concepção de pessoa, na pretensão de neutralidade do direito, na conceituação da comunidade política, ou na validação de uma moral universal, em todas essas dimensões os comunitaristas alegam sobre um “esvaziamento” de sentido ético nas teses liberais, isso porque eles não separam adequadamente seus argumentos entre os contextos da justiça. Da mesma forma, as respostas liberais muitas vezes se reformulam em contradição para responder às acusações de esvaziamento ético, por também não formularem conceitualmente suas respostas nessa divisão, ainda que heurística, em contextos distintos. Para Forst, os problemas presentes em ambos os lados da discussão podem ser elucidados na tomada dessa diferenciação.

3.1.5. Contextos da justiça e reconhecimento

Até esse momento apresentamos sucintamente as questões enunciados por Rainer Forst em torno do debate liberal-comunitarista. Como vimos, para o autor, cada questão do debate requer a consideração de um ou mais contextos específicos, que devem ser evidenciados e separados (analiticamente) a fim de que a respectiva questão possa ser tratada de maneira adequada.⁹⁰ Por ignorar essa separação tanto liberais quanto comunitaristas – de variadas

⁹⁰ Vale ressaltar que os contextos diferenciados por Forst são apresentados de maneira heurística (descritiva), como forma de caracterização de acordo com as questões que permeiam o debate liberal-comunitarista. Os quatro contextos não são afirmados determinadamente enquanto esferas sociais concretas. Para Forst, as pessoas se

formas diferentes – acabam absolutizando suas propostas, seja para uma apreensão muito abstrata, desvinculada de maneira apropriada das práticas reais, ou muito substancial, fortemente dependente de um ancoramento ético. Com sua proposta intermediária Forst argumenta sobre como é possível mediar a legitimação dos distintos argumentos presentes na realidade social por meio de uma ação reflexiva de seus próprios integrantes de acordo com o contexto ao quais os problemas estão inseridos. Assim, é possível pensar princípios universais (seja para o direito, para a política ou para a moral) que não sejam determinados exclusivamente por alguma forma ética, mas que possibilite o respeito em suas diversas manifestações.

Da evidenciação (e diferenciação) desses quatro contextos é possível enxergar sua inter-relação de forma a entendermos em como “direito, democracia e moral podem fazer ‘justiça’ ao ‘bem’ (em seus diversos significados)” (FORST, 2010, p. 286). Para Forst, “a justiça mantém os limites entre essas esferas ao assegurar a identidade ética, os direitos iguais, a pertença política e o respeito moral segundo normas justificadas universalmente” (FORST, 2010, p. 286). Por conseguinte, a justiça reconhece “a pessoa ética como a que necessita de proteção em comunidades éticas, e lhe garante liberdades e direitos universais de autonomia pessoal e política sob o padrão mínimo do respeito moral” (FORST, 2010, p. 286). Isso é possível de acordo com uma *atualização intersubjetiva* do conceito de “razão prática” kantiano, que permite aos indivíduos em cada contexto da justiça poder justificar normas e valores a serem reconhecidos reciprocamente. Assim, pode-se “vincular o reconhecimento da identidade ética e de formas de vida coletivas, bem como as determinações substantivas da justiça social, com a validade dos direitos subjetivos, procedimentos discursivos e princípios morais universais”, que estão dispostos em “contextos normativos” distintos (FORST, 2010, p. 276).

Esses quatro contextos intersubjetivos da justiça, além de se referirem a quatro conceitos de pessoa e quatro conceitos de comunidade, se referem também a quatro formas de manifestação da autonomia. De acordo com o conceito de direito à justificação, Forst afirma que as pessoas, por poderem agir de forma “consciente e *fundamentada*”, devem, por conseguinte, ser responsáveis por suas ações, sendo assim, devendo justificá-las às outras pessoas (FORST, 2010, p. 305). Assim, “as pessoas autônomas são razoáveis em termos de razão prática” (FORST, 2010, p. 305). Formas diferentes de autonomia, portanto, podem ser distinguidas, no que se refere às liberdades “positiva” e “negativa”:

movem em espaços de razões, que contêm certas estruturas normativas, ou melhor, ordens de justificação. Assim, a separação nesses contextos segue essa normativa com o intuito de extrair um critério para a justiça moderna – que como veremos mais atentamente a seguir, culmina na defesa de Forst a um “direito à justificação.

a *autonomia ética* das pessoas e relação à sua vida (boa) (e a validade de valores éticos); a *autonomia jurídico-pessoal* das pessoas do direito (como destinatárias do direito); a *autonomia política* do cidadão (como autores do direito) e a *autonomia moral* das pessoas como autores e destinatárias de normas morais (FORST, 2010, p. 305-306).

Essas quatro formas de autonomia⁹¹ se realizam em integração – mas não necessariamente em simultâneo – de maneira a formar um quadro de tratamento adequado para uma teoria da justiça que leve em consideração as diferentes formas de agir dos indivíduos nos quatro contextos (heurísticos) anunciados por Forst sem que uma forma seja reduzida sob as outras. Sendo assim, “uma teoria do mundo normativo”, não estabelece uma predefinição de critérios e boas razões para as pessoas em nenhum dos contextos, como pretendem tanto liberais como comunitaristas. O que reside, segundo Forst, é um “espaço para as pessoas se ‘determinarem’ elas próprias no mundo normativo” (FORST, 2010, p. 325). As pessoas, “como membros de diferentes comunidades de justificação”, possuem uma “exigência normativa”, isto é, a “tarefa prática” do “vínculo autônomo da responsabilidade ética, jurídica, política e moral em relação a si mesmo e a outros” (FORST, 2010, p. 325). Assim, uma análise da integração dos contextos diferentes no interior da “estrutura básica da sociedade” possibilita Forst pensar numa concepção de justiça “autônoma” e “justificada como concepção de razão prática”, com princípios que:

protegem a autonomia ética por meio de direitos à autodeterminação pessoal; (...) representam princípios procedimentais e direitos políticos à autodeterminação política de cidadãos, bem como princípios de justiça social que ajudam a realizar a liberdade pessoal e política. Ao lado disso, têm de satisfazer critérios morais de reconhecimento das pessoas (FORST, 2010, p. 326).

⁹¹ Em um escrito posterior (“Political Liberty: Integrating Five Conceptions of Autonomy”, 2012), será incluído nessa interpretação uma quinta concepção de autonomia: a social. Para Forst, também devem ser consideradas as “condições sociais necessárias para o desenvolvimento da capacidade de autonomia e para a possibilidade de seu exercício” (FORST, 2012, p. 136). Assim, continua ele, a autonomia social “significa que uma pessoa tem os meios internos e externos de ser um membro igual e responsável da comunidade política, ou seja, ser autônomo nos quatro sentidos discutidos até agora. É responsabilidade de todos os cidadãos conceder e garantir um ao outro o direito a uma vida sem exclusão jurídica, política ou social; e os padrões pelos quais se poderia medir a autonomia social seriam os padrões sociais de uma vida não estigmatizada, totalmente participante” (FORST, 2012, p. 136). Além disso, Forst esclarece que essa forma de autonomia é, de certa forma, dependente conceitualmente das outras quatro formas, como resultante da reflexão sobre as condições de possibilidade dessas últimas; por isso, ela deve ser considerada em um nível diferente da análise conceitual.

Somente assim, para além de determinações teleológicas, se pode formar, de acordo com a tese de Forst, o que é justo de acordo com a realidade concreta de cada contexto social.

Como vimos, a apreensão dessa realidade pela teoria de Forst está sempre vinculada às relações intersubjetivas entre os indivíduos nos diversos contextos de justificação. Para Forst, “é precisamente o conceito de intersubjetividade (...) que dispõe da possibilidade de vincular a reciprocidade e universalidade com o reconhecimento não opressor da individualidade” (FORST, 2010, p. 328). Dessa maneira, Forst concorda que cada um desses contextos são também contextos de reconhecimento. Na pertença a cada contexto os sujeitos podem realizar as diferentes formas de autonomia e justificar suas demandas frente aos demais. De acordo com esse assentimento, poder-se-ia indagar se não seria o reconhecimento anteriormente necessário ao direito à justificação para ser possível tratar adequadamente as questões da justiça moderna. Forst dirá em escritos posteriores que é justamente o contrário que ocorre: o direito à justificação deve preceder o reconhecimento, uma vez que é via o procedimento de justificação que as questões podem ser tratadas (justificadas de maneira recíproca e universal, sob argumentos “razoáveis”) para reconhecer ou não algum indivíduo em um ou mais contextos.⁹²

A discussão de Forst ao longo do livro, mesmo com a divisão descritiva dos contextos (com suas respectivas concepções de pessoa e comunidade de reconhecimento), é sempre uma discussão dos limites entre “particular” e “universal”. Isto é, em até que ponto pode-se inferir uma teoria, sob o *uso* da razão prática, que possa ser neutra, universal, abstrata, o suficiente para que nenhuma concepção de “bem” seja tomada como determinante frente as outras, mas para que também elas não sejam desconsideradas totalmente do cálculo da justiça.

Essa alternativa de Forst está longe de ser um consenso em relação à controvérsia comunitarista. No entanto, pensando a divisão descritiva proposta por ele, podemos perceber que as teorias comunitaristas costumam apostar no peso dos conteúdos éticos, constitutivos das pessoas e suas respectivas comunidades como a fonte de onde devem partir os critérios da justiça. Ao passo que as teorias liberais, de modo geral, não podem responder adequadamente a críticas sobre suas propostas de neutralidade e universalidade por não diagnosticarem, como vimos com Forst, os diferentes contextos sociais por onde perpassam as questões sobre justiça na modernidade recente. A separação analítica que Forst realiza entre os diferentes contextos de autonomia individual contém argumentos muito elucidativos para responder ao debate sem

⁹² Ainda que Forst argumentará, também em escritos posteriores, que existe um certo “reconhecimento” do outro como ser capaz de dar justificativas. Voltaremos a isso na próxima seção e no terceiro capítulo dessa dissertação – nesse momento final, dialogaremos as propostas de Forst e Axel Honneth.

recorrer de maneira estrita a um lado ou outro. Assim, ele consegue articular um certo tipo de teoria com componentes universalistas que parecem suportar a pluralidade de conteúdos concretos da realidade social.

Durante o desenvolvimento desse trabalho, ao demonstrar as questões que permeiam o debate em quatro esferas analíticas, Rainer Forst pode chegar a uma distinção entre práticas de justificação particulares a cada contexto, ao fim de poder indicar normativamente a existência de um princípio de justificação como critério para tratamento da justiça moderna, que deve ser assegurado enquanto um direito. Toda sua argumentação, na separação dos quatro contextos da justiça, que pode ser depreendido das principais questões que demarcam o debate entre liberais e comunitaristas, leva a proposição de que o direito fundamental à justificação é o fim que deve entrelaçar o debate em torno da justiça moderna em todas esses contextos. Seus argumentos, de modo geral, tecem o caminho para fortalecimento desse conceito, que se manterá como o eixo fundamental de seus escritos futuros. A seguir, portanto, analisaremos como o conceito aparece em trabalhos mais recentes, e que reconsiderações ou reformulações foram feitas durante esse percurso.

3.2. Justificando o “direito à justificação”

A partir da diferenciação de “contextos da justiça” (e também das respectivas diferenciações de pessoa, comunidade e autonomia), Rainer Forst estabelece os primeiros passos de fundamentação para sua tese do direito à justificação, que deriva da observação de uma prática social de justificação que perpassa por esses diferentes contextos (apresentados de maneira heurística). Tais práticas apreendidas por Forst, em suas diferentes manifestações nesses contextos, o levam a formulação de um princípio de justificação, que exige a garantia de um direito a ser garantido a todos os seres humanos. Como vimos, em *Contextos da justiça*, ele já desenvolve o conceito enquanto um direito moral básico que deve ser assegurado a todos os sujeitos, sob os critérios de reciprocidade e universalidade, para que possam justificar suas demandas de maneira razoável entre si. Mas é em escritos posteriores à sua tese de doutoramento que Forst desdobrará de maneira mais determinada a importância e a justificação desse princípio, que se torna, para ele, o direito fundamental da justiça. Com o aprofundamento das discussões sobre esse conceito básico que permeia toda sua teoria, Forst continua a elaborar as diferentes questões que permeiam o debate liberal-comunitarista, no que diz respeito à

justiça, mas também questões sobre os direitos humanos, democracia deliberativa, justiça transnacional, tolerância e relações de poder.⁹³

Na introdução de *O direito à justificação* (2012)⁹⁴ Rainer Forst reafirma a ideia de justificação enquanto o princípio (e direito moral) que pode ser formulado das práticas de justificação tomadas de maneira racional e intersubjetiva em diversos contextos de relações sociais. Ele argumenta que os seres humanos, ou “seres justificantes”, não somente possuem a capacidade de justificar suas crenças e ações aos outros, e dessa maneira têm-se nisso um dever, mas também esperam isso de suas contrapartes. Desse modo, a demanda por justiça provém, antes de mais nada, da garantia de ter seu direito à justificação respeitado pelas pessoas, tornando esse direito a base de uma “gramática normativa profunda da justiça” (FORST, 2012, p. 3). A formulação de Forst é complexa, e envolve uma série de conceituações internas, que devem ser esclarecidas para uma melhor compreensão de sua proposta teórica. Tentaremos a seguir apresentar alguns desses aspectos que tecem em conjunto sua teoria da justificação.

Em primeiro lugar, é necessário compreender o “sujeito” de Forst. Para ele, os “seres justificantes” são seres racionais, autônomos e morais, membros de variados espaços de justificação, que reconhecem uns aos outros como devedores de razões justificativas de suas ações: “eles são membros de um ‘domínio de razões’ comum que corresponde em aspectos morais a um ‘reino de fins’: uma comunidade de pessoas morais que fazem do respeito pelo direito fundamental à justificação a base de sua ação” (FORST, 2012, p. 22).

Essa formulação de uma comunidade moral de sujeitos que devem respeitar uns aos outros e dar razões para suas ações, remete fundamentalmente ao conceito de razão prática kantiano, e ao imperativo categórico que estabelece o respeito recíproco entre as pessoas como fins em si mesmas. De fato, a razão prática é, para Forst, a “capacidade mais humana de todas” (FORST, 2012, p. 42), que permite os seres humanos poderem se justificar entre si e se reconhecerem como sujeitos justificantes. Ela permite aos sujeitos poderem “responder às questões práticas de maneira apropriada, com razões justificativas dentro de cada um dos contextos práticos em que surgem e devem estar situadas” (FORST, 2012, p. 17).

⁹³ Nem todos esses elementos poderão ser abordados diretamente na discussão desse trabalho. Essa seção tem por objetivo apresentar algumas discussões concernentes à conceituação do “direito à justificação”, de Forst, enquanto aspecto fundamental de sua teoria política como resposta ao debate sobre o liberalismo. Portanto, mesmo a discussão com esse debate, que é nosso objetivo inicial, ficará aqui em segundo plano. Esse “desvio” nos parece essencial para compreender melhor as formulações de Forst em relação ao debate.

⁹⁴ Essa obra reúne escritos que datam de 1996 a 2004. Também nos embasaremos no livro *Justificação e Crítica: perspectivas de uma teoria crítica da política*, 2018, que reúne escritos que datam de 2005 a 2011.

Dessa maneira, os sujeitos são tomados simultaneamente enquanto autores e destinatários⁹⁵ da justiça, ou concessores e reivindicadores da liberdade. Isso está ligado a atualização intersubjetiva que Forst atribui a razão prática, considerando a articulação entre diferentes concepções de autonomia – conforme foram apresentadas em *Contextos da justiça*. As reivindicações normativas de validade, em diversos contextos de uso da autonomia, devem se sustentar entre os sujeitos sob os critérios de reciprocidade e universalidade (ou generalidade), de forma que todos os sujeitos devam poder ter suas reivindicações consideradas de maneira igual e inclusiva nos contextos de práticas de justificação social, sem que razões possam ser impostas entre eles de maneira injustificada. Esses critérios formam a base do princípio de justificação, em Forst. Ligados a eles, aquelas diferentes concepções de autonomia fazem com que os sujeitos possam (e devam) justificadamente responder uns aos outros em contextos práticos de justiça.

A “atualização” que Forst pretende dar a razão prática kantiana se diz “intersubjetiva” porque o que pode garantir a validade moral é somente o outro indivíduo (como autônomo) em sua finitude.⁹⁶ Para Forst, a justiça, e todas as normas que dela podem derivar, só pode ser “relacional”, “uma vez que não pede primariamente *estados de coisas* subjetivos ou objetivos (...), mas relações justas entre as pessoas e, portanto, pergunta o que elas devem *umas às outras* e por quais razões” (FORST, 2012, p. 191).

Como visto até aqui, o conteúdo do que é justo, para Forst, só pode surgir das relações entre indivíduos em diversos contextos sociais de justificação. Nesses termos, a estrutura básica da sociedade não pode encontrar um ancoramento válido para a justiça, se por um lado, se basear em “valores éticos pré-dados, tradições sociais ou conceitos antropológicos” (FORST, 2012, p. 116), como pretendem teorias comunitaristas, ou, por outro lado, buscar sua base de

⁹⁵ Vale mencionar que em *Justificação e Crítica* (2018) Forst faz a ressalva de que “as pessoas não devem ser vistas primeiramente como *destinatários da justiça*; pelo contrário, elas deveriam ser entendidas como *sujeitos da justiça* capazes de agir, isto é, como agentes autônomos que participam das decisões sobre as estruturas de produção e de distribuição que determinam suas vidas (FORST, 2018, p. 196-197).

⁹⁶ O papel da “finitude” para a validade moral, que remete ao reconhecimento intersubjetivo com o outro, aparece como pano de fundo de certas objeções à teoria da justificação de Forst. Heiner Klemme (2012, p. 193), por exemplo, vê essa dependência como um “dever original” baseado na dignidade, que por sua vez tornaria desnecessário (ou “redundante”) um direito à justificação. Klemme propõe que uma teoria dos direitos humanos não pode estar pautada no “outro”, mas na perspectiva da primeira pessoa (KLEMME, 2012, p. 196). Isso remete a uma discussão entre o “outro concreto” e o “outro geral”, como Matthias Fritsch (2015) pontua. De maneira semelhante a Klemme, Fritsch entende que a teoria moral de Forst se vê baseada na “vulnerabilidade” que deriva da ideia de finitude (FRITSCH, 2015, p. 814). No entanto, Forst (2015), em sua resposta, nega tal dependência, alegando que os critérios para uma “adequada” justificação não partem necessariamente de um sentimento de “sofrimento” ou da “vulnerabilidade” do outro (ou de si). O dever moral de responder uns aos outros parte da constatação de que somos seres finitos, ligados intersubjetivamente, devedores de razões que justifiquem nossas ações. Conferir sua resposta na íntegra em: FORST, R. The Right to Justification: Moral and Political, Transcendental and Historical: Reply to Seyla Benhabib, Jeffrey Flynn and Matthias Fritsch (Review Symposium), 2015, sobretudo págs. 830-831.

validação de maneira a desconsiderar uma base moral ligada a uma “constituição ativa da estrutura de base política social”, como pode ser depreendido da teoria de Rawls (FORST, 2012, p. 110).⁹⁷ A “inversão” kantiana que Forst propõe seria, assim, uma via alternativa a ambas vertentes. Ela pode apresentar uma “reflexão recursiva sobre as condições de possibilidade de princípios universalmente justificados”, que podem determinar as normas e princípios de justiça de maneira geral e recíproca em diferentes contextos de justificação (FORST, 2012, p. 116-117).

Pensada dessa maneira, para Forst, a razão não pode ser pré-determinada, isto é, “fundamentada em autoridades superiores nem em interesses empíricos” (FORST, 2012, p. 32). A razão está sempre aberta às justificativas que os membros desses espaços *devem* dar entre si. Assim, há sempre uma necessidade de “reavaliação” recíproca e geral das justificações apresentadas (FORST, 2012, p. 39). Continua Forst:

Uma moralidade de justificação é uma moralidade que pode ser criticada e revisada em seus detalhes: uma moralidade humana "sem corrimão" que não pode, em princípio, excluir a possibilidade de falhas e erros. Há, entretanto, apenas uma "autoridade" para revisar quaisquer razões que não parecem mais defensáveis: *a própria razão*. Pois o "direito de veto" que concede aos indivíduos sempre persiste (FORST, 2012, p. 39-40, grifo nosso).

A razão prática apresentada dessa forma intersubjetiva permite que um modelo construtivista, como o de Forst, possa permanecer “aberto” às “transformações” do mundo normativo, sem que seja entendido como “puramente” formal ou substancial (FORST, 2012, p. 5). Na verdade, esse modelo conta com um fundamento que ele próprio não pode ser construído, mas apresentado reconstrutivamente enquanto fundamento normativo (FORST, 2012, p. 5). O “conteúdo” substancial na proposta de Forst está atrelado à estruturação (formal) dos critérios que fundamentam o direito à justificação, aqueles critérios de reciprocidade e generalidade (ou universalidade). Somente na correspondência a esses dois critérios os indivíduos podem exercer seu direito à justificação, e assim, delimitar os princípios substanciais da justiça. Dessa maneira, essa forma substancial não pretende imputar certos conteúdos pré-determinados para a justiça, mas estabelecer os critérios fundamentais para avaliar a razoabilidade de seus conteúdos, para que nenhuma reivindicação possa ser “razoavelmente rejeitada” (FORST, 2012, p. 6). Assim, Forst não fornece

⁹⁷ Voltaremos a considerações de Forst sobre a teoria de Rawls na próxima seção.

um projeto de ‘sociedade bem ordenada’; mas, em vez disso, princípios que estabelecem quais condições – mais precisamente, quais procedimentos e relações materiais de justificação – uma sociedade deve possuir minimamente para atender à demanda da justiça (FORST, 2012, p. 6).

Para Forst, os participantes formariam discursivamente, sob esses critérios, a situação básica da justiça que eles próprios situariam e reiterariam, seja na delimitação ou na rejeição do que pode ou não ser justificado recíproca e universalmente, em seus respectivos contextos políticos. Para o autor, o direito à justificação é a “fundação” possível de uma prática reconstrutiva, que torna possível explicar os processos de construção das “normas e princípios contidos nas demandas práticas” dos indivíduos nas distintas comunidades sociais (FORST, 2012, p. 5-6).

Dessa maneira, podemos perceber a diferenciação entre o processo de validação moral das normas, que é estabelecido em termos construtivistas kantianos, e a normatividade do princípio que constrói e pode validar essas normas, que é apresentado de maneira reconstrutiva. Por um lado, o construtivismo, em Forst, tem papel de “identificar as premissas, princípios e procedimentos do projeto de estabelecer uma sociedade (mais) justa” (FORST, 2012, p. 117). Assim, as justificativas também podem ser avaliadas criticamente em razão de sua falsidade ou ausência nas relações sociais, realocando o “poder de justificação” para os indivíduos” (FORST, 2012, p. 117). Por outro lado, o teor reconstrutivista de sua teoria parte do

pressuposto de que o procedimento de justificação deve ser reconstruído em termos intersubjetivos, transformando Kant, por assim dizer, de sua cabeça transcendental para seus pés sociais, embora com a qualificação modal kantiana de que o consenso que se supõe para fundamentar a validade das normas morais deve ser tal que *possa* ganhar o apoio de pessoas livres e iguais. Deve ser possível distinguir, recorrendo a critérios específicos, entre a mera validade de fato e a autêntica validade moral fundada no consenso (FORST, 2012, p. 48).

Para colocar em uma frase, o que é normativamente reconstruído está ligado aos princípios que estabelecem as “condições de justificação” sob as quais serão “construídas” as normas (FORST,

2012, p. 48-49).⁹⁸ Essa capacidade e dever de revisão prática das normas, sob o princípio da justificação está ligada a autonomia moral dos seres humanos enquanto seres livres, racionais, finitos, e conseqüentemente, ligados uns aos outros intersubjetivamente.

Como vimos, a autonomia, para Forst, significa estar situado, de maneira livre e igual, em espaços normativos que exigem respostas racionais (e razoáveis) sob os critérios de reciprocidade e generalidade. Assim, cabem a esses indivíduos autônomos duas capacidades: uma de primeira ordem, “de agir responsabilmente de acordo com as normas”, e outra de segunda ordem, “de questionar a validade das normas para justificá-las” (FORST, 2012, p. 45). As práticas de justificação contidas nessas capacidades, tomadas enquanto um princípio de justificação, formam um procedimento para validação das normas presentes nos espaços sociais (FORST, 2012, p. 48).

É possível perceber, assim, certa correlação entre uma validação “positiva” dos processos de justificação das normas, e uma forma “negativa” de tratamento das normas e práticas injustas. Na verdade, é a via negativa que tem papel preponderante para Forst: não deve existir nenhuma norma que “não possa ser recíproca e geralmente *rejeitada*”, uma vez que “pode haver demandas e razões que uma pessoa pode razoavelmente aceitar (...), mas que também podem ser *rejeitadas* com boas razões” (FORST, 2012, p. 66, grifo nosso). Aqui encontra-se um dos fortes aspectos críticos da proposta de Forst. Para ele, o *caminho* para a “justiça” vem muitas vezes primeiro sob o evidenciar da “injustiça”. Os critérios de reciprocidade e universalidade operam como “filtros para reivindicações por privilégios inaceitáveis” (FORST, 2018, p. 52). Eles podem demonstrar formas injustificadas presentes na dinâmica social, de forma a serem rejeitadas, ou generalizadas (no caso de privilégios, por exemplo) e reconhecidas a todos os sujeitos. Assim, a via negativa da consideração da “(in)justiça” é verificar a “pessoa que não é *levada em conta*” (FORST, 2018, p. 41).

Deve existir, nesse caso, uma análise crítica das injustiças, como procedimento para se construir a justiça: “o olhar crítico não se orienta para o fato de que às pessoas *falta* algo que seria bom, mas antes para o fato de que *se priva* as pessoas de algo que elas poderiam reivindicar

⁹⁸ Essa diferenciação parece corresponder, de certa forma, às duas abordagens que Forst apresenta para tratamento da justiça, que aparecem em outros momentos entre os escritos dos livros *O direito à justificação* (2012) e *Justificação e Crítica* (2018): por um lado, poderia ser pensada uma abordagem “monista”, cujo princípio de justificação é considerado o “princípio superior da justiça”, como um direito fundamental, que esteja distribuído o mais igualitariamente possível entre os cidadãos enquanto “poder de justificação” (FORST, 2018, p. 54); por outro lado, uma abordagem “pluralista”, ligada a “justiça máxima”, apareceria como um “segundo nível”, espaço das reivindicações e da formação da vontade. Esse segundo momento seria dependente da primeira abordagem monista, para Forst (2012, p. 6; 2018, p. 54 e p. 194). Em outros termos, “de um ponto de vista normativo e institucional, somente podemos assumir perspectivas de justificação mais específicas quando uma estrutura de justificação justa já estiver estabelecida” (FORST, 2018, p. 196).

como razões recíprocas e universais que não poderiam ser rejeitadas” (FORST, 2018, p. 185). Verificar criticamente formas de injustiça, como formas de “desrespeito”, é um primeiro passo que Forst denomina como um “*a priori da justificação*” (FORST, 2018, p. 192).

Nesse ponto, em que o princípio da justificação, com seus critérios de reciprocidade e universalidade, assume uma forma negativa de evidenciação de injustiças, surge a questão se ele pode abranger todas as questões da justiça, uma vez que parece se limitar a um tipo de abordagem que enfatiza as normas que não podem ser aceitas com boas razões, e escapar a positivação de outros conjuntos de normas que não necessariamente advém pela via da evidência de injustiças.⁹⁹ Em relação a isso, assumindo o lado negativo como prioritário no tratamento da justiça em sua teoria, Forst argumenta que o momento da positivação da justiça está presente, de certa forma, na evidenciação negativa das injustiças. Como apresentado acima, a demonstração da pessoa que “não é levada em conta” parece indicar o caminho positivo para formação do que pode ser justo. Para Forst (2015, p. 826), “a justificação é sempre um empreendimento positivo e negativo”.¹⁰⁰

Portanto, o princípio de justificação pode estabelecer não somente as pretensões de validade moral que alguma resposta intente em conferir, valendo-se dos critérios de reciprocidade e universalidade. Antes, o princípio de justificação, de acordo com Forst (2018, p. 196), visa: a) “*descobrir as relações sociais que não podem ser justificadas*” sob esses critérios, b) fazer uma “*crítica (...) das ‘falsas’ (e provavelmente ideológicas) justificações dessas relações*”, e c) explicar “*o fracasso ou ausência de efetivas estruturas políticas e sociais de justificação*”. Essa proposta de tratamento da “(in)justiça” pode ser uma maneira de legitimar criticamente as normas e instituições que governam os sujeitos, de maneira a poderem ser aceitas por todos, no contexto moral, enquanto seres humanos. As respostas sociais dadas a problemas e situações concretas, portanto, estão sempre abertas à discussão, ao debate, ao veto, enfim, à justificação de suas enunciações sob esses dois critérios (reciprocidade e generalidade) que formam o princípio da justificação.

Vale notar, ainda sobre a virada intersubjetivista que Forst atribui à razão prática, no que diz respeito à “*relação constitutiva com os outros*” (FORST, 2012, p. 55), uma semelhança às considerações apresentadas por Honneth, em *O direito da liberdade*. Forst também argumenta que Kant teria direcionado o respeito moral a uma estrita relação do indivíduo consigo mesmo, e dado menor atenção à relação da moralidade ligada a dignidade de outras

⁹⁹ Seyla Benhabib (2015) indica esse aspecto presente na teoria de Forst, iniciando um breve debate entre os dois.

¹⁰⁰ Frumer (2018) reitera o argumento de Benhabib e considere a resposta de Forst ainda insatisfatória para essa questão.

peças (FORST, 2012, p. 55).¹⁰¹ Isso pode ser evidenciado, por exemplo, na importância que Kant dá à “lei”: a moral, para Kant, estaria relacionada em uma “autorrelação” do indivíduo, segundo a qual, o que está em questão é menos uma “obrigação para com os *outros*”, do que um “respeito pela lei” (FORST, 2012, p. 58). De outro modo, para Forst, “o respeito pelos outros não se baseia em minha relação comigo mesmo, como ‘fazendo leis para mim mesmo’, mas corresponde a um dever original para com os outros que deve ser ‘apreendido’ e ‘reconhecido’ ao mesmo tempo” (FORST, 2012, p. 55). Em uma certa forma de “reconhecimento” [acknowledging]¹⁰² do outro como ser capaz de fornecer justificativas, e também assim, possuir um dever de fornecê-las, para determinação das normas morais, pode estar ancorada a “base da moralidade”, segundo Forst (2012, p. 57). Em suma, Forst argumenta sobre um tipo de “responsabilidade original para com os outros”, segunda a qual

o apelo “final”, portanto, não é para algum “dado”, mas para nosso mundo prático, como uma realidade humana e instituição que está de acordo com os padrões da razão, e a respeito da qual podemos nos tranquilizar apenas recursivamente. Portanto, a moralidade permanece uma instituição especificamente humana que se funda na prática dos seres humanos mutuamente concordando entre si o status de pessoas morais, em última análise, em um ato de reconhecimento que “não precisa de nenhuma justificativa” além de que os seres humanos “a devem” um para o outro. A autoridade que “exige” isso de nós somos, em última análise, nós mesmos; nenhum outro mundo de valores absolutos parece estar lá no fundo. Nesse sentido, os seres humanos são a base da moralidade e desse modo particular de “ser” humano finito. A moralidade é uma forma de responder a essa

¹⁰¹ Também pode-se fazer outra aproximação entre Honneth e Forst no que diz respeito a uma crítica a centralidade do Estado e ao paradigma distributivo enquanto tratamento da justiça. De forma semelhante, ainda que com procedimentos metodológicos distintos, Forst argumenta que o Estado não deve ser tomado paternalisticamente como provedor e distribuidor do que é justo. Uma ordem distributiva deve ser estabelecida em cooperação, entre sujeitos como “participantes iguais na ordem social e política de justificação” (FORST, 2012, p. 192). Somente os próprios sujeitos em relações intersubjetivas podem determinar como, onde e por que os diversos elementos distributivos devem ser tratados, pois somente assim pode-se investigar “os fundamentos estruturais da distribuição desigual” (FORST, 2012, p. 192). Dessa forma, as operações distributivas estariam passíveis de um ordenamento mais justo, que identifica os sujeitos como destinatários, mas também como autores, pela via da justificação recíproca e geral. No entanto, Forst provavelmente discordaria de Honneth em atribuir essas questões a Rawls (voltaremos às considerações de Forst sobre Rawls na próxima seção).

¹⁰² Nesse momento, Forst apresenta uma discussão semelhante a que Honneth realiza em “Invisibilidade” (2001), sobre a fundamentação de um argumento normativo “originário” para a vinculação intersubjetiva. Inclusive o próprio Forst menciona esse escrito de Honneth em uma nota de rodapé. A diferença entre a concepção de ambos não fica muito clara na explanação de Forst. Voltaremos a isso no capítulo 4 dessa dissertação.

finitude, e “para nós” nenhuma outra transcendência surge acima dela (FORST, 2012, p. 60).¹⁰³

Para Forst, isso corresponde, em um certo sentido, a uma “segunda natureza” humana, enquanto “seres sociais racionais”, como “seres justificadores”, que se reconhecem reciprocamente em seu “dever original” (moral) de justificar recíproca e universalmente as normas dos contextos sociais práticos que fazem parte (FORST, 2012, p. 61). Somente assim, a moralidade pode ser “autônoma em relação às concepções do bem e do vantajoso”, de maneira que forme “uma comunidade de respeito mútuo em que a autonomia de um implica a autonomia de outros, pois aqui ‘leis’ só podem ser válidas se forem ‘dadas a si mesmo’”, desde que essa *autoconcessão* surja do “respeito a todos os outros como fins em si mesmos” (FORST, 2012, p. 63).

Em suma, podemos dizer que, para Forst, “há pelo menos *uma* exigência moral fundamental que nenhuma cultura ou sociedade pode rejeitar: a reivindicação incondicional de ser respeitado como alguém quem merece receber razões justificativas para as ações, regras ou estruturas a que está sujeito” (FORST, 2012, p. 209). Essa pretensão é o direito à justificação, que “não é em si mesmo um direito humano específico, estabelecido e reconhecido intersubjetivamente, mas é a base da justificação desses direitos concretos” (FORST, 2012, p. 210).

Se o direito à justificação não é estabelecido intersubjetivamente, mas como vimos, reconstruído dessa forma, ser um ser humano, nos termos da razão prática, significa possuir o direito moral a se justificar perante os outros. A partir da concepção de ser humano kantiana, enquanto fim e não um meio, a consequência direta dessa proposição é ver cada ser humano “como capaz de exigir justificações sobre as relações sociais em contextos concretos” (FORST, 2012, p. 211). Portanto, o direito básico à justificação é um direito moral, mas que parece preceder às demais questões morais, que dependem da razão prática justificadora para se legitimarem segundo os critérios de universalidade e reciprocidade.¹⁰⁴

Forst provavelmente deva negar que exista algum tipo de “moral superior” em sua teoria, que pretenda se separar das outras normas morais.¹⁰⁵ Essa questão remete àquela

¹⁰³ Aqui aparece mais uma vez a questão da “finitude” e do “reconhecimento originário” do outro enquanto fundamentação moral do direito à justificação. Conferir as observações de Klemme (2012) e Fritsch (2015), conforme a nota 96 dessa dissertação.

¹⁰⁴ Questionamentos como esse se assemelham ao que faz Benhabib quando argumenta que Forst abandonou sua formulação pluralista inicial (adotada em *Contextos da justiça*), para uma formulação baseada numa “absolutização” do direito moral à justificação (BENHABIB, 2015, p. 778). Em resposta, Forst alega que o direito à justificação só é “categoricamente válido no caso de contextos morais de ação e normas” (FORST, 2015, p. 823).

¹⁰⁵ Conferir ainda na resposta que ele confere a Benhabib (FORST, 2015).

afirmação de que o modelo de um direito à justificação não pode ser ele próprio construído nas práticas de fundação normativa, mas somente reconstruído como um fundamento, que é ele mesmo “aberto” a reformulações – de maneira histórica ao que tudo indica¹⁰⁶. Podemos compreender que Forst apresenta esse “fundamento” reconstrutivo, para evitar um ancoramento “final” construtivista da moral, sob o qual as normas se submeteriam. Isso seria o mesmo que adotar uma pré-determinação ética a seu modelo teórico, e jogar fora todo seu empreendimento.¹⁰⁷ A fim de escapar desse caminho, Forst fundamenta sua resposta reconstrutiva a uma determinada concepção de ser humano: enquanto um ser finito dotado de razão – conforme apresentado anteriormente. Nenhum fundamento metafísico, que recorra a um Deus ou uma verdade eterna pode estabelecer o princípio de justificação; somente a razão pode fazê-lo. Isso não significa, porém, que a razão não possa ser falha. Para Forst, a faculdade da razão é finita, e deve ser crítica frente as suas próprias formulações. Como vimos, a razão não pode ser pré-determinada; está sempre “aberta”. “A razão também se sujeita à crítica” e “tudo o que temos é o melhor relato dos princípios da prática que chamamos de uso da razão” (FORST, 2014, p.182).¹⁰⁸

Até aqui, a proposta de Forst dá a impressão de um movimento cíclico e espiral, que se reafirma e se transforma ao longo do tempo, das transformações que vem junto com os movimentos políticos e sociais. Assim, outra questão pode surgir desse apoio que o princípio de justificação possui na razão – justamente por essa reflexividade que ela assume, em uma abertura crítica sobre si mesma (e em suas formulações): se os desenvolvimentos do princípio de justificação estão ancorados, com assim parece, no desenvolvimento histórico dos movimentos sociais e políticos (como em *Toleration in conflict*), o que diferencia apropriadamente os elementos que podem ser “reconstruídos” (enquanto princípios da justiça) dos conteúdos normativos a serem “construídos” a partir daqueles primeiros? Aqui parece existir dois momentos da justificação: um primeiro que se autoconcebe, e um segundo que depende daquela concepção. Mas se assim o for, como se desenvolveria esse primeiro momento

¹⁰⁶ Nesses casos, Forst costuma remeter a seu estudo em *Toleration in conflict* (2013), no qual ele reconstrói historicamente os movimentos e transformações sociais ligados às práticas de justificação.

¹⁰⁷ Amy Allen (2014) apresenta dúvidas se essa reconstrução histórica, em *Toleration in conflict* (2013), não pode ser tomada enquanto um ancoramento ético que contradiga isso.

¹⁰⁸ Apesar da fundamentação nessa noção de pessoa, Forst (2014, p. 191) alega que sua teoria não é “uma construção intelectualista ou excessivamente racionalista – a fundamentação vem em uma miríade de formas” – a justificação pode vir, por exemplo, ao segurar um cartaz de pessoa desaparecida em um contexto público. Por existirem várias formas de justificação, elas devem estar abertas a crítica.

“reconstrutivo”, se ele é o próprio “formador” daquilo de que necessita? E como isso ocorreria se Forst diz que isso não ocorre de maneira intersubjetiva?¹⁰⁹

Forst procura escapar de uma atribuição ontológica do direito à justificação, mas parece se esquivar de uma explicação mais convincente de como o seu princípio se forma nas práticas reais. Talvez a indicação de um “déficit sociológico”¹¹⁰ em sua teoria pode coadunar com essa questão. Considerar que todo ser humano é finito e dotado de razão não parece explicar muito sobre como o princípio de justificação pode se erguer em defesa das práticas de demandas sociais sem predeterminações de algum tipo. Pois se a razão está “aberta”, isso pode levar a parecer que ela depende de um “preenchimento”. Isso pode significar que ela deve possuir um conteúdo que só pode vir da realidade social. De outra forma ela parece permanecer “vazia” e, assim, não pode “reconstruir” os princípios de que precisa para as práticas de justificação.

Forst concorda com Ernst Bloch que “direitos humanos não são naturalmente ‘inatos’, mas têm de ser conquistados” (FORST, 2018, p.157). No entanto, afirma que para esse intuito é necessária uma dimensão normativa. Assim, defende uma

concepção normativa de pessoa, reconstruída historicamente e, ainda assim, transcendente ao contexto, como o fundamento de pretensões morais básicas e como ‘fundamento da crítica’ às normas sociais em geral – uma concepção de pessoa como sujeito que fundamenta e justifica, isto é, como sujeito que ‘precisa’, ou seja, que usa e necessita de justificações para poder conduzir uma vida ‘humana digna’ entre os seus semelhantes. Reconhecer essa dignidade significa considerar as pessoas como sujeitos com um direito à justificação de todas aquelas ações que as atingem em um sentido moralmente relevante (FORST, 2018, p.159).¹¹¹

¹⁰⁹ Para lembrar uma citação feita acima, de que o direito à justificação “não é em si mesmo um direito humano específico, estabelecido intersubjetivamente e reconhecido, mas é a base da justificação desses direitos concretos” (FORST, 2012, p. 210).

¹¹⁰ De acordo com Melo (2013, p. 26-27), “dada a existência da práxis de justificação, temos de pressupor pessoas autônomas capazes de demandar e oferecer razões por meio de uma prática comunicativa em contextos intersubjetivos normativamente diferenciados. Em outros termos, sem pressupormos autonomia, pessoas deliberativas, contextos intersubjetivos e relações de reconhecimento, não existiriam relações de justificação”.

¹¹¹ Esse tipo de formulação pode se referir ao que Fernando Suárez Müller (2013) apresenta ao dizer que o argumento de Forst “o leva ao ponto de reivindicar um tipo de fundamento último que é uma evidência incondicional e irrefutável (como a ideia de Henrich de ‘insight moral’ ou ‘*Faktum der Vernunft*’ de Kant), mas então ele rasteja de volta agarrando-se à realidade dos discursos contextuais onde seu argumento e método começaram. A ambiguidade da posição de Forst é que, após deixar o vale da existência do mundo da vida para escalar a montanha da razão e da moralidade, ele declara que os primeiros princípios encontrados no topo são apenas [re]construções feitas no vale” (MÜLLER, 2013, p. 1056).

Forst deve assumir que sua concepção de um direito fundamental humano à justificação parte de uma argumentação que é “parcialmente crítico-ideológica e parcialmente abstrata” (FORST, 2012, p. 227), enquanto a fundamenta como “núcleo moral imanente” de uma “concepção construtivista de direitos humanos em suas relações com contextos sociais e políticos concretos” (FORST, 2012, p. 227). O próprio princípio à justificação, que exige como necessária sua garantia enquanto um direito fundamental humano, é ao mesmo tempo situado “concreto e historicamente” e uma “estrutura universal que pode ser esclarecida em termos filosóficos” (FORST, 2018, p. 14-15). Consequentemente, isso requer que “uma determinada práxis de justificação tem de ser institucionalizada, e esta é a primeira tarefa da justiça social e política” (FORST, 2018, p. 16). No entanto, a explicação de como essa práxis de justificação pode ser institucionalizada parece ficar um pouco vaga – esse aspecto parece corresponder àquela questão da “reconstrução”.

Outra questão que pode derivar dessa última é que “se a razão, nesse sentido (...), é inerentemente dialógica, o primeiro direito relacionado a ela seria o direito de participar do diálogo (MÜLLER, 2013, p. 1057). Continua Müller:

A justificação pressupõe a possibilidade de envolvimento no diálogo, o que significa que existe de facto um direito mais fundamental e uma raiz mais profunda de justiça do que o direito à justificação. O diálogo não se dá por necessidade de justificação, mas ao contrário, há necessidade de justificação porque a razão é, na sua própria dinâmica e interioridade, dialógica (MÜLLER, 2013, p. 1057).

Forst parece estar ciente dessa possível ambivalência, e é por isso que a partir de *The right of justification*, mas sobretudo em *Justificação e Crítica*, passa a tratar como a principal questão da justiça a questão do poder. Assim, a questão de quem possui o “direito” a se justificar parece depender antes de um “poder” de se justificar.

Como demonstrado anteriormente, o direito à justificação forma uma estrutura básica, “em que os próprios indivíduos têm oportunidades reais de determinar as instituições dessa estrutura de maneira recíproca-geral e autônoma” (FORST, 2012, p. 119-120). Assim, todos os indivíduos devem ser reconhecidos a uma certa “igualdade fundamental”, a “*igualdade justificativa*” (FORST, 2012, p. 195). No entanto, indo além dessas premissas, Forst assume que o “pertencimento” enquanto indivíduo igual a essa estrutura básica de justificação está atrelado, em última instância, a questões de poder. Por isso, para ele, “a primeira questão da

justiça é questão de poder” (FORST, 2012, 195): “uma violação da justiça fundamental é cometida quando o poder justificatório básico está desigualmente distribuído nas instituições mais importantes (FORST, 2012, p. 197).

Assim, o que está em disputa é a questão da inclusão dos indivíduos, ser destinatário e autor da justiça, a partir das formas de poder justificatório básico:

que os cidadãos possam ser sujeitos ativos da sociedade que efetivamente codificam sua infraestrutura e a forma como os bens sociais, benefícios e encargos são produzidos, distribuídos e comunicados. Pertencer de pleno direito a uma sociedade democrática e justa significa não apenas participar da vida social, mas saber com bons motivos que as instituições existentes são geralmente abertas e sensíveis à justificação (FORST, 2012, p. 200).

Essa ênfase no poder passa a ser determinante nos últimos trabalhos de Forst. Ainda que podemos perceber uma coerência com os trabalhos anteriores¹¹², a questão do poder parece ser o passo evidente e fundamental como continuidade de seu programa teórico. Essa *nova* perspectiva inaugurará uma série particular de escritos que ampliarão suas discussões sobre justiça. É sobre esses trabalhos que nos deteremos a seguir.

Em *Justificação e Crítica* (2018), Forst associa aos fundamentos do princípio de justificação a função da crítica, enquanto uma “‘forma reflexiva de uma razão efetiva historicamente’ que apresenta uma força emancipatória” (FORST, 2018, p. 22). Essa função crítica da justificação já se encontrava presente desde o princípio de seus trabalhos, na capacidade de validação das normas que operam em diferentes contextos sociais – conforme vimos anteriormente. Da mesma forma, como também vimos, a crítica também se volta a si mesma, de maneira reflexiva, a todas suas pretensões de validades – como uma “crítica da crítica” (FORST, 2018, p. 24).

Além disso, uma possível perspectiva que coadune com essa crítica autoreflexiva estipula que as ordens de justificação devam ser pensadas como ordens de poder: “O poder existe entre as pessoas na medida em que estas atuam umas sobre as outras como agentes,

¹¹² Desde *Contextos da justiça*, Forst já alegava que as minorias deveriam possuir uma voz própria garantida, a fim de que pudessem ter assegurada uma estrutura básica de justificação. Para tanto, deveria ser pressuposto “a possibilidade de participação no processo político, bem como os meios necessários (educação e comunicação social) (...) que possibilitem aos membros de tais minorias levantar suas vozes” (FORST, 2010, p. 99). Essa questão dialoga também com a crítica feminista da necessidade de um espaço político para levantamento dessas vozes, antes que qualquer direito universal seja pretendido (FORST, 2010, p. 112). De acordo com essa perspectiva, o que está em jogo aqui são relações de poder – ainda que Forst não estabeleça isso de maneira concreta no primeiro momento de sua filosofia política.

enquanto puderem (...) mover os outros a algo” (FORST, 2018, p. 25). Se a justificação trata das formas como os sujeitos intersubjetivamente podem legitimar a dominação, então, a justificação é uma forma de legitimação do poder entre os sujeitos.¹¹³

No entanto, sabendo que muitas vezes o poder pode não ser compartilhado de maneira voluntária, Forst assume que apesar de ocorrer sempre em um espaço comunicativo, isso não significa que esteja bem fundamentado (FORST, 2018, 26). Por isso o espaço do poder é sempre um espaço da luta “pela possibilidade de estruturar ou dominar o repertório de justificações do outro” (FORST, 2018, 26). Para ele, o princípio de justificação está ligado, em sua origem, ao “conflito social que surge no mundo com um ‘não’ político” (FORST, 2018, p. 15).

De certo modo, o princípio de justificação, que depende por sua vez de uma análise crítica das estruturas relacionais de poder, é também, na maioria dos casos, uma análise crítica da “dominação”. O papel que a “dominação” assume aqui tem a ver com a sua legitimidade entre os sujeitos a fim de que não resulte em um tipo de *dominação arbitrária* [*Beherrschung*]. A dominação [*Herrschaft*], de acordo com os procedimentos da justiça, para Forst, deve ocorrer a partir de critérios estabelecidos (justificados) entre os indivíduos em cada espaço social de razão. Deve haver o consentimento recíproco e universal dos agentes justificadores. Por isso, os princípios da justiça devem ser “produzidos” entre os sujeitos, de acordo com as práticas justificatórias: “os próprios subordinados que devem ser os sujeitos da justificação, e não apenas seus objetos” (FORST, 2018, p. 16). Somente assim a dominação pode ser legítima. Portanto, o princípio da justificação se converte em um direito, mas também em um dever de se justificar perante os outros nos casos em que isso é exigido.

Para Forst, a dominação é uma aceitação voluntária estruturada por uma ordem de justificação recíproca e universal. No entanto, essa dominação pode ser *arbitrária*, quando é marcada por assimetrias, vinculadas a justificações muitas vezes fixas e imutáveis, que negam o próprio direito à justificação. Nesse caso, a dominação se exerce num espaço “ocupado por ameaças efetivas ou chanceladas ideologicamente” (FORST, 2018, p. 27), onde não existe “razão legítima” para a dominação (FORST, 2018, p. 41). Em oposição à dominação ainda existem os casos de *violência* [*Gewalt*], nos quais as relações de justificação ocorrem via coerção física, não mais de maneira cognitiva (racional) como nos casos de dominação.

¹¹³ Amy Allen (2014, p. 81) comenta que Forst não apresenta uma diferenciação entre “poder de justificação” e “poder justificatório”. Ainda que ela acredite que Forst se refira ao primeiro caso, reitera que levar em consideração a segunda forma é importante para se pensar os casos em que o poder é restritivo a um grupo de pessoas – aqueles vinculados a “espaços de razão” –, em detrimento daqueles que são tratados periféricamente por não estarem de acordo com uma específica (e excludente) ideia de “razão”.

Em suma, se a ausência de poder significa a violência, a má “distribuição” do poder, ou uma assimetria do poder, significa a dominação arbitrária. As relações de poder delimitarão a existência (ou não) de uma estrutura de justificação justa (uma estrutura “mínima”, fundamental, de justificação). Assim, temos que as relações de poder se manifestam sempre vinculadas a razões, sejam elas justificadas criticamente ou de maneira arbitrária. Quando o espaço de justificação é nutrido da violência para sua legitimação, o que está em jogo não é mais poder: o poder é substituído pela violência (FORST, 2018, p. 28). O poder, para Forst (2018, p. 28), está ligado, portanto, a um espaço comunicativo de fundamentação de razões recíprocas e universais. Por isso, entender como é realizada a “distribuição” do poder, ou nos termos de Forst, do “poder de justificação” é, para ele, a primeira questão da justiça (FORST, 2018, p. 29).¹¹⁴

A argumentação de Forst parece se mover no seguinte sentido: primeiro, busca-se uma simetria das relações do poder¹¹⁵, que colocarão, em segundo lugar, os sujeitos em disposição igual para poderem justificar suas ações, de maneira recíproca e universal; em terceiro lugar, a partir do direito fundamental à justificação, sob aqueles critérios, os sujeitos poderão argumentar sobre as normas que regerão seus diversos contextos sociais.¹¹⁶ Claro que essa “divisão” é meramente analítica, para compreendermos a proposta de Forst. As dimensões de sua teoria da justificação perpassam esses níveis de maneira mais complexa. Podemos pensar como uma espiral reflexiva e crítica que está em constante revisão das formas de poder, de justificação, e das normas. Todos os níveis parecem estar sujeitos a uma determinada forma de justificação, e parecem ocorrer sem um ordenamento linear, ao contrário, na maioria das vezes operam em simultâneo e em interconexão.

Assim como as práticas de justificação só podem proceder efetivamente de maneira relacional, intersubjetiva, o poder de justificação também deve ser tomado dessa maneira. Por isso, para Forst, a questão primeira da justiça não pode ser uma questão de distribuição: “a justiça é sempre uma grandeza ‘relacional’” (FORST, 2018, p. 45). O que está em questão, em primeiro lugar, não é *o que e como* se distribui, mas quem faz parte dos procedimentos, quem

¹¹⁴ Nancy Fraser argumenta que Forst reduz equivocadamente a questão do poder à dimensão política. Para ela, outras dimensões, como a “econômica” e a “cultural”, também são dimensões fundamentais e irreduzíveis do poder social (FRASER, 2007, p. 332-333).

¹¹⁵ Ou talvez possamos dizer de um “reconhecimento recíproco do poder”, como pode ser conferido em “Duas Imagens da Justiça” (FORST, 2018, p. 43).

¹¹⁶ Ainda, esses níveis contam em seu interior com uma separação entre construtivismo moral, com discursos morais e processos de aprendizagem, que elaboram os direitos básicos da sociedade (FORST, 2012, p. 111), e construtivismo político, que discutem como poderia ser justa a estrutura básica social e política (FORST, 2012, p. 112). Essas duas formas de construtivismo que Forst distingue, ao se diferenciar da teoria de Rawls, parece corresponder respectivamente a distinção entre “justiça fundamental” e “justiça máxima”.

concede e produz o material da distribuição, e como esses sujeitos se relacionam nesses termos. Seguindo o exemplo clássico da literatura sobre a justiça, Forst dá um passo anterior para a questão: não é saber como a mãe distribui o bolo entre seus filhos, mas em como a mãe e o bolo aparecem no mundo (FORST, 2018, p. 44). Assim, ao invés do “para cada um o seu” (*suum cuique*), Forst estabelece o “quem deve o que para quem” (FORST, 2018, p. 46).

Podemos observar que, no sentido da diferenciação das duas imagens de justiça¹¹⁷ aqui referida por Forst (2018, p. 58), a autonomia se distingue de uma mera fruição, ou desfrutar de bens, para uma possibilidade de determinação “ativa” das estruturas e normas sociais, isto é, para como os sujeitos são *tratados* em relação a sua possibilidade social de participação nas decisões de justificação. Para ele, justiça e autonomia aparecem vinculadas nas teorias que defendem como *medium* a justificação discursiva. O que está em jogo é a participação do sujeito na confecção da justiça, sob o princípio de justificação recíproca e universal. Segundo Forst,

A justiça (...) é um critério para aqueles que querem eliminar a dominação arbitrária e as respectivas assimetrias sociais. A justiça não exige prioritariamente que os seres humanos recebam determinados bens, mas que sejam atores em igualdade de direitos no interior de uma estrutura social básica – e, depois, possam erguer determinadas reivindicações por bens. A justiça diz respeito a quem ‘são’ os indivíduos em um contexto social, isto é, qual o papel que desempenham nele, e não primeiramente àquilo que podem receber (FORST, 2018, p. 49).

Nessa breve reconstrução da teoria de Forst, não se objetivou a tarefa de esgotar aos detalhes todos os elementos de seu amplo trabalho teórico, e, muito menos, as diversas questões que foram e poderiam ainda ser dirigidas a sua obra. Procuramos apresentar, assim como foi o nosso objetivo em Honneth, os principais componentes de sua teoria, sobretudo aqueles que estão ligados direta ou indiretamente às discussões com o debate liberal-comunitarista. Acreditamos que muitas das discussões que foram apresentadas aqui, ainda que não retratem diretamente ao debate, derivam de conceituações que de certa forma buscavam responder a ele.

¹¹⁷ Naveh Frumer (2017) argumenta que existe implícito em Forst, não uma segunda imagem da justiça, mas uma “imagem da injustiça”, que parte não da indicação de que as normas e estruturas existentes não são aceitáveis por todos, e assim, deve-se ser levado em conta como agente justificador, mas da indicação de que existem assimetrias naquela dependência intersubjetiva. O que está em jogo, para Frumer, é “argumentar como e por que a forma de interdependência social em questão é prejudicial - não igualitária, exploradora e expropriadora - de uma maneira que beneficia alguns e prejudica outros” (FRUMER, 2017, p. 442). Isso está ligado aquela imagem “negativa” de evidenciação das injustiças como passo fundamental para tratamento da justiça, conforme discutido anteriormente. No entanto, parece que Frumer expande mais radicalmente essa imagem negativa presente em Fort.

Afinal, grande parte do trabalho de Forst sempre esteve voltada ao objetivo de refletir questões concernentes à política e justiça moderna. Na próxima seção, trataremos especificamente dos comentários que Forst direciona a obra de John Rawls ao longo de sua trajetória. Assim, os elementos discutidos ao longo dessa seção servirão como base para compreender melhor o posicionamento de Forst sobre a teoria do autor de *Uma teoria da justiça*.

3.3. Rainer Forst leitor de John Rawls

Na obra de Axel Honneth pudemos observar seus irregulares comentários frente ao debate liberal-comunitarista, onde seu principal esforço se demonstrou criticar a teoria de John Rawls a partir de uma suposta desconsideração do social, ou melhor, de uma não consideração suficiente do social para pensar as questões da justiça – isso sem também deixar de se posicionar na tentativa de se desvencilhar das teorias comunitaristas, que para ele pré-determinariam certas noções de comunidade social frente à autonomia individual. A posição de Rainer Forst, ainda que perpassasse por conceitos semelhantes a Honneth, apresenta uma perspectiva política, não tanto social quanto desse autor – ainda que não prescindisse de certo ancoramento social dos sujeitos –, enquanto defende um modelo procedimental que está mais próximo daquelas teorias liberais, mesmo que também seja crítico a elas. Nesse sentido, é de se esperar que um de seus principais interlocutores seja John Rawls.

No entanto, diferentemente de Honneth, que empreende críticas questionáveis à teoria desse filósofo, aparentemente as leituras de Forst sobre as contribuições de Rawls o impelem a alternativas para pensar uma teoria da justiça. Veremos como Forst, enquanto leitor, interlocutor e crítico de John Rawls formulou sua base teórica em constante discussão com esse autor.

Em *Contextos da justiça*, podemos dizer que Rawls aparece como eixo central que liga às quatro questões que Forst acredita permear o debate liberal-comunitarista. Não poderia ser diferente, uma vez que é com *Uma teoria da justiça* que se inaugura uma nova perspectiva para se pensar a justiça moderna. A partir dessa obra, diversos autores se posicionaram, assim, engendrando esse importante debate da teoria política contemporânea. Ao fazer uma reconstrução minuciosa dessa controvérsia, Forst discute os principais conceitos da teoria normativa de justiça como equidade de Rawls com seus principais críticos. A maior parte da tese de Forst demonstra uma defesa de Rawls a certas acusações, demonstrando nos próprios escritos do autor que ele teria elementos para responder a boa parte das críticas ou interrogativas, e que algumas delas teriam partido de más interpretações – como, por exemplo,

os argumentos de Sandel de que a teoria de Rawls estaria fundada numa noção de pessoa “desvinculada” de comunidades constitutivas do “eu”. Nesse caso, a solução de Forst é demonstrar em Rawls uma diferenciação entre pessoas ética e do direito, que Sandel não havia tomado em consideração. Da mesma maneira, nos outros capítulos de sua tese, Forst discute a controvérsia para demonstrar diferentes contextos da justiça – que ele percebeu heurísticamente – como maneira de interpretar as diferentes questões e depreender uma maior compreensão para uma teoria deontológica da justiça moderna.

Se por um lado Forst defende Rawls contra frágeis e injustas acusações, como as de Sandel, ele também pretende aproximar o teórico estadunidense de sua própria teoria de um direito moral à justificação. Como exemplo disso podemos observar sua tentativa em demonstrar que em Rawls também estão presentes os dois critérios de reciprocidade e universalidade – que Forst empresta de Thomas Nagel – como constituintes de seu princípio de justificação. Forst (2010, p. 60) defende que esses critérios estão ligados, em Rawls, à ideia de pessoas “razoáveis” e a um “consenso sobreposto” entre elas, e, conseqüentemente associados ao princípio de razão prática kantiano. Assim, ele argumenta que Rawls pode avaliar pretensões éticas de se tornarem validações morais, desde que sejam consideradas racional e razoavelmente em consonância com os critérios de reciprocidade e universalidade.

No entanto, essa tentativa de Forst interpretar Rawls a fim de que ele possa ser um forte aliado na defesa de seu modelo construtivista baseado na razão prática kantiana pode ser colocada em questão. Em primeiro lugar, seguindo indicações de Finlayson (2020), pode-se questionar a correlação entre o que Forst e Rawls entendem, no que diz respeito à noção de “reciprocidade”. Mesmo que possa ser assumida uma associação entre razoabilidade e “reciprocidade” em Rawls, conforme Forst sugere, a noção de reciprocidade, para ele, possui uma interpretação moral mais forte do que em Rawls. Finlayson (2020) argumenta que, em Rawls, “reciprocidade” está ligada à “razoabilidade” apenas num sentido circunstancial, isto é, a depender da cooperação da contraparte em fazer o mesmo que se espera em relação aos acordos de justiça. Em Forst, a “reciprocidade” é tomada enquanto critério moral incondicional do princípio de justificação. Em síntese:

Como Rawls, Forst associa razoabilidade intimamente com “reciprocidade”, mas ao contrário de Rawls ele interpreta requisitos que são meramente razoáveis (na visão de Rawls de “razoável”) como requisitos morais incondicionais (e, nesse sentido, kantianos). Em suma, o comentário de Forst

sobre “reciprocidade” não é inócuo. É uma fortificação moral de uma ideia normativa mais fraca (FINLAYSON, 2020, p. 589).

Nesse caso, a tentativa de Forst foi apresentar uma semelhança entre sua teoria e a de Rawls – a fim de tomá-lo enquanto aliado em seu construtivismo que se pretende kantiano. No entanto, ele também tenta se diferenciar desse autor, no intuito de superar o que ele toma como limitações na proposta do filósofo estadunidense. Nesse sentido, talvez a principal consideração que Forst apresenta frente à teoria de Rawls, sobretudo à *Uma teoria da justiça*, é uma pretensão moral de estabelecer os princípios da justiça recorrendo a uma atualização intersubjetiva da razão prática kantiana. Forst quer escapar da necessidade de conceituação do experimento mental da posição original, que, para ele, ainda que incorpore na pessoa do direito normas morais, carece de devida consideração a certa “institucionalização no interior de uma comunidade política e a *legitimação* por meio dessa comunidade” (FORST, 2010, p. 107). Para Forst, procedimentos de justificação pública, em contextos políticos, satisfariam essa necessidade.¹¹⁸ Para repetir uma citação: a “pretensão moral sobre o direito não vem de fora, mas sim lhe é erguida a partir de dentro, a saber, por meio das reivindicações daqueles que, na defesa de sua ‘pessoa’ exigem razões recíprocas escritas no caso de uma violação de seus direitos” (FORST, 2010, p. 111). Isso ocorreria no contexto político, espaço público de justificação de normas e práticas¹¹⁹, e estaria relacionado com a atualização intersubjetiva da razão prática proposta por Forst. É uma “atualização” com ênfase numa contextualização intersubjetiva, sob práticas de justificação, do primeiro princípio da justiça de Rawls.¹²⁰

Essa argumentação parecer corroborar a diferenciação que Finlayson apresenta entre as concepções de “reciprocidade” de Rawls e Forst. A preocupação de Forst é evitar o conteúdo substantivo que pode ser depreendido do primeiro princípio, da igualdade, de Rawls, pois isso contradiria a intenção moral dos critérios de reciprocidade e generalidade do princípio de justificação. Na verdade, como veremos mais à frente, essa diferença encontra seu cerne no tipo de construtivismo que esses autores procuram desenvolver, ao estarem mais ou menos próximos da razão prática kantiana – justamente o ponto em que Forst alega de sua diferenciação à Rawls,

¹¹⁸ Isso não significa que Forst não perceba em Rawls uma dimensão política. Ao contrário, para Rawls, somente no interior de um contexto específico pode ser determinado os conteúdos dos bens básicos a serem distribuídos em relação aos cidadãos “menos favorecidos” (FORST, 2010, p. 178). O princípio da diferença apresenta a dimensão contextual (material) da teoria de Rawls, que só pode ser definida em contextos políticos específicos, com a participação dos cidadãos como membros plenos da comunidade política (FORST, 2010, p. 180).

¹¹⁹ Forst chama esse espaço de “*construtivismo político*” (2012, p. 6).

¹²⁰ O primeiro princípio da justiça reformulado de Rawls: “Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos” (RAWLS, 2000, p. 333, § 46).

em relação à atualização intersubjetiva desse conceito, mas que ele próprio não reconhece em sua totalidade.

Em *O direito à justificação*, em sua leitura da discussão entre Rawls e Habermas, Forst alega que ambos teriam na base de suas teorias uma compreensão de “justiça ‘independente’ e autônoma, que deve sua validade apenas à sua capacidade de assegurar uma justificação intersubjetiva” (FORST, 2012, p. 82). Embora isso não signifique que ele não continue a indicar limitações na compreensão de Rawls no nível moral de fundamentação dos critérios da justiça. Assim, ao analisar o debate entre aqueles autores, Forst quer indicar certas objeções que podem ser divididas em três níveis de justificação de acordo com a teoria de Rawls:

o primeiro é o das ideias nas quais sua teoria construtivista se baseia; o segundo é o da justificação e construção dos princípios básicos da justiça com a ajuda da "posição original"; e o terceiro é o da justificação política pública e da legitimação de normas e leis geralmente válidas (FORST, 2012, p. 82-83).¹²¹

A partir desses três níveis de apreensão da teoria de Rawls, Forst objetiva se contrapor aos dois polos do debate entre aquele autor e Habermas, e defender seu próprio modelo como alternativa. A seguir, faremos uma rápida apresentação desses três níveis que guiam a análise de Forst sobre essa controvérsia, a fim de discutir posteriormente se as diferenciações indicadas entre sua teoria e a de Rawls realmente são o cerne de suas reais diferenças.

a) Para Forst, o primeiro nível, em particular, foi o que passou por maior revisão durante o desenvolvimento da obra de Rawls, pelo menos até o *Liberalismo político*. É nesse último que Rawls tomaria, para Forst, uma concepção objetiva da moral capaz de se afirmar recíproca e geralmente entre os sujeitos. Na leitura de Forst “o conceito político de justiça é inequivocamente uma concepção moral, que não vê mais a objetividade moral da perspectiva de um membro de um reino de fins, mas sim como uma intersubjetivamente justificada ‘visão (...) de algum lugar’ (*Political Liberalism*, 115-16), a saber, de pessoas razoáveis e racionais” (FORST, 2012, p. 85). Ainda que Forst afirme que há nas duas interpretações de pessoa de Rawls uma variação que oscila entre uma “doutrina abrangente” e uma “teoria que se restringe ao político” (FORST, 2012, p. 216).

¹²¹ Em conformidade com essa divisão da teoria de Rawls, em outra passagem do mesmo livro, Forst, apresenta que “há três etapas nesta teoria construtivista: primeiro, a reconstrução reflexiva dos princípios (o racional e o razoável) e as ideias (pessoa e sociedade) da razão prática; segundo, o ‘estabelecimento’ da posição original sobre essa base; e terceiro, a construção dos princípios de justiça usando a posição original” (FORST, 2012, p. 216).

No entanto, é sobretudo sobre os dois outros níveis que se encontram as principais considerações de Forst, as críticas de Habermas, e muito possivelmente também as de Axel Honneth¹²². A questão é saber “se Rawls traz de forma adequada os princípios de uso público da razão nesses níveis” (FORST, 2012, p. 86).

b) Em relação ao segundo nível, Forst analisa as críticas de Habermas à Rawls sobre uma insuficiente consideração ao “significado do conceito de *autonomia moral* em relação à validade dos princípios da justiça” (FORST, 2012, p. 100).¹²³ Por um lado, Forst concorda com as objeções de Habermas de que falta em Rawls uma “demanda por uma perspectiva comum e reciprocamente justificada sobre a justiça” (FORST, 2012, p. 98). Por outro lado, para Forst, o consenso moral que seja independente das concepções valorativas de bem, como Habermas formula¹²⁴, “corre o risco de roubar doutrinas abrangentes de seu próprio conteúdo normativo e apresentá-las como estilos de vida meramente subjetivos” (FORST, 2012, p. 98-99). Como alternativa a ambos os problemas, Forst defende que os

cidadãos que refletem moralmente devem estar prontos e capazes de se engajar em uma justificação comum dos princípios de justiça, que eles aceitam com base em razões comuns e que tem prioridade (apenas) em questões de justiça sobre suas outras crenças. Devem, portanto, buscar conciliar a justiça com suas outras crenças, produzindo, por assim dizer, um *equilíbrio reflexivo ético-político-moral* (FORST, 2012, p. 99).

Sobre esse segundo nível, a defesa de Forst parece corresponder de certa forma a sua indicação em *Contextos da justiça*. Naquela ocasião sua preocupação era sobre o nível de consideração que a razão prática intersubjetiva deveria assumir no momento de formulação dos princípios da justiça – demonstrando como a “posição original” de Rawls parece não considerar

¹²² Essa separação em três níveis pode ser útil para compreender os comentários de Axel Honneth à Rawls – diferenciação que o próprio Honneth não faz muito bem.

¹²³ Não nos deteremos aqui especificamente nas críticas de Habermas, e nem nas respostas que Rawls retorna a ele. O que nos interessa é o que Forst comenta sobre essa discussão, sobretudo no que diz respeito à Rawls. No entanto, é necessário apresentar brevemente como Forst posiciona os lados nessa discussão, como faremos na sequência.

¹²⁴ O texto analisado por Forst, no que diz respeito às considerações de Habermas a Rawls, faz parte do livro *A inclusão do outro: estudos de teoria política* (2002). Nesse livro Habermas continua suas reflexões presentes em *Direito e democracia: entre facticidade e validade* (1997), abordando questões sobre a justiça nas sociedades pluralistas modernas. A consideração colocada por Forst discorda da abordagem de Habermas que defende “o conteúdo racional de uma moral baseada no mesmo respeito por todos e na responsabilidade solidária geral de cada um pelo outro” (HABERMAS, 2002, p. 7). Para Forst, o problema dessa formulação da moral de Habermas é *excluir* de maneira muito radical (e privatista) as concepções valorativas de bem, separando os “contextos” ético e moral de uma maneira muito dura.

isso tão bem. Nesse momento, a solução que Forst apresenta parece conduzir para o mesmo argumento: numa atenta apreensão dos contextos que estão relacionados no momento em que as deliberações tomam forma, Forst propõe que os sujeitos possam produzir um “equilíbrio reflexivo ético-político-moral”; assim eles podem tomar em consideração as diferenciações dos contextos sem que tenham que sobrepor suas doutrinas abrangentes em um ponto comum em respeito aos princípios que devem ser reconhecidos de maneira razoável (FORST, 2012, p. 98).

c) Em relação ao terceiro nível de justificação, que diz respeito a como pode ser fundamentada adequadamente a “cooriginalidade” dos direitos humanos fundamentais e a soberania popular, Forst volta a apontar uma terceira concepção que diverge tanto de Habermas quanto de Rawls. Ainda que Forst admita que toda teoria que possui em seu cerne um direito básico a justificação não pode evitar uma “separação em duas fases” como forma de garantir ao contexto moral certa centralidade na proteção de direitos básicos, ele argumenta que a relação entre direito e moralidade, a partir do princípio do discurso, de Habermas é “excessivamente imanente à lei” (FORST, 2012, p. 109).

Por outro lado, a concepção de Rawls da posição original, ainda que seja colocada em uma “sequência de quatro estágios”, para Forst, “não é capaz de estabelecer uma conexão interna suficiente entre direitos morais, direitos positivos e autodeterminação democrática” (FORST, 2012, p. 109). Segundo Forst,

(...) em vez de ver a justificação moral (de acordo com os critérios estritos de reciprocidade e generalidade) como o núcleo de toda legitimação política fundamental e, desta forma, entender os direitos e princípios básicos como condições processuais e normativas substantivas para a prática de uma autodeterminação verdadeiramente democrática, recíproca, e geral, o experimento de pensamento da posição original leva a uma formulação de princípios que, embora não "impostos externamente" ao processo de autodeterminação política, têm um conteúdo substantivo e recebem prioridade normativa sobre ele (FORST, 2012, p. 110).

Dessa maneira, Forst deve concordar com Habermas de que “a autonomia política da soberania popular permanece (...) mais um órgão de execução de princípios do que a forma determinante para a construção e constituição ativa da estrutura de base política e social” (FORST, 2012, p. 110). Mas também concorda com Rawls, contra Habermas, de que direitos e princípios básicos devem ser moralmente justificados intersubjetivamente, mantendo seu

conteúdo moral. Para ele, “o conteúdo moral deve (...) entrar na própria estrutura básica por meio de procedimentos sociais de justificação (FORST, 2012, p. 110).¹²⁵

Na verdade, como defende desde *Contextos da justiça*, Forst pensa uma “integração” entre os contextos de justificação moral e política, de maneira que o primeiro seja “identificado como o núcleo lógico e normativo” do último (FORST, 2012, p. 110), mas sem que um seja subentendido integralmente ao outro.¹²⁶ Há uma distinção entre “construtivismo moral” e “construtivismo político”. Dessa maneira, ele coloca o seu modelo “construtivo”, de maneira diferente de Rawls, não como um “experimento de pensamento”, mas como uma “forma de prática social” (FORST, 2012, p. 111).¹²⁷ Nesse sentido, para Forst (2012, p. 111) os direitos morais podem ser justificados em “discursos morais e processos de aprendizagem”, que estão sempre concretamente abertos à definição e revisão. Por isso, o que deve ser garantido é o direito fundamental à justificação – “recursivamente reconstruído” – como “núcleo interno de toda justificativa concreta” (FORST, 2012, p. 112). É esse direito fundamental que vai servir às práticas de justificação que formarão a estrutura básica social e política de maneira justa.

Em relação a esse último nível, Forst indica que o construtivismo moral está ligado a uma “lista de direitos humanos”, enquanto o construtivismo político diz respeito à justificação da estrutura básica de uma sociedade (FORST, 2012, p. 217). Seria possível indagar se essa distinção está relacionada com a diferenciação entre “justiça fundamental” e “justiça máxima”, que Forst apresenta em outros momentos de seus trabalhos. De qualquer maneira, isso remete novamente à distinção entre os princípios “substantivos”, de Rawls, e o estabelecimento de critérios morais, “de nível superior” (FORST, 2012, p. 197), em Forst. Como vimos, em Forst (2012, p. 196), a “justiça fundamental” tem o objetivo de estabelecer uma estrutura básica de justificação, numa distribuição a mais equitativa possível do “poder de justificação” entre os

¹²⁵ A distinção entre Rawls e Habermas em relação a esse nível da discussão poderia também ser apresentada numa distinção entre “princípios fundamentais do liberalismo” e “direitos democráticos de comunicação e participação”, da maneira como pontua Wellmer (1993): “Rawls vê nos direitos democráticos de participação uma expressão *específica* dos direitos fundamentais liberais, que precedem, como última medida, toda e qualquer forma de participação democrática; em contraposição, Habermas reconhece na participação de todos no discurso democrático, com direitos iguais, o princípio *fundamental* de legitimidade ou de ‘justiça’ nas sociedades modernas, que precede todas as formulações específicas dos direitos fundamentais liberais” (WELLMER, 1993, p. 77-78).

¹²⁶ Segundo Forst, em suma: “o construtivismo moral e político deve, portanto, ser visto como integrado sem ser idêntico, uma vez que toda justificativa de uma estrutura de base político-social, bem como os procedimentos legislativos, deve obedecer aos critérios de reciprocidade e generalidade (ainda que em menor grau a ser determinada de acordo com a matéria que requer regulamentação). Portanto, nem a moralidade é totalmente incorporada aos procedimentos político-jurídicos institucionalizados, uma vez que estes não podem absorver totalmente todo o conteúdo do que é moralmente exigido, nem permanece externo, uma vez que os procedimentos de justificação política devem ser organizados de forma a garantir o maior grau possível de participação e igualdade justificativa” (FORST, 2012, p. 111-112).

¹²⁷ Amy Allen (2014) comenta que nesse sentido Forst é mais kantiano que Rawls. Para ela, Forst “entende o procedimento de construção em si não como um experimento de pensamento, mas sim como uma prática social” (ALLEN, 2014, 73). Com Finleyson, voltaremos a uma argumentação semelhante.

cidadãos, que servirá de base para assumir perspectivas de justificação mais específicas formadoras de uma estrutura totalmente justificada (“justiça máxima”).¹²⁸ Essa asseguarção mínima só é possível devido aos critérios de reciprocidade e universalidade que o princípio de justificação assume. Para Forst, semelhante estrutura básica se assemelha ao princípio da diferença de Rawls, mas numa “versão discursiva de nível superior”: “este princípio não se torna (como em Rawls) um princípio particular de distribuição, mas um princípio de *ordem superior* para justificar distribuições potenciais” (FORST, 2012, p. 197). Para ele, a diferença está numa tentativa não de estabelecer uma igualdade material, mas de estabelecer um direito básico de igual justificação.¹²⁹

Em suma, as distinções que Forst apresenta em relação à Rawls nesses três níveis da discussão, em grande medida, indicam, assim como em sua tese de doutorado, a separação em contextos de justiça que: a) distinguem as concepções de pessoa moral e política, a fim de não recair a uma doutrina abrangente ou uma restrição ao político; b) concebem um procedimento de argumentação recíproca e geral dentro desses contextos, fugindo de uma construção hipotética; c) distinguem entre construtivismo moral e construtivismo político, ainda que em uma integração que não subentenda ou prescinda a existência de um sobre o outro.

Essas diferenças se limitam a demonstrar como sua proposta teórica, sobretudo de acordo com uma distinção entre contextos da justiça e da adoção de um modelo intersubjetivo de razão prática, pode levar a um passo adiante para se pensar a justiça. No entanto, se seguirmos reflexões como as empreendidas por Finlayson (2020), a partir da diferenciação entre construtivismo restrito e irrestrito de Street (2010), podemos chegar a distinções mais fundamentais da confrontação entre esses autores que não parecem indicar os mesmos ganhos que Forst imagina.

Como vimos, Forst procura aproximar Rawls de uma concepção procedimental kantiana, a fim de que possa aliar a proposta desse autor a sua. No entanto, de acordo com Finlayson (2020), enquanto a teoria de Rawls seria melhor “tipificada” enquanto um procedimentalismo restrito, a teoria de Kant seria melhor compreendida enquanto um construtivismo “metaético” (ou irrestrito). Os princípios da justiça, de Rawls, partiriam de “juízos normativos substantivos sobre justiça” (sobretudo em *Liberalismo político*), e não

¹²⁸ Em *Justificação e crítica* (2018, p. 112), Forst retoma essa argumentação de maneira semelhante ao dizer que “é preciso levar em conta a dupla natureza dos direitos humanos: como direitos *morais* universais e como direitos *positivos* concretos”.

¹²⁹ Em *Justificação e crítica* (2018, p. 195), Forst retoma esse argumento, mas de maneira a não enfatizar sua diferença com o princípio da diferença de Rawls.

seriam entendidos enquanto “requisitos constitutivos da razão pura”, como em Kant (FINLAYSON, 2020, p. 591).

Por sua vez, Forst (2014, p. 174), em resposta à certas objeções de Sangiovanni, argumenta que sua teoria não corresponde a nenhum desses tipos pensados por Street. Ele defende que sua proposta seria um construtivismo limitado, mais modesto. Isso significaria, uma aproximação à teorias como a de Rawls e Scanlon; não no sentido kantiano, como Forst espera, mas numa aproximação ao construtivismo restrito.¹³⁰ No entanto, na qualificação dos tipos de Street, um construtivismo restrito deve “dar uma explicação plausível de por que o conteúdo moral substantivo do qual depende não ameaça seu status de não metafísico e não abrangente” (FINLAYSON, 2020, p. 595), isto é, deve partir de um certo conteúdo normativo substantivo, tratando de um subdomínio da moral – e não da moral como um todo. De acordo com Finlayson, tanto Rawls, com a ideia de consenso sobreposto e com o assentimento aos valores implícitos à cultura política (em *Liberalismo político*), quanto Scanlon, por meio da ideia substantiva de um reconhecimento recíproco, parecem corresponder a esse requisito. Para Forst, no entanto, a intenção é mais irrestrita nesse caso, porque procura formular uma base de “moralidade autônoma”, ancorada na razão prática kantiana (ainda que de forma atualizada), que estabelece os “requisitos constitutivos do princípio de justificação geral e recíproca (...) abaixo do limiar da moralidade” (FINLAYSON, 2020, p. 596).

Se por um lado, a aproximação kantiana do construtivismo de Forst deve afastá-lo do tipo restrito, a sua vinculação a um construtivismo irrestrito também pode ser questionada, no sentido de Forst querer evitar que sua teoria possa ser tomada enquanto uma “doutrina abrangente”, no sentido compreendido por Rawls. Para Forst escapar dessa acusação ele só poderia retornar ao argumento inicial de que sua teoria não corresponderia a nenhum dos tipos de Street. Seguindo as impressões de Finlayson, Forst teria duas possibilidades para realizar esse afastamento daqueles ambos tipos. Poderia argumentar, por um lado, no sentido de uma aproximação ao realismo moral, ao definir o fundamento de sua proposta na defesa de um respeito moral entre as pessoas, enquanto “um insight da razão prática finita” (FORST, 2012, p. 60). Nesse sentido, o direito à justificação não seria produto de um construtivismo, mas quase que um dado moral. O problema dessa solução, para Finlayson (2020, p. 597), é que Forst pareceria, assim, contradizer suas intenções kantianas e de evitar noções não metafísicas da natureza humana.

¹³⁰ Aqui seguimos a compreensão de Finlayson (2020) de que a distinção entre os dois tipos de construtivismo de Street é mutuamente exclusiva, ou se é uma ou outra – sendo o mais distante nenhuma delas, mas nunca um híbrido.

Uma segunda tentativa proposta por Finlayson, para evitar os lados restrito e irrestrito de construtivismo, evitando também a alegação de que sua teoria seja abrangente, seria Forst assumir sua concepção num argumento transcendental. Dessa forma, “Forst poderia apresentar o princípio da justificação como um princípio fracamente transcendental, que toda pessoa razoável deve invocar e, com base nisso, alegar com justiça que ele é não metafísico” (FINLAYSON, 2020, p. 598). Finlayson argumenta que o princípio de justificação poderia ser defendido, assim, não como derivado de uma doutrina abrangente específica, mas como um pressuposto que toda doutrina abrangente deveria invocar fundamentalmente. No entanto, Forst defende o princípio de justificação a partir de premissas morais (como a pressuposição de uma “ideia moral do razoável e uma concepção moral de reciprocidade” (FINLAYSON, 2020, p. 599), evitando esse caminho.¹³¹

Assim, sem poder assumir que sua visão seja um construtivismo irrestrito ou restrito, e sem conseguir apresentar argumentos convincentes para evitar os dois tipos, Forst oscila de um lado para outro, sem chegar a uma solução satisfatória. Por um lado, ele quer se associar a Rawls, apresentando a teoria desse autor de um ponto de vista kantiano, inclusive em relação ao *Liberalismo político*, obra que possui uma “interpretação amplamente estabelecida” de um afastamento de Kant (FINLAYSON, 2020, p. 584). No entanto, quer também se distanciar de Rawls a partir de uma proposição que pretende ir para além de Kant, com a revisão intersubjetiva da razão prática, mas que pode o levar para além de Kant, numa espécie de realismo moral.

Forst quer ao mesmo tempo conceber uma teoria que erga as reivindicações dos sujeitos a partir de dentro das relações intersubjetivas, de maneira mais substantiva, enquanto um certo construtivismo restrito, mas também quer posicionar essas reivindicações sob um princípio moral, que recorre a razão prática kantiana, de maneira semelhante a um construtivismo irrestrito. Com isso, ele ainda quer que sua teoria não esteja vinculada a nenhum desses tipos de construtivismo. Nessas tentativas, Forst torna a composição de sua teoria hesitante. Em uma frase pode ser dito que as afirmações de Forst “não são suficientes para assegurar as credenciais não abrangentes e não metafísicas para a visão que ele busca” (FINLAYSON, 2020, p. 560).

¹³¹ Habermas (2011, p. 296) demonstra de maneira semelhante que os direitos morais em Forst se assemelham a um “paternalismo de uma assembleia de fundadores moralmente pré-programados que não podem proceder democraticamente porque o sistema de direitos e o procedimento democrático estabelecido inicialmente junto com esse sistema seriam uma função de suas sabedorias morais antecedentes que eles utilizam antes de quaisquer deliberações políticas”. Habermas defende que desde o princípio, esses mesmos “fundadores”, enquanto cidadãos políticos, trabalhassem para fundamentar essa base fundamental de direitos, que não poderia ser salvaguardada de antemão. Em suma, o que diferencia as abordagens de Habermas e Forst é como cada um compreender a relação entre direito, moral e política.

Ainda sobre essa questão, uma outra possibilidade de indagação da proposta de Forst, que não foi avaliada por Finlayson, poderia discutir se essa “oscilação” não poderia ser explicada por aquela diferenciação entre “reconstrutivismo” e “construtivismo”, ou entre “justiça fundamental” e “justiça máxima”, ou entre “construtivismo moral” e “construtivismo político”, ou entre uma abordagem “monista” e outra “pluralista”. Esses pares estiveram presentes em diversos momentos enquanto indagações nessa dissertação. Não fica muito claro se eles querem dizer a mesma coisa em todos os casos. Por um lado, pode parecer que não seja o caso de avaliar Forst como um construtivista restrito ou irrestrito, pois ele parece discutir dois âmbitos distintos que operam simultaneamente, a depender se estamos falando da fundamentação das normas morais mais básicas (onde parece se inserir o direito à justificação) ou das demais normas que são dependentes dessa base fundamental. No entanto, por outro lado, pode ser questionado se de fato essa separação não o colocaria enquanto defensor de uma concepção abrangente, no sentido rawlsiano. Como já discutimos anteriormente, não fica claro se existe de fato um “procedimento” de reconstrução e formação daqueles princípios fundamentais de justiça, incluindo o princípio de justificação, sensíveis à variação histórica, como parece aludir *Toleration in conflict*, ou se são princípios deduzíveis da natureza humana, enquanto seres racionais, como é alegado em outros momentos ao longo de seus trabalhos. A resposta de Forst, como podemos ver, também parece oscilar nesse sentido.

Um último ponto que é válido comentar rapidamente sobre as considerações que Forst apresenta à teoria de John Rawls, diz respeito a sua diferenciação em duas imagens da justiça. Como vimos na seção anterior, para Forst (2018, p. 56-57) a justiça pode ser tratada a partir de uma “concepção alocativo-distributiva”, “orientada para o beneficiário”, ou a partir de uma concepção que leva em consideração em primeiro lugar as estruturas e relações sociais, “a posição social dos indivíduos”. A teoria de Rawls é diversas vezes criticada por corresponder tão somente à primeira imagem, como uma teoria que responde sobre as questões de justiça a partir do que os sujeitos podem receber, e não como os sujeitos se relacionam em sociedade. No entanto, para Forst, a teoria de Rawls está relacionada também à segunda imagem – diferentemente do que os seus críticos costumam indicar.

Forst defende que no cerne da abordagem da Rawls está presente uma ideia de autonomia “construtiva de sujeitos de justificação livres e iguais”, segundo a qual “os indivíduos são capazes de considerar os princípios de justiça como autolegisladados”, e não uma autonomia que priorize os indivíduos meramente como “beneficiários de bens necessários para sua ‘boa vida’” (FORST, 2018, p. 58). Assim, a imagem da justiça atrelada a Rawls estipula que a autonomia “determina ativamente a estrutura básica” da sociedade (FORST, 2018, p. 58).

O modelo de cooperação social, de Rawls, esboça uma compreensão de como as pessoas, em uma orientação coletiva, se complementam de “forma produtiva e participam de um contexto de cooperação que inclui a todos como membros autônomos em termos políticos e sociais” (FORST, 2018, p. 59). Dessa maneira, para ele, uma teoria da justiça como equidade é diferente de uma teoria de justiça alocativa (RAWLS, 2003, p. 70-71). Isso significa que Rawls está mais preocupado, segundo Forst (2018, p. 60), com quem são os indivíduos da produção e distribuição dos bens, do que com “o que recebem de modo absoluto” – vide o princípio da diferença, que procura regular os termos da distribuição e evitar privilégios sociais injustificáveis. Consequentemente, para Forst, a teoria de Rawls está relacionada a uma ideia de “evitar a arbitrariedade social” (FORST, 2018, p. 59). No entanto, como vimos anteriormente nessa seção, para Forst, a teoria de Rawls ainda seria insuficiente para pensar adequadamente a questão do poder. Sua indicação de uma teoria discursiva da justiça fundamental e máxima representaria uma alternativa nesse sentido (FORST, 2018, p. 61).

Mais uma vez Forst comenta Rawls trazendo-o para uma aproximação entre suas propostas. O que poderia ser dito dessa vez é que Forst faz uma caracterização reduzida das imagens da justiça contida naquele autor. Forst não nega o lado distributivo (não alocativo) da teoria daquele filósofo, e a redimensiona ao lado de uma abordagem também social da justiça. No entanto, a teoria de Rawls pretende ser mais “holística” do que Forst faz entender. Existe uma dimensão temporal de justiça, em Rawls, que se divide em pelo menos dois momentos: o tratamento das necessidades concretas no presente, para reparar desigualdades de distribuição dos bens sociais primários, e uma visão a longo prazo de estruturação e formulação dos termos e princípios da justiça, a fim de evitar a recorrência daquelas carências. A breve caracterização e diferenciação que Forst faz entre as imagens da justiça em Rawls, mesmo que trabalhe em demonstrar um lado social que muitas vezes é negligenciado nesse autor, ainda assim limita os vários níveis de sua complexa teoria.

Nessa breve seção tentamos apresentar os principais argumentos de Forst em relação a teoria da justiça de John Rawls. O objetivo foi demonstrar o papel determinante que a obra desse pensador possui para o teórico crítico: seja quando defende Rawls contra má compreensões no debate entre liberais e comunitaristas, tomando-o enquanto fio condutor na defesa de sua tese dos contextos da justiça e do direito à justificação; seja em ponderações que pretendem superar o que compreende por problemas ou limitações em sua obra, indicando, assim, uma distinção mais adequada entre os contextos em que operam a justiça, a fundamentação moral (não substancial) dos princípios de justiça, e a atualização intersubjetiva da razão prática kantiana; seja em releituras que indicam outras perspectivas, não canônicas, à

teoria de Rawls, como a defesa de uma imagem social da justiça. Nessas várias referências, majoritariamente foi a tentativa de Forst estabelecer uma conexão com a teoria de Rawls, a fim de tomá-lo como aliado kantiano, para, em seguida, propor superá-lo com alternativas a uma teoria da justiça. Nesse sentido, demonstra-se inegável a importância da obra desse autor para Forst.

3.4. Considerações finais do capítulo

Da mesma forma como foi objetivado reconstruir os principais comentários de Axel Honneth ao debate liberal-comunitarista, procuramos refazer os passos de Rainer Forst em sua trajetória que também diziam respeito a esse importante debate da política contemporânea. Diferentemente de Honneth, no entanto, os comentários de Forst, sobretudo na primeira fase de suas reflexões, foram reconstruídos de maneira mais cuidadosa às diversas teorias compreendidas. A maneira rigorosa e detalhista com que ele reconstrói os principais eixos de discussão do debate liberal-comunitarista, em *Contextos da justiça*, torna esse trabalho um dos mais valiosos já produzidos sobre esse tema. Tamanha a robustez das particularidades em que a tese de doutorado de Forst apresenta que seria impossível ter tratado aqui de todos os seus pontos cruciais. Procuramos, assim, demonstrar como Forst apresenta cada um dos contextos da justiça, a partir das quatro principais questões da controvérsia, na medida em que indica as suas sugestões de superação.

Desse primeiro momento de sua obra foi importante destacar a separação heurística em quatro contextos da justiça. Como vimos, para Forst, somente numa análise “separada” dos contextos ético, jurídico, político e moral, pode ficar mais perceptível o que está em questão nos dilemas que aquelas discussões entre liberais e comunitaristas costumam gerar. A partir da análise dessas questões evidenciando diferentes tipos de pessoa, comunidade e autonomia, Forst apresenta o critério da justificação, que para ele está no cerne de todas as ações e relações concernentes à justiça. Nos diferentes contextos de justiça, podem ser evidenciadas diferentes práticas e ações de justificação que demonstram a posição fundamental desse princípio. Dessa maneira, para Forst, ele deve se tornar o direito fundamental que nenhum ser humano pode negar a outro ser humano em termos da justiça.

A partir desse princípio de justificação, exploramos diversas discussões que a ele dialogam no desenvolvimento posterior de seus trabalhos teóricos. Assim como em Honneth, Forst também possui um forte apelo a questão da intersubjetividade. Como vimos, ele apresenta uma compreensão da razão prática kantiana atualizada de maneira intersubjetiva, trazendo um

ancoramento maior para a justiça na dependência que o sujeito deve estabelecer com o outro, enquanto ser finito e racional. Dessa maneira, não pode existir nenhuma pré-determinação da razão. Todas as normas, instituições e formas de ação são produzidas (e reproduzidas) nos diferentes contextos sociais de acordo com práticas de justificação, que estão por sua vez “abertas” a variação histórica, e por isso também estão ancoradas socialmente nas relações entre os sujeitos. Nenhuma teoria, seja ela liberal ou comunitarista, pode pré-determinar os conteúdos da justiça. Por isso, para Forst, os princípios da justiça só podem ser delimitados normativamente de maneira deontológica, em respeito ao direito básico à justificação.

Ainda assim, nem toda teoria deontológica pode ser suficiente, se não levar em consideração um enfoque relacional entre os sujeitos. A defesa que Forst faz da autonomia não deriva meramente de uma adequada disponibilidade material advinda de uma distribuição igualitária, mas de uma cooperação, nos diversos contextos, entre os sujeitos, que se veem enquanto autores e destinatários dos direitos, e que devem responder uns aos outros, reconhecendo reciprocamente o direito de dar e receber justificativas para suas ações. Como Gosepath interpreta: para Forst, “a justificação deve ocorrer de forma mais imediata, direta e não instrumental do que nas teorias liberais, visto que flui naturalmente do direito à justificação”; isso porque esse direito “quando aplicado a um contexto político clama por uma institucionalização de formas de justificação recíproca e geral (GOSEPATH, 2001, p. 380).

Arelado a isso está a distinção em contextos de justificação, que, para Forst, nem as teorias comunitaristas nem as liberais diagnosticam adequadamente em suas respectivas teorias da justiça. Dessa maneira, elas não podem compreender muito bem em que momento, em que espaço social e qual pessoa está em questão em cada eixo da discussão, para assim ser possível estabelecer princípios adequados de justiça, que possam efetivamente garantir a autonomia.

Essa argumentação de Forst caminha também para uma discussão sobre as relações de poder e dominação. Na verdade, a justiça em seu cerne diz respeito à questão de evitar a dominação entre os sujeitos. Por isso, para Forst, a questão do poder é a primeira questão da justiça. A autonomia não pode também ser garantida satisfatoriamente para todos os sujeitos se existirem assimetrias de poder entre eles. Por isso a autonomia não deve derivar de uma satisfação meramente material, mas de uma posição do sujeito enquanto co-legislador dos princípios da justiça. De outra maneira, a dominação seria arbitrária, e a autonomia estaria sob risco.

Se a atenção de Honneth se voltava mais em um enfoque social para uma teoria normativa, em Forst o enfoque é político. Ao longo do período compreendido aqui de sua obra (1994-2011), quase majoritariamente suas questões remeteram a como os sujeitos podem

responder discursivamente em diferentes âmbitos sociais às questões práticas que envolvem suas vidas. A defesa de Forst está nas práticas de justificação racional e intersubjetiva, que ocorrem no contexto político de deliberação social.

Sua proposta teórica inevitavelmente teve que discutir com as teorias liberais e comunitaristas que engendraram essa discussão na modernidade. Assim, é evidente o quanto esse debate, sobretudo os trabalhos de John Rawls, marcou e foi determinante para o desenvolvimento de seu projeto teórico.

4. AXEL HONNETH E RAINER FORST: DIÁLOGOS ACERCA DE UMA TEORIA CRÍTICA DA JUSTIÇA

Por volta de 1990 Honneth já esboçava seus primeiros escritos em consideração ao debate entre liberais e comunitaristas; escritos que culminariam em uma ideia de “eticidade formal”, na última seção da versão revisada de sua tese de habilitação, em 1992. Já a partir dos anos 2000, Honneth se concentraria em uma nova perspectiva para analisar as questões sobre a justiça, procurando compreender as diferentes formas de manifestação da liberdade na modernidade. Forst, por sua vez, publica em 1994 sua tese de doutorado, um extenso trabalho que abarca as principais questões da mesma discussão, ao distingui-las em contextos de justificação. Enquanto dois dos principais representantes da teoria crítica contemporânea, Honneth e Forst demonstram como suas respectivas abordagens teóricas pretendem responder ao debate sobre o liberalismo a partir de uma perspectiva que mantém pressupostos críticos em suas compreensões. De certo modo, ambos querem demonstrar que somente é possível estabelecer critérios de justiça que possam ser amplos o suficiente para permitir a pluralidade de concepções valorativas de bem que existem na modernidade, porém, sem que nessa universalização se perca de vista a compreensão das relações sociais que os sujeitos compartilham intersubjetivamente em seus diversos contextos (ou esferas) de ação.

O objetivo principal desse trabalho foi compreender como esses dois teóricos críticos responderam a esse debate ao longo de quase vinte anos de suas produções teóricas, demonstrando o quanto essa tarefa foi constitutiva para suas respectivas teorias. No entanto, se esse estudo parasse por aqui, permaneceria retida a possibilidade de desdobrar como as concepções desses dois autores se articulariam num diálogo entre si. Ao longo de suas trajetórias foram poucas as ocasiões em que seus trabalhos se referenciaram. Mesmo nas tentativas em que Forst tentou estabelecer algum diálogo, com comentários importantes à teoria do reconhecimento, Honneth se demonstrou pouco solícito de discussão, com respostas muito breves e poucas referências diretas ao trabalho de Forst. Por isso, esse breve último capítulo apresenta a difícil tarefa de tentar posicionar esses dois autores em uma discussão, a fim de circunstanciar suas argumentações enquanto tentativas de responder qual deveria ser o princípio fundamental da justiça moderna.

O ponto de partida poderia ser perguntar qual “princípio” deveria ser o mais fundamental, de um ponto de vista normativo (e moral), para se determinar os princípios da justiça nas sociedades ocidentais contemporâneas. Seria um direito moral a justificação, que todos os seres humanos sem exceção deveriam possuir no sentido de uma particular

interpretação da razão prática kantiana? Ou deve antes cada pessoa ser reconhecida, em diversos âmbitos sociais, nas suas capacidades, valores e dignidade, a partir de um certo *ethos* que deriva da compreensão ética hegeliana? Como vimos até aqui, Forst e Honneth divergem em suas respostas para essas questões. Dessa maneira, o que poderia ser compreendido se as propostas desses dois filósofos forem postas em diálogo?

Por um lado, poder-se-ia argumentar que todo ser humano deve ser considerado enquanto um fim em si mesmo, e, dessa maneira, um direito moral de poder responder às suas ações é, como Forst indica, a sua primeira demanda. No entanto, aqui poderíamos perguntar: esse direito não deveria ser anteriormente reconhecido para cada pessoa? Cada pessoa não deveria ser considerada igualmente enquanto ser humano para usufruir desse direito? De outra forma, mesmo que essa pessoa procure justificar suas ações perante outras (pois é dotada de razão e pode exercê-la numa prática real), ela se veria ignorada por não vivenciar a realização de ser um ser humano igual às demais. Nesse tipo de argumentação parece faltar uma pertença pelo reconhecimento.

Por outro lado, pode ser defendido que uma pessoa deve antes ser reconhecida na categoria de seres humanos, em suas liberdades e capacidades individuais, como na tese de Honneth. Mas sobre essa argumentação caberia questionar, por exemplo, como deveria proceder o indivíduo que não se vê reconhecido enquanto ser humano como fim em si mesmo. Como ele pode na prática exercer a “luta” pelas reivindicações de reconhecimento, se ele não pode de alguma forma justificar suas reivindicações que surgem a partir do sentimento de desprezo? Nesse sentido, parece ser necessário um direito à justificação para exigir seu respeito.

Se apresentarmos as questões dessa maneira, parece que chegamos em alguma forma cíclica entre os dois conceitos: para ser reconhecido enquanto ser humano, na compreensão de pessoa kantiana, é necessário um direito à justificação; mas para ser possuidor desse direito, é necessário ser reconhecido enquanto ser humano. É claro que, tanto Forst quanto Honneth buscam sair desse aparente “círculo” ao argumentar suas categorias normativas em níveis diferentes. Assim, nesse capítulo pretendemos discutir esse dilema a partir das considerações que ambos fazem sobre as teorias um do outro, em defesa das suas próprias concepções.

Possivelmente o primeiro “encontro” entre esses dois conceitos, em suas formas críticas, ocorre nos comentários que Forst realiza sobretudo na última subseção de *Contextos da Justiça* (2010). Conforme apresentamos anteriormente, a partir de sua distinção entre contextos da justiça, Forst apresenta também uma distinção entre “contextos de reconhecimento”, indicando certas relações, porém também diferenciações com a teoria de Honneth. Talvez possamos

considerar esse como o primeiro encontro entre as teorias desses autores, e provavelmente, um primeiro momento da crítica de Forst a Honneth.

Como indicado, para Forst “a análise das diferentes comunidades de justificação – que se funda num conceito de razão prática justificadora – aponta para diferentes relações de reconhecimento” (FORST, 2010, p. 326). Sendo assim, são as próprias “pessoas que têm de resgatar pretensões de validade diante e dentro das comunidades”, a fim de se tornarem pessoas “*reconhecidas* como membros de comunidades (diferentes)”, reconhecendo a si mesmas e às outras (FORST, 2010, p. 326). No cerne da ideia de reconhecimento de Hegel, segundo Forst, podemos entender que

a autocompreensão qualitativa de um sujeito desenvolve-se por meio do reconhecimento (e a afirmação) por parte de outros sujeitos, que, por sua vez, pressupõe reconhecer esses sujeitos como iguais. Toda subjetividade é ‘constitutivamente’ relacionada com a intersubjetividade recíproca – bem como a níveis diferentes das relações do *eu* com outros (FORST, 2010, p. 327).

Forst compartilha dessa ideia de intersubjetividade que, segundo ele, como já apresentado anteriormente, permite “vincular a reciprocidade e universalidade com o reconhecimento não opressor da individualidade – de reconciliar identidade e diferença sem absolutizar um dos lados” (FORST, 2010, p. 328). Como vimos, a intersubjetividade está no cerne da atualização relacional que Forst procurou dar ao conceito de razão prática kantiana.

No entanto, Forst apresenta certos cuidados sobre o uso do conceito de reconhecimento, em certas formas de sua interpretação contemporânea derivada das obras de Hegel. Ele concorda que o reconhecimento tem papel fundamental para a justiça, porém, esse conceito deve se diferenciar entre seus respectivos contextos, a fim de que não se confunda, por exemplo, autorrespeito (contexto moral) com autoestima (contexto ético). Para Forst, “o respeito moral dos e pelos outros corresponde ao *autorrespeito* das pessoas em serem moralmente autônomas” (FORST, 2010, p. 303). Assim, o que pode ser válido para todos moralmente, em normas morais, não pode ser fundamentado a partir de uma teoria do reconhecimento, mas a partir dos critérios de reciprocidade e universalidade.

O fato de que são necessárias determinadas condições (subjetivas e sociais) para uma pessoa se compreender moralmente e agir moralmente não leva a

uma relatividade subjetiva ou social da validade moral (...) a fundamentação da moral não se apoia em determinadas suposições antropológicas ou teórico-identitárias (FORST, 2010, p. 304).

Ainda que nesses trechos Forst não remeta à teoria de Honneth, são os primeiros passos para uma crítica desse autor.¹³² Para Forst, diferente de outras teorias do reconhecimento (como de Tugendhat), Honneth pode diferenciar entre noções de autorrespeito (com a esfera do “direito”) e da autoestima (com a esfera da “solidariedade”). No entanto, segundo Forst, ainda haveriam certas distinções entre sua própria teoria e a de Honneth, que os faria tomar posições diferentes em relação ao debate liberal-comunitarista. Forst alega que Honneth se afasta, por um lado, das concepções comunitaristas, ao evitar “a prescrição normativa de determinados valores de uma tradição e comunidade particulares”; no entanto, ele compartilha com elas críticas “ao caráter universal e incompleto das concepções deontológicas” (FORST, 2010, p. 331). Assim, em Honneth,

a teoria tem de extrair seus conceitos e padrões normativos a partir de dentro, das experiências (especialmente negativas) dos indivíduos concretos; somente assim – com o auxílio das teorias empíricas – pode-se desenvolver um sensor para as ‘condições sociais sob as quais os sujeitos humanos podem chegar a uma atitude positiva diante de si mesmos’ (FORST, 2010, p. 331).

De acordo com a distinção entre os contextos de justificação de Forst, a tese de que “os problemas práticos sempre surgem para as pessoas ‘situadas’ como membros de comunidades e têm de ser sempre resolvidos *no interior* de contextos intersubjetivos”, deve “ser diferenciada” (FORST, 2010, p. 344). Essa diferenciação na resolução de tais problemas práticos, diz respeito aos contextos “*diferentes*” onde ocorrem cada uma delas; cada um dos contextos de justificação (FORST, 2010, p. 344). E assim, “o princípio da justificação prática razoável exige uma diferenciação das questões práticas em relação a esses quatro contextos de justificação intersubjetiva”: ético, jurídico, político e moral (FORST, 2010, p. 345). É a partir dessa distinção que Forst apresenta as divergências metodológica (a) e de conteúdo (b) entre sua teoria e a de Honneth.

¹³² É necessário observar que nessas passagens Forst ainda não faz referência direta ao “reconhecimento” da teoria de Axel Honneth, mas à abordagem de Ernst Tugendhat.

a) No que diz respeito às diferenças metodológicas, Forst afirma que as análises de Honneth das relações de reconhecimento “têm o caráter de uma mais extensa explicação, descrição, e complementação dos conceitos propostos de teoria da justiça de pessoa e de comunidade; [no entanto] elas não têm a função de uma fundamentação desses conceitos” (FORST, 2010, p. 332). Noções de pessoa e de comunidade “são conceitos talhados para (o contexto das) questões de justiça e, portanto, não são (...) voltadas centralmente para uma teoria do reconhecimento universal e abrangente – desenvolvida numa perspectiva genética – ou para uma ‘teoria formal do bem’” (FORST, 2010, p. 332) – nesse ponto, Forst concorda quanto à tese de Honneth ser pensado fora das teses tanto teleológicas quanto deontológicas.

No entanto, parece que esse aparente mérito, é, na verdade, um ônus que Honneth acaba por acolher em sua abordagem. Forst chama a atenção de que é justamente porque a teoria de Honneth permanece no meio termo entre as duas concepções teóricas (deontológicas e teleológicas), que ele acaba deixando escapar um *critério avaliativo*, capaz de apresentar alguma primazia metodológica (não abstrata) para a avaliação do “bem” enquanto *razoável* às pessoas em seus diversos contextos sociais, e, dessa forma, também deixando sem explicação como uma *universalidade* das normas pode ser justificada não eticamente. Para Forst, como mencionado acima, não existe nas análises das relações de reconhecimento “a função de uma fundamentação” dos conceitos de pessoa e comunidade (FORST, 2010, p. 332). Carece a essa tese, segundo Forst, uma “distinção adequada – não limitada à dimensão da moralidade – dos conceitos de pessoa, comunidade e autonomia” que corresponda “a uma análise dos modos de justificação de valores e normas” (FORST, 2010, p. 331). Em síntese, parece faltar a Honneth uma fundamentação maior de seus conceitos, ainda que ele pareça evitar conceituações universalistas.

Forst, portanto, não rejeita a tese de Honneth, apenas a realoca como parte interior ao processo de luta contra o desprezo social e de busca pela autorrealização. Para ele, uma teoria da justiça deve possuir uma “primazia metodológica”, que não está presente na tese de Honneth (FORST, 2010, p. 332). Tal primazia estaria, segundo ele, no seu conceito de justificação a partir da *razão prática*, ou ainda mais especificamente, na garantia ao direito à justificação.

b) No que diz respeito às “diferenças de conteúdo” entre as teses desses autores, Forst indica dois pontos interessantes: um referente ao contexto do “respeito” e outro referente ao contexto da “estima”, ambos relacionados às questões da justiça. Primeiro, Forst distingue a forma de respeito [*Respekt*], abordada por Honneth (como uma das formas de luta por reconhecimento), de respeito moral [*Achtung*]. A primeira expressa um respeito essencialmente jurídico, da pessoa do direito, enquanto *Achtung* designa, num sentido kantiano, “o

reconhecimento moral das pessoas que são autoras e destinatárias de pretensões morais de validade” (FORST, 2010, p. 332). Dessa maneira, Forst retrata que a forma *respeito* tratada por Honneth não diferencia entre um respeito “moralmente imperativo”, que permite a pessoa ser “respeitada como ‘autoridade’ moral, mesmo quando não exista *nenhum* direito reivindicável que imponha esse respeito moral” (FORST, 2010, p. 333), de um “respeito imperativo segundo os padrões do direito vigente”, que respeita a “‘responsividade’ da pessoa, no sentido de sua liberdade de ação definida ‘negativamente’” (FORST, 2010, p. 333). Nessa distinção, Forst apresenta a desconsideração de Honneth em relação a uma “autonomia moral”, e consequentemente para um “autorrespeito da pessoa moral” como ser humano fim em si mesmo (FORST, 2010, p. 333).

Em seguida, Forst apresenta uma distinção concernente à questão da “estima”, em que, de acordo com a concepção de Honneth sobre o reconhecimento ético, “o horizonte comum de valores éticos tem de ser abstrato o suficiente para não prescrever uma concepção do bem exclusiva e particular e para permanecer aberto a objetivos de vida diversos, sem, por outro lado, ‘perder a força de solidariedade da formação coletiva da identidade’” (HONNETH apud FORST, 2010, p. 334). O problema para Forst está nessa ideia de um “horizonte homogêneo de valores”, uma vez que esses estão em constante disputa social e não podem assim se integrar num todo compartilhado eticamente (FORST, 2010, p. 334). Nesse sentido, Forst argumenta que deve existir uma diferenciação das esferas éticas particulares da esfera *política* de pertença plena, onde haveria o espaço de “cidadãos responsáveis reciprocamente, que se reconhecem, num sentido substantivo pleno, como membros diferentes eticamente, iguais juridicamente e politicamente e com igualdade de direitos *numa* comunidade política” (FORST, 2010, p. 334), que não necessariamente precisa ser uma “comunidade de valores integrada eticamente” (FORST, 2010, p. 335), como aparece na tese de Honneth.

Nessas primeiras considerações de Forst o que está em questão é a diferenciação entre contextos da justiça, que distingue as diferentes práticas de justificação sem abrir mão de um critério avaliativo para os conteúdos que os sujeitos podem apresentar sob pretensão de validade razoável para as normas que podem ser justificadas recíproca e universalmente. Ainda que a teoria de Honneth apresente uma “descrição substantiva do reconhecimento e da autorrealização” (FORST, 2018, p. 186), ela não apresenta um critério que avalie quais práticas de reconhecimento são justificáveis.

Dessa maneira, para Forst, por um lado, a abordagem de Honneth poderia corresponder àquela segunda imagem da justiça¹³³, que compreende “a justiça orientada para as relações e estruturas” sociais, de maneira intersubjetiva – delimitando assim, como “conteúdo central da justiça” um “*status* dos indivíduos ou grupos no interior de uma ‘ordem de reconhecimento’” (FORST, 2018, p. 63). No entanto, por outro lado, para Forst, sua abordagem se torna ambivalente, aderindo de certa forma também à primeira imagem da justiça, quando enfatiza a “realização da autonomia definida qualitativamente ou da autorrealização individual nas respectivas relações sociais como o *telos* e a ‘finalidade’ da justiça” (FORST, 2018, p. 65). Forst argumenta que por mais aberta que seja uma concepção formal de eticidade, ela mesmo assim permanece suscetível de delimitar fins (ou formas) do que deveria ser caracterizado como vida boa.¹³⁴ Dessa maneira, ela fica “aquém da pluralidade de possíveis formas éticas de vida” que podem ser justificadas na modernidade (FORST, 2012, p. 118). Isso significa que a teoria de Honneth, ao partir de um certo *telos* da vida boa das formas de conversação da autonomia individual, pode se transformar em uma teoria “liberal perfeccionista” que pré-determina um “bem ético” (ainda que formal) anteriormente a um processo de justificação autônomo (FORST, 2018, p. 65). Em síntese,

(...) o peso se desloca de uma concepção política e social da geração e do estabelecimento comunicativo de relações de reconhecimento justificadas de modo independente para uma concepção de justiça cuja tarefa central é garantir institucionalmente as condições objetivamente necessárias para a autonomia ética individual (FORST, 2018, p. 66).

Para Forst (2012, p. 118), mesmo essas formas éticas não podem prescindir de um “filtro de justiça” deontológico, que discute (justifica) o que pode valer enquanto reivindicações aceitáveis de justiça. Assim, sob a máxima “o que é mais importante vem primeiro” (FORST, 2018, p. 195), ele argumenta que toda reivindicação por reconhecimento depende antes de uma justificação segundo os critérios de reciprocidade e universalidade. O que não puder ser justificado dessa forma provavelmente será tomado como “injustiça”. Por isso, deve existir

¹³³ Aqui nos referimos ao escrito de Forst, “Duas imagens da justiça” In *Justificação e crítica*, 2018.

¹³⁴ Como vimos ao longo do primeiro capítulo dessa dissertação, a teoria de Honneth assume em seu primeiro momento uma ideia “antropológica” de “eticidade formal”, que estabelece os contornos de formas de reconhecimento genericamente humanas na modernidade. Mesmo que Honneth tente relativizar essa ideia, nos diversos momentos em que ele vincula às formas de reconhecimento uma flexibilidade histórica, as considerações de Forst indicam que esse movimento ainda não é satisfatório, levando a teoria de Honneth a oscilar para uma perspectiva perfeccionista.

sempre anteriormente o que Forst chama de um “*a priori da justificação*” (FORST, 2018, p. 192) – que a teoria de Honneth compreende em parte (pela correspondência à segunda imagem da justiça). Na verdade, Forst argumenta que isto está contido na própria descrição de Honneth, sobretudo em seu debate com Nancy Fraser¹³⁵, quando atribui ao critério de “igualdade” uma essencialidade à justificação nas relações e reivindicações por reconhecimento. Para Forst, esse critério está explícito na esfera do reconhecimento “jurídico”, mas também contido na esfera da “solidariedade” (FORST, 2018, p. 192). Honneth diz que

com as três novas formas de relações sociais, que, na minha concepção, preparam o caminho para a ordem moral da forma capitalista de sociedade, desenvolvem-se diferentes princípios do reconhecimento sob cuja luz os sujeitos podem denunciar as experiências específicas de desrespeito infundado e injustificável e, portanto, podem apresentar as razões para um modo ampliado de reconhecimento (FRASER; HONNETH, 2003, p. 144).¹³⁶

A partir de considerações como essa, na leitura de Forst, os padrões do reconhecimento de Honneth parecem ser avaliados em respeito à “equidade”, que por sua vez corresponde ao critério de “reciprocidade” do princípio de justificação. Assim, para Forst, “a lógica do reconhecimento mútuo depende dos critérios de reciprocidade e universalidade, pois a substância dessas esferas e de suas formas específicas de reconhecimento *não* se transformam em critérios específicos de justificação da justiça” (FORST, 2018, p. 193-194).

No entanto, Forst prevê duas possíveis objeções que Honneth poderia indicar sobre essa primazia da justificação ao reconhecimento. Objeções que formam duas questões centrais na discussão entre suas abordagens.

A primeira objeção parte de questões como: se o direito à justificação se vê dependente de um contexto político para sua execução, e posterior institucionalização em direitos jurídicos, o que acontece, por exemplo, se uma pessoa for desprovida dos direitos políticos de participação, do *status* de cidadão igual? Como essa pessoa poderá justificar sua pertença no contexto político se ela se encontra dele excluída – mesmo moralmente? Não seria necessário antes que as pessoas fossem reconhecidas nesse contexto político, a fim de poderem se justificar recíproca e universalmente? Como Deranty observa ao analisar os passos teóricos de Honneth,

¹³⁵ Forst faz referência ao início da introdução da primeira resposta de Honneth a Fraser. Honneth diz que “injustiças distributivas devem ser entendidas com a expressão do desrespeito social – ou melhor dizendo, das relações injustificadas de reconhecimento” (FRASER; HONNETH, 2003, p. 114).

¹³⁶ Aqui nos referimos a mesma citação que Forst se baseia, mas utilizando da versão em inglês do debate.

“uma das principais dimensões da injustiça social decorre do fato de que as reivindicações sociais não são simplesmente não representadas na esfera pública, mas que elas não são sequer representáveis, ou seja, que são reprimidas do campo político” (DERANTY, 2009, p. 390).

As repostas de Forst a esses questionamentos podem tomar duas perspectivas, que de certo modo estão relacionadas entre si. Em primeiro lugar, elas podem ser tematizadas na relação de um aparente ancoramento do direito fundamental à justificação a uma forma “a priori de reconhecimento”. Forst argumenta que um reconhecimento “originário” não diz respeito a nenhuma das três formas de reconhecimento moral da teoria de Honneth. É um “reconhecimento ao mesmo tempo cognitivo e moral do outro como sujeito de justificação e autoridade a quem eu *devo* as devidas justificações (nos respectivos contextos) – *sem* uma outra fundamentação (ética, metafísica, religiosa ou utilitarista)” (FORST, 2018, p. 200). Esse reconhecimento originário¹³⁷, corresponde “a um conhecimento [*Einsicht*] moral autônomo e fundamental da razão prática, que todos nós compartilhamos” enquanto compreendemos a nós e aos outros reciprocamente como seres racionais [*animal rationale*] socializados em espaços de razões (FORST, 2018, p. 200-201).¹³⁸ Forst o apresenta como um “conhecimento prático de segunda ordem”, como uma forma cognitiva de reconhecer o outro como sujeito moral, assim como cada sujeito também se considera um ser humano moral digno de respeito (FORST, 2012, p. 40-41).¹³⁹ Relacionada a isso está a “dignidade” humana, que, para Forst, é violada no seu mais alto grau quando é negado a uma pessoa o direito de dar boas razões, isto é, de se justificar. Para Forst, não ser devidamente considerado em sua dignidade, significa ser “desprezado, não levado em conta, ser ‘*invisível*’ do ponto de vista da legitimação” (FORST, 2018, p. 161, grifo nosso).

Essa forma de respeito parece corresponder também a uma forma particular de “tolerância”, a qual os sujeitos podem “manter as próprias convicções éticas e também saber, em parte, relativizá-las quando se trata de uma diversidade de opiniões éticas sobre o bem – e, então, saber ser tolerante” (FORST, 2018, p. 233). Para Forst (2018, p. 235), isso envolve o “*pressuposto*” de uma forma de respeito (reconhecimento) elementar como pessoas iguais, que já podem se autocompreenderem anteriormente enquanto seres humanos com um direito à justificação, que os possibilita fazer valer suas reivindicações frente aos outros sujeitos, que os

¹³⁷ Mencionamos em outros momentos dessa dissertação que Honneth também apresenta uma ideia de “reconhecimento originário” em trabalhos como “Invisibilidade” (2001) e *Reificação* (2018). Mesmo que não seja possível entrar mais especificamente nessa discussão no presente trabalho, é possível perceber certa correlação, ainda que com diferenças, entre Honneth e Forst na concepção dessa “forma originária”.

¹³⁸ Em outro momento Forst dimensiona esse “conhecimento” em relação “a natureza racional, social e finita dos seres humanos” (FORST, 2012, p. 40).

¹³⁹ Conferir questões discutidas por Stefan Gosepath (2001, p. 382) sobre esse “conhecimento” moral de Forst.

mantêm numa posição subordinada; somente com essa predeterminação a luta se torna possível. Disso também derivaria que o “*objetivo*” das lutas por justiça não estaria ligado a uma linguagem do reconhecimento, de ser “estimado” nas formas substantivas da ética hegeliana, como em Honneth, mas em uma “linguagem do poder”, que apresentaria como motivo principal dessas lutas por justiça (ou tolerância) um tratamento em relação a dignidade dos sujeitos, como sujeitos morais (e políticos) dignos de um respeito igual (FORST, 2018, p. 236).

Em segundo lugar, Forst poderia responder também que o conceito de “crítica” pode cumprir o papel de colocar em discussão uma pretensão de universalidade que pode excluir o “outro”. Para ele, se é possível criticar uma suposta universalidade da linguagem (por exemplo), então existe pelo menos algum tipo de universalidade que comporte o reconhecimento daquela crítica e, por isso, uma teoria deliberativa deixa em aberto a possibilidade de revisão e “reestruturação” das práticas de justificação. Razões que antes se viam deixadas de fora do processo de validação das normas, não reconhecidas adequadamente, podem sempre fazer sua reivindicação de pertença a serem reconhecidas devidamente nesse processo. Em suma, a possibilidade da crítica já significa uma inclusão no debate mais geral – o que não significa que todas as questões desiguais que ainda possam persistir sejam sanadas; mas uma vez incluída a participação, as demais questões estarão abertas ao debate para serem tratadas (justificadas). Assim, “não existe uma crítica da igualdade falsa sem ao menos a ‘ideia reguladora’ de uma igualdade ‘melhor’” (FORST, 2010, p. 162). Forst indica sempre ter em vista a diferenciação entre uma “ideia” de universalidade para os contextos discursivos e a “realidade” desses contextos (FORST, 2010, p. 163). Para ele,

uma linguagem universal dos discursos políticos (...) tem de ser vista como uma linguagem ‘em disputa’. Reivindicações por reconhecimento questionam tal linguagem; porém, desemboca numa linguagem ‘nova’, que deve ser forte o suficiente para conceder e para *realizar* esse reconhecimento (FORST, 2010, p. 167).

Além disso, se pensarmos na possibilidade de o direito à justificação ser concedido a *todos* os sujeitos, apenas olhando para as partes que não o possuem, realmente parece que tal conceito se torna distante. O que fazer em relação aqueles que foram silenciados, tiveram suas possibilidades de justificação negada, ou interiorizaram imagens ideológicas que o incapacitam de enxergar as injustiças que se acometem sobre eles? Em resposta poderia ser argumentado que: por mais que *alguns* sujeitos se encontrem limitados nas suas possibilidades de

justificação, isso não significa que o mesmo ocorra a *todos* os sujeitos que sofrem esses tipos de incapacitações para a justificação. Da mesma forma que existem mulheres que *não* enxergam as relações de dominação que ocorrem sobre si, existem mulheres que lutam em movimentos sociais para romperem com essa dominação. Não há a necessidade de que todas as mulheres particulares participem da luta para que as injustiças possam ser evidenciadas e combatidas em nome de *todas*. Na concepção de Forst, olha-se para as situações injustas, não para as motivações particulares dos sujeitos.

Em síntese a essa primeira questão, podemos dizer que Honneth e Forst concordam que é necessário um princípio moral que estabeleça o respeito mútuo entre os sujeitos. A diferença entre eles remete à questão de saber se as pessoas já se consideram igualmente morais antes da luta – e nela elas fazem valer esse respeito reciprocamente –, ou se esse “pertencimento” moral só vem depois do reconhecimento devidamente reivindicado. Por um lado, Forst entende que por mais que os sujeitos já se considerem sujeitos morais dignos de respeito, é necessário fazer valer esse direito reciprocamente, rompendo certas ordens de subordinação – ele separa um sentimento anterior de respeito (moral) de uma efetiva garantia a esse respeito articulada recíproca e universalmente pelo princípio de justificação. Por outro lado, Honneth não faz categoricamente tal distinção¹⁴⁰; para ele, um sujeito não pode se sentir respeitado se a validade recíproca não for garantida pelo reconhecimento. Tudo que o sujeito tem anteriormente é “a compreensão ainda pouco clara e meramente formulada negativamente de que (...) possui as mesmas qualidades ou habilidades que aqueles que já foram reconhecidos (institucionalmente), mas sem gozar de reconhecimento público correspondente” (HONNETH, 2007d, p. 364).

A segunda objeção se refere a uma acusação de a-historicidade sobre o conceito de justificação, que estaria fundamentado num princípio abstrato de razão. A resposta de Forst volta à discussão sobre o ancoramento do direito à justificação em processos históricos (sociais e políticos) de reivindicação desse direito – conforme ele procura demonstrar em *Toleration in conflict* (2013). Como também mencionamos anteriormente, esse ancoramento leva a questão se a própria “reconstrução” do princípio de justificação não o tornaria preso recursivamente a si mesmo.¹⁴¹ É claro que as reivindicações dos sujeitos, em diferentes contextos de justificação, só podem partir das faculdades do uso da razão, no entanto, poderia ser questionado se tão prontamente pode ser derivado dessa capacidade humana um princípio de justificação. Forst

¹⁴⁰ A única distinção que Honneth parece fazer tem a ver com o “reconhecimento originário”, em sua forma “cognitiva” (em “Invisibilidade”) e “pré-cognitiva” (em *Reificação*) – ambas anteriores às esferas morais do reconhecimento. Conferir nota 137 desse trabalho.

¹⁴¹ Com Wellmer (1993, p. 77) poderia ser dito que um aparente “círculo vicioso” de uma abordagem procedimental, quando visto sob uma perspectiva “prática”, torna-se inevitável, e não necessariamente incorreto.

acredita que sim: “a teoria crítica precisa de uma razão prática independente e ao mesmo tempo situada – pois outra capacidade de crítica não está à disposição do ser humano” (FORST, 2018, p. 202).

Honneth ainda acha, no entanto, que tal conceito é “abstrato” demais para considerar suficientemente as funções sociais que as relações intersubjetivas devem cumprir. Para ele, os sujeitos dessas relações estão anteriormente já incluídos em “papéis sociais decorrentes da tarefa atribuída a uma dada esfera de ação” (HONNETH, 2011b, p. 416). Assim, critérios de reciprocidade e universalidade, só poderiam ser aplicados “sob a condição de que normas sociais e papéis correspondentes já existam e determinem os elementos de justificação” (HONNETH, 2011b, p. 416). Para ele, fundamentalmente, “o reconhecimento mútuo sempre precede o discurso, e a atribuição mútua de capacidades normativas [*Statuseinräumung*] sempre precede a justificação” (HONNETH, 2011b, p. 416). Ainda, segundo Honneth, o próprio Forst demonstra isso “despercebidamente” em certos momentos quando fala em “contextos da justiça” (HONNETH, 2011b, p. 416).

O essencial da questão aqui não é demonstrar se a crítica de Forst a Honneth está correta, ou vice-versa. A maneira diferente como eles entendem o ponto mais fundamental da questão distingue as soluções que eles devem apresentar. Por um lado, Forst está pensando numa abordagem política que possa colocar os sujeitos em posição efetiva para estabelecer os princípios da justiça de maneira procedimental, mas sem deixar de compreender a contextualização dos sujeitos pertencentes a contextos sociais diversos de interação intersubjetiva. Honneth, por outro lado, possui uma abordagem com ênfase mais social, no intuito de demonstrar como os sujeitos estão antes ancorados em práticas e instituições atravessadas por relações de reconhecimento – sua abordagem acaba, assim, dando menos atenção à “luta” propriamente, à forma da justificação política como passo de reivindicação do reconhecimento perdido (ou não concedido).

Até agora a discussão entre Honneth e Forst esteve pautada na questão do reconhecimento. No entanto, um outro ponto de discordância aparece também em relação às discussões sobre a liberdade. Em diálogo com *O direito da liberdade*, Forst argumenta que as impressões de Honneth seguem o caminho para uma limitação da liberdade, ao invés de “facilitar a liberdade” (FORST, 2017, p. 4). Forst discorda que a justificação de pressões sociais para a emancipação esteja estritamente ancorada em “condições sociais e históricas”, conforme afirma Honneth (2015, p. 39, nota 6). Em sua perspectiva, a partir de um ponto de vista normativo, a crítica da injustiça pode ir além do que Honneth sugere, por meio da justificação

em uma “prática discursiva coletiva”, com uma razão de caráter “autônomo” (FORST, 2017, p. 4). De acordo com Forst, mesmo Honneth (2015) admitiria, em *O direito da liberdade*, que “antigas fixações de papéis”, na família, perpassaria por uma “permanente pressão de justificação” (p. 301), que o mercado dependeria do “assentimento moral de todos os participantes que atuam nele” (p. 340), e que o núcleo da ordem política estaria na “esfera política da deliberação e da formação da vontade pública” (p. 485).

Forst quer demonstrar novamente a primazia dos contextos de justificação, e que através desse princípio “a possibilidade normativa de liberdade tem um status mais elevado do que sua realidade normativa” (2017, p. 4). Isso significa que nem sempre a legitimidade de uma crítica precisa encontrar um ancoramento na “imanência”. Por exemplo,

uma crítica radical que rejeita toda uma compreensão historicamente desenvolvida do mercado (...) pode ter muito mais a seu favor. E uma crítica que busca transformar uma compreensão liberal do mercado em uma compreensão socialista dificilmente será capaz de justificar isso de uma forma puramente ‘imaneente’ – nem precisará (FORST, 2017, p. 5).

Novamente a divergência entre Honneth e Forst se encontra no ponto de partida; o que cada um acredita ser o momento inicial de onde principiaria o conteúdo para a emancipação, para a liberdade, para a justiça. Enquanto Honneth confere à razão crítica um papel que está circunscrito às possibilidades sociais e históricas imanentes, Forst expande as possibilidades da crítica pela razão até onde for possível concebê-la, desde que ela responda aos critérios de justificação recíproca e universal em práticas coletivas discursivas.

Temos pelo menos duas possibilidades para interpretar essa dissonância entre Honneth e Forst. Em primeiro lugar, pode parecer que Forst faz uma leitura superficial das intenções de Honneth. No entanto, isso pode estar relacionado com a própria perspectiva inicial com a qual ambos imaginam o ponto de partida, conforme aludido acima. Honneth poderia dizer que mesmo essas formas mais radicais, ou até mesmo as proposições utópicas, estariam no horizonte de possibilidades da crítica para a emancipação. Mesmo que essas formas se apresentem ainda de maneira breve nas práticas, instituições ou consciências dos sujeitos. Talvez Honneth queira demonstrar que se é possível pensar nessas formas, isso já significa que deve existir uma correspondência de imanência nas mentes que as concebem, derivadas de manifestações no social – ainda que sutis. Nessa compreensão, a teoria de Forst estaria subentendida a de Honneth.

Uma segunda compreensão pode ser apreendida do trabalho de Honneth, que convergiria com a ponderação de Forst. Nessa explicação, as possibilidades para a emancipação, em “excedentes de validade” estariam de fato limitadas ao que já se demonstra enfaticamente nas práticas e instituições sócio históricas. Dessa maneira, Honneth se manteria preso a uma reprodução da ordem existente, sem poder permitir rupturas mais radicais, ou possibilidades de emancipação mais remotas – limitando assim outras formas de se conceber a crítica.¹⁴² Nessa compreensão, a proposta de Forst parece ter um ganho maior para a crítica.¹⁴³

O que parece estar no cerne dessas divergências entre as teorias de Honneth e Forst é que elas variam, entre outros aspectos, de acordo com a existência de uma dimensão política em suas formulações. A teoria de Forst possui uma ênfase na dimensão política enquanto pensa em contextos de manifestação das reivindicações por justificação recíproca e universal. Por outro lado, a abordagem de Honneth, a partir de uma abordagem mais social, que defende uma primazia do reconhecimento moral anteriormente a qualquer contexto de justificação, carece de uma teoria política que explique as reivindicações dos sujeitos após a constatação do sentimento de desprezo. Como os sujeitos de Honneth se colocariam à luta pelo reconhecimento é uma questão pouco abordada em sua teoria.

No entanto, essa ênfase da dimensão política em Forst leva também a uma objeção de Nancy Fraser. Ela argumenta que a política não pode ser a principal dimensão da justiça. Para ela, também “a má distribuição e o não reconhecimento conspiram para subverter o princípio da voz política igual para todos os cidadãos, mesmo em sistemas políticos que são formalmente democráticos” (FRASER, 2007, p. 333). Ela defende que três dimensões (“econômica”, responsável pela redistribuição, “cultural”, que trata as questões de reconhecimento, e “política”, que diz respeito à representação) formam uma “visão social-ontologicamente tridimensional” da justiça, mas sob uma forma abrangente monista da “paridade participativa” (FRASER, 2007, p. 328, nota 24). De acordo com essa explicação, Fraser quer demonstrar que falta na abordagem de Forst, um “rastreio” “em toda a gama de práticas sociais”, dos “efeitos das assimetrias de poder”, que somente uma “visão mais ampla, diversificada e historicamente aberta da personalidade social” pode oferecer (FRASER, 2007, p. 334). Ela está pensando numa

¹⁴² Na respectiva seção onde discutimos *O direito da liberdade* questionamos essa não propensão para possibilidades emancipatórias mais radicais em Honneth. Poderia ainda ser perguntado se essas possibilidades mais radicais se manteriam hesitantes mesmo que fossem demonstrados potenciais imanentes na realidade.

¹⁴³ Sobretudo se for considerado também que nessa obra Honneth recorria a uma concepção de modernidade eurocêntrica, não universalista da maneira que procura realizar Forst. Assim, em Honneth, uma crítica da justiça se tornaria insuficiente e normativamente falha.

relação mais estreita, para uma abordagem deontológica, entre “o valor liberal da autonomia” e o “pertencimento social” (FRASER, 2007, p. 334).¹⁴⁴

A crítica de Fraser a Forst se assemelha a crítica que ela faz a Honneth. Fraser procura vincular ambos a suas dimensões cultural (Honneth) e política (Forst), ambas circunscritas, ao lado da dimensão econômica (distributiva), sob a sua forma da “paridade de participação”. Dessa maneira, ela faz uma interpretação das respectivas teorias a partir dos critérios de sua própria abordagem, esvaziando-as do papel moral que procuravam apresentar na proposta original, cada uma a sua maneira.

Fraser parece fazer uma crítica pertinente à teoria de Forst no que parece ser, nos termos de Honneth, um certo “déficit sociológico”.¹⁴⁵ No entanto, ela argumenta erroneamente sobre certos aspectos de sua teoria moral. Por mais que Forst pareça enfatizar a esfera política como o “lugar” da (in)justiça, na verdade, ele a define mais em seu papel de “igualdade” do que de “participação” – no sentido de Fraser da paridade participativa. Assim, mesmo que a abordagem de Forst contenha de fato uma ênfase política, num sentido mais amplo, isso não significa que ele deixe de considerar os outros âmbitos sociais. É necessário distinguir os níveis de sua abordagem. Forst defende, em primeiro lugar, uma abordagem monista que estabelece uma estrutura social básica de justificação, que serviria tanto às questões políticas concretas, quanto às questões de reconhecimento e redistribuição. Essas questões de “justiça máxima” estão vinculadas por sua vez a uma abordagem pluralista, que é dependente daquela abordagem monista da “justiça fundamental”. Em segundo lugar, a compreensão de “política” de Forst não é reduzida à esfera pública. A teoria política de Forst está ligada à compreensão da justiça enquanto questões de poder e de relações de dominação, além de contar com a distinção de quatro contextos de justificação. Por isso, ela é muito mais ampla do que Fraser pode conceber em sua crítica. Por fim, a maneira como Fraser apresenta a teoria de Forst desconsidera essa distinção, e apaga a pretensão moral básica do direito à justificação.

Como pudemos ver ao longo desse capítulo, muitas questões permeiam a discussão entre qual o critério fundamental para pensar a justiça moderna. As abordagens de Honneth e Forst partem muitas vezes de afirmações diferentes, que levam a considerações também distintas. Criticar uma dessas abordagens sob as referências de outra dificilmente poderia levar a

¹⁴⁴ Forst faz menção de que “uma teoria normativa da justificação teria de ser complementada por uma teoria do poder discursivo e uma teoria social da justificação” (FORST, 2018, p. 195, nota 14). A primeira é desenvolvida em “Noumenal Power” (2015), e em relação a teoria social ele apenas indica o livro *On Justification: Economies of Worth* (2006), de Luc Boltanski e Laurent Thevenot. No entanto, não elabora melhor essa relação para além dessa indicação.

¹⁴⁵ Em relação a isso está a diferenciação que Forst apresenta entre um construtivismo moral e um construtivismo político.

avaliações suficientemente pertinentes para uma conclusão sobre qual das duas apresentaria uma resposta mais satisfatória às questões da justiça. O mesmo seria o caso de se tentar combinar ambas em uma terceira alternativa. Mesmo que as duas teorias tenham muito mais em comum do que essas discussões poderiam fazer enxergar, tentar aproximar suas abordagens, que partem de bases distintas (hegelianas e kantianas), carregaria em seu empreendimento diversas dificuldades.

A divergência entre Honneth e Forst está em responder como se entra no círculo “reconhecimento e justificação” – em que um pede pelo outro. Forst não nega que existam relações de reconhecimento, nem Honneth pode negar uma justificação em práticas discursivas. No entanto, será que eles não deveriam se deter menos na busca pelo princípio que deve determinar o tratamento dos conflitos e debates sobre a justiça, e ao invés disso, trabalhar em uma gramática mais aberta dos aspectos que decorreriam das experiências de injustiça? É claro que para se pensar uma teoria crítica da justiça um dos principais aspectos a se considerar é como apreender as experiências de injustiça, e como as pessoas demonstram suas respostas (pela indignação, revolta, protesto, etc.) a partir dessas experiências. No entanto, o essencial não seria delimitar qual o ponto inicial de onde partiriam todas as questões sobre a justiça, mas apreender essas mesmas questões da maneira mais ampla e rica em detalhes quanto for possível, sem a predeterminação de um conceito fundamental. Por isso a resposta não parece poder vir adotando tão somente as abordagens de Honneth ou de Forst. Mas também não poderia vir da combinação estrita entre elas. Talvez, a resposta esteja no caminho de uma abordagem alternativa que dê conta de superar os problemas de um “déficit sociológico” em uma compreensão mais elaborada do social, como Honneth se preocupa, e de um “déficit político” de uma teoria que pudesse estabelecer mais adequadamente os espaços de reivindicação da justiça nas relações intersubjetivas, como concebeu Forst¹⁴⁶, mas mantendo uma gramática mais aberta que não limite as compreensões sobre justiça a um termo apenas.

¹⁴⁶ Aqui temos em mente sobretudo a distinção em *Contextos da justiça*. Pode-se questionar se Forst não colocaria em risco a sua teoria política compreendida nessa obra, quando em trabalhos posteriores ele passa a adotar mais enfaticamente uma fundamentação moral universalista do direito à justificação.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se a trajetória de Axel Honneth além de suas formulações em teoria social também pode ser marcada por constantes considerações acerca da política, isso se deve em larga medida a importância que os debates entre liberais e comunitaristas constituíram enquanto seu objeto de análise e compreensão. Isso não significa, no entanto, que Honneth pôde de fato realizar o projeto de apresentar uma teoria da justiça que pudesse ser alternativa aquela discussão. Mesmo que a proposta de uma “eticidade formal” – conforme demonstrada no primeiro período de sua produção teórica aqui compreendido – se apresentasse enquanto um ponto intermediário ao debate, esse conceito foi defendido por Honneth de maneira superficial, ao caso de o deixar de lado em escritos posteriores, quando passa a dar mais ênfase em outras categorias. As considerações de Honneth passaram do enfoque de uma “antropologia filosófica” para uma “reconstrução normativa”, dando maior ênfase às transformações históricas que se desenrolam nas práticas e instituições sociais concretas. A ideia anterior, conforme pontuado por Forst, mesmo que se tratasse de apreensões “formais” do reconhecimento, ainda assim estaria suscetível a uma predeterminação dessas formas em um certo *telos* do que seria a autorrealização individual. O ônus dessa adoção metodológica nos escritos mais recentes de Honneth é que tanto o conceito de reconhecimento como as formas de se pensar a luta se desvaneceram, dando lugar a uma apreensão das formas de liberdade da modernidade que corre o risco de ser eurocêntrica. Paradoxalmente, em conformidade aos escritos da década de 1990, quando relacionado ao debate sobre o liberalismo moderno, Honneth desempenha um constante apelo a um enfoque mais social para a fundamentação dos princípios da justiça. Ao longo de sua trajetória desses vinte anos (de 1991 a 2011), a posição de Honneth, sobretudo a Rawls, se viu na tentativa de apresentar uma consideração maior das práticas, relações e instituições histórico-sociais na delimitação daqueles princípios, sem que com isso uma teoria da justiça se originasse em uma abordagem perfeccionista.

É evidente por sua vez as considerações sobre teoria política presentes no percurso de Rainer Forst. Desde o início de sua produção teórica ele esteve empenhado em responder diretamente ao debate liberal-comunitarista, apresentando a partir de uma discussão minuciosa do debate uma alternativa crítica àquelas posições. A diferenciação heurística dos contextos de justiça, que exigem justificativas para as respectivas ações intersubjetivas, viabiliza uma teoria que possibilita a fundamentação de princípios morais sem a desconsideração do enraizamento social dos sujeitos, compreendendo suas atuações enquanto sujeito moral, político, do direito e com concepções éticas particulares. As justificativas exigidas nesses diferentes contextos

formam uma complexa relação entre práticas sociais distintas, que podem ser organizadas (e reorganizadas) desde que o direito fundamental à justificação seja garantido às pessoas dessas relações. Isso levaria, por fim, à consideração das relações de poder e dominação, que somente aquele direito à justificação poderia equacionar, a fim de que as reivindicações por justiça pudessem operar recíproca e universalmente. O principal risco da tese de Forst é ter que carregar a acusação de uma predeterminação moral ao seu princípio de justificação, que a colocaria sob a categoria de uma doutrina abrangente (nos termos de Rawls).

O percurso de Forst se demonstra, assim, mais coeso do que o de Honneth ao longo desse período (1994-2011). Sua teoria se desenvolve sempre em uma espiral, retomando e articulando os conceitos trabalhados desde os primeiros trabalhos. Seu projeto teórico-político parece se desenvolver sem muitas contradições internas. Na verdade, ao contrário de Honneth, o que faltou em Forst não foi uma teoria política, mas justamente uma abordagem mais social conforme os termos do filósofo do reconhecimento. Isso não significa que Forst não considere os sujeitos enraizados em laços intersubjetivos em diversos contextos de ação. Foi demonstrado que a virada intersubjetiva da razão prática kantiana é um dos aspectos fundamentais de sua proposta teórica. No entanto, como Fraser pôde indicar, falta em sua teoria um rastreo maior da formação social das relações entre os sujeitos e seu pertencimento nas sociedades modernas.

Pode ser dito, em suma, que Honneth realiza uma análise mais superficial (“externa”) da discussão, sobretudo de Rawls; extraindo elementos da complexa teoria desse autor, desvinculando-os do todo e fazendo uma crítica isolada, que muitas vezes se torna precipitada. Por outro lado, Forst realiza uma crítica mais integrada (“interna”), reconhecendo as teorias dos diversos autores – especialmente de Rawls, que costura parte considerável de sua argumentação – de maneira mais coesa em seus elementos internos, assim, fazendo considerações mais “justas” aos termos dos próprios autores – ainda que divergências quanto a Rawls puderam ser demonstradas na respectiva seção desse trabalho (3.3). No entanto, ao tentar dar conta das questões que durante pelo menos duas décadas liberais e comunitaristas se colocaram, Honneth e Forst, seja mais no âmbito social, ou mais no âmbito político, acabaram reproduzindo, de uma maneira particular, a polarização da discussão. Suas formulações evitam por um lado os extremos do debate, formando um centro mais estreito de mediações e ponderações críticas, que, no entanto, se subdivide a partir dos enfoques que os divergem e os posicionam novamente para um ou outro dos lados da discussão: Honneth está voltado mais para o lado dos laços sociais formadores da identidade, ainda que considere a necessidade do passo liberal de equidade normativa pelo direito, e Forst voltado mais para o lado das formulações

universalistas, ainda que ressalte a importância das relações intersubjetivas enraizadas social e historicamente em contextos de justificação.

É válido observar que tanto Honneth quanto Forst podem concordar que anteriormente à questão de qual princípio é mais importante entre os sujeitos em suas relações sociais de justiça deve existir um reconhecimento originário, mais fundamental, que estabelece um primeiro vínculo de percepção de reconhecimento do outro enquanto ser humano.¹⁴⁷ Acordado esse aspecto, o que viria em seguida não seria perguntar qual princípio (justificação ou reconhecimento) viria primeiro para tratamento da justiça. Como indicado ao final do último capítulo, talvez seja possível projetar uma concepção crítica que combine uma apreensão mais ampla das relações sociais e uma teoria política que trate das reivindicações dos sujeitos concretos dessas relações em seus diversos contextos (ou esferas) de ação social. Somente uma teoria que supere ao mesmo tempo o “déficit sociológico” e o “déficit político” que permeia uma ou outra daquelas abordagens, apresentando uma gramática mais ampla de compreensão das experiências de injustiça, parece fornecer o caminho para uma mais completa teoria crítica da justiça.

¹⁴⁷ Nesse sentido, como já mencionamos anteriormente, aparecem três proposições sobre esse conceito de “reconhecimento originário”: uma primeira, “cognitiva”, de Honneth em “Invisibilidade” (2001), uma segunda, “pré-cognitiva”, do mesmo autor, em *Reificação* (2018), e uma terceira, também “cognitiva”, de Forst. Seria o caso compreender melhor essas três propostas para uma segunda discussão, mais elementar, entre os dois autores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLEN, A. The Power of Justification. In: FORST, R. (ed.). *Justice, Democracy and the Right to Justification: Rainer Forst in Dialogue*. Bloomsbury Academic, 2014, p. 65-86.
- BENHABIB, S. The Uses and Abuses of Kantian Rigorism. On Rainer Forst's Moral and Political Philosophy (Review Symposium). *Political Theory*, v. 43, n. 6, 2015, p. 777-792.
- BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, L. *On justification. Economies of worth*. Trad. Catherine Porter. Princeton, NJ: Princeton University, 2006. 390 p.
- DE CAUX, L. P. A reconstrução normativa como método em Honneth. *Peri*, v. 7, n. 2, 2015, p. 83-98. Disponível em: <http://www.nexos.ufsc.br/index.php/peri/article/view/1034>. Acesso em: 22 jan. 2020.
- DE CAUX, L. P. Resenha: Honneth, A. "Die idee des sozialismus: versuch einer aktualisierung. Berlin: Suhrkamp, 2015. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 58, n. 137, mai.-ago., 2017, p. 451-457. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/kr/v58n137/0100-512X-kr-58-137-0451.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2020.
- DERANTY, J.-P. *Beyond communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Brill: Leiden, Boston, 2009. 500 p.
- FINLAYSON, J. G. A Frankfurter in Königsberg: Prolegomenon to any Future non-metaphysical Kant. *Kantian Review*, v. 25, n. 4, 2020, p. 583-604.
- FLYNN, J. On the Nature and Status of the Right to Justification. (Review Symposium). *Political Theory*, v. 43, n. 6, 2015, p. 793-804.
- FORST, R. *Contextos da justiça*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Boitempo, 2010. 382 p.
- FORST, R. Introduction. Orders of justification: on the relationship between philosophy, social theory, and criticism. In: FORST, R. *Normativity and power. Analyzing social orders of justification*. Trad. Ciaran Cronin. Oxford University Press: United Kingdom, 2017, p. 1-18.
- FORST, R. *Justificação e crítica. Perspectivas de uma teoria crítica da política*. Trad. Denilson Luis Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2018. 325 p.
- FORST, R. Justifying Justification: Reply to My Critics. In: FORST, R. (ed.). *Justice, Democracy and the Right to Justification: Rainer Forst in Dialogue*. Bloomsbury Academic, 2014, p. 169-216.
- FORST, R. Noumenal Power. *The Journal of Political Philosophy*, v. 23, n. 2, 2015, p. 111-127.
- FORST, R. *The right to Justification. Elements of a constructivist theory of justice*. Trad. Jeffrey Flynn. Columbia University Press, 2012. 351 p.

FORST, R. The Right to Justification: Moral and Political, Transcendental and Historical: Reply to Seyla Benhabib, Jeffrey Flynn and Matthias Fritsch (Review Symposium). *Political Theory*, v. 43, n. 6, 2015, p. 822-837.

FORST, R. *Toleration in conflict: past and present*. Trad. Ciaran Cronin. New York: Cambridge University Press, 2013. 635 p.

FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London; New York: Verso, 2003. 276.

FRITSCH, M. Rational Justification and Vulnerability: On the “All-Affected” Principle in Rainer Forst’s Right to Justification (Review Symposium). *Political Theory*, v. 43, n. 6, 2015, p. 805-821.

FRUMER, N. Two pictures of injustice: Rainer Forst and the aporia of discursive deontology. *Constellations*, v. 25, n. 3, 2017, p. 432-445.

GIANNOTTI, J. A. Sofrimento de indeterminação. *Novos estudos Cebrap*, São Paulo, n. 80, p. 219-221, mar. 2008. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002008000100015&lng=en&nrm=iso. Acesso em 9 dez. 2020.

GOSEPATH, S. Democracy out of Reason? Comment on Rainer Forst’s “The Rule of Reasons”. *Ratio Juris*, v. 14, n. 4, dez. 2001, p. 379-389.

HABERMAS, J. A nova intransparência - a crise do Estado de Bem-Estar Social e o esgotamento das energias utópicas. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 18, p. 103-114, set. 1987. Disponível em: <http://novosestudos.uol.com.br/produto/edicao-18/#58dac2d99b127>. Acesso em: 10 abr. 2020.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Trad. George Sperber; Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002. 390 p.

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. 354 p.

HABERMAS, J. Reply to my critics. In: FINLAYSON, J. G.; FREYENHAGEN, F. (eds.). *Habermas and Rawls. Disputing the political*. Routledge. New York, London, 2011, p. 283-304.

HARDIMON, M. Review of Struggles for Recognition. *The Journal of Philosophy*, v. 94, n. 1, p. 46-54, 1997. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2941013>. Acesso em: 22 jan. 2020.

HONNETH, A. Between Aristotle and Kant: recognition and moral obligation. In: Honneth, A. *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press, 2007c, p. 129-143.

HONNETH, A. Einleitung. In: HONNETH, A. (org.). *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. 2. Aufl. Frankfurt am Main; New York: Campus Verlag, 1993, p. 7-17.

HONNETH, A. La dinámica social del desprecio. Para determinar la posición de una Teoría Crítica de la sociedad. In: HONNETH, A. *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Trad. Peter Storandt Diller, Buenos Aires: Fondo de cultura económica: Universidad autónoma metropolitana, 2009c, p. 249-274.

HONNETH, A. Post-traditional communities: a conceptual proposal. In: HONNETH, A. *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press, 2007a, p. 254-262.

HONNETH, A. Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da Teoria Crítica. In: Rush, F. (org.). *Teoria Crítica*. Trad. Beatriz Katinsky, Regina Andrés Rebollo. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008, p. 389-430.

HONNETH, A. *A Ideia de Socialismo: Tentativa de Atualização*. Trad. Marian Toldy, Teresa Toldy. Lisboa: Edições 70, 2017. 174 p.

HONNETH, A. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. *Civitas*, v. 9, n. 3, 2009b, p. 345-368. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/6896>. Acesso em: 17 set. 2019

HONNETH, A. *Crítica del poder: fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la Sociedad*. Trad. Germán Cano. Madrid: Machado Libros, 2009. 459 p.

HONNETH, A. Grenzen Des Liberalismus. Zur Politisch-Ethischen Diskussion Um Den Kommunitarismus. *Philosophische Rundschau*, v. 38, n. 1/2, 1991, p. 83-102. Disponível em: www.jstor.org/stable/42571942. Acesso em: 26 mar. 2019.

HONNETH, A. Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. 45, n. 4, 2002, p. 499-519. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/002017402320947577>. Acesso em: 22 jan. 2020.

HONNETH, A. Invisibility on the epistemology of “recognition”. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, v. 75, 2001, p. 111-139 Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/4107035>. Acesso em: 25 out. 2018.

HONNETH, A. Justiça e liberdade comunicativa. Reflexões em conexão com Hegel. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 89, jan./jul. 2004, p. 100-120.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2ª edição, 2009a. 291 p.

HONNETH, A. *O direito da liberdade*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015. 646 p.

HONNETH, A. Organized Self-Realization. Some Paradoxes of Individualization. *European Journal of Social Theory*, v. 7, n. 4, 2004b, p. 463-478.

HONNETH, A. Patologias da liberdade individual. O diagnóstico hegeliano de época e o presente. *Novos Estudos*, n. 66, jul. 2003, p. 77-90.

HONNETH, A. Reconhecimento como ideologia: a correlação entre moral e poder. *Revista Fevereiro*. n. 7, jul. 2014. Disponível em: <http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=07&t=09>. Acesso em 20 fev. 2020.

HONNETH, A. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2018. 223 p.

HONNETH, A. Rejoinder. *Critical horizons*, v. 16, n. 2, mai. 2015b, p. 204–226.

HONNETH, A. Rejoinder. In: BRINK, B. V. D.; OWEN, D. (Ed.). *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. New York: Cambridge University Press, 2007d, p. 348-370.

HONNETH, A. Rejoinder. In: PETHERBRIDGE, D. (Ed.). *Axel Honneth: Critical Essays*. Leiden; Boston: Brill, cap. 14, 2011b, p. 391-421. (Social and Critical Theory). Vol. 11.

HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007b. 145 p.

HONNETH, A.; ANDERSON, J. Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, n. 17, 2011, p. 81-112. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64839>. Acesso em: 9 dez. 2020.

HONNETH, A.; MARCELO, G. Recognition and Critical Theory today: an interview with Axel Honneth. *Philosophy & Social Criticism*, v. 39, n. 2, 2013, p. 209-221. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0191453712470361>. Acesso em: 22 jan. 2020.

HONNETH, A.; WILLIG, R. Grammatology of modern recognition orders: An interview with Axel Honneth. *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, v. 13, n. 1, p. 145-149, 2012. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/1600910X.2012.648740?journalCode=rdis20>. Acesso em: 22 jan. 2020.

KLEMME, H. Direito à justificação – dever de justificação: reflexões sobre um *modus* de fundamentação dos direitos humanos. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, n. 2, mai.-ago. 2012, p. 187-198.

MADUREIRA, M. M. S. Introducción. In: HONNETH, A. *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 9-47.

MELO, R. S.; WERLE, D. L. Introdução: Teoria crítica, teorias da justiça e a “reatualização” de Hegel. In: Honneth, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007, p. 7-44.

MELO, R. Crítica e Justificação em Rainer Forst. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, v. 22, 2013, p. 11-30. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/72163> Acesso em: 15 set. 2020.

MELO, R. Autonomia, justiça e democracia. *Novos estudos Cebrap*, São Paulo, n. 88, dez. 2010, p. 207-215. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002010000300013&lng=en&nrm=iso. Acesso em 9 nov. 2020.

MELO, R.; NOBRE, M. A dimensão moral, entrevista com Axel Honneth, *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 1-2. 27 set. 2009.

MELO, R.; WERLE, D. Um déficit político no liberalismo hegeliano? Autonomia e reconhecimento em Axel Honneth. In: MELO, R. (coord.). *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 317-335.

MÜLLER, F. S. Justifying the right to justification: An analysis of Rainer Forst's constructivist theory of justice. *Philosophy & Social Criticism*, v. 39, n. 10, 2013, p. 1049-1068.

NOBRE, M.; REPA, L. Honneth esquadrinha “déficit sociológico”, entrevista com Axel Honneth. *Folha de S. Paulo Ilustrada*. 11 dez. 2003. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1110200318.htm>. Acesso em: 21 nov. 2019.

OLSON, K. Complexities of Political Discourse: Class, Power and the Linguistic Turn. In: FORST, R. (ed.). *Justice, Democracy and the Right to Justification: Rainer Forst in Dialogue*. Bloomsbury Academic, 2014, p. 87-102.

RAWLS, J. Justiça como equidade: uma concepção política, não metafísica. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*. São Paulo, v. 25, abr. 1992, p.25-59. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451992000100003. Acesso em: 21 nov. 2019.

RAWLS, J. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003. 306 p.

RAWLS, J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. 464 p.

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 708 p.

REPA, L. Reconstrução e crítica imanente: Rahel Jaeggi e a recusa do método reconstrutivo na Teoria Crítica. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, v. 21, n. 1, 2016, p. 13-27. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/115963>. Acesso em: 21 abr. 2019.

SANDEL, M. *Liberalism and the limits of justice*. New York: Cambridge University Press, 1982. 190 p.

SIMIM, T. A. A justiça das instituições sociais. Uma crítica da reconstrução normativa de *O direito da liberdade* de Axel Honneth. *Civitas*, Porto Alegre, v. 15, n. 4, out.-dez. 2015, p. 648-

663. Disponível em:
<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/20526>. Acesso em: 22 jan. 2020.

STREET, S. What is Constructivism in Ethics and Metaethics? *Philosophy Compass*, v. 5, n. 5, 2010, 363-84.

VOIROL, O. Préface. In: Honneth, A. *La société du mépris Vers une nouvelle Théorie critique*. Paris: Éditions la Découverte, 2006, p. 9-32.

WELLMER, A. Sentido comum e justiça. In: ROHDEN, V. *Ética e Política: IV Colóquio Teuto-Latino-Americano de Filosofia*. Porto Alegre: Ed. Da Universidade/UFRGS, Goethe-Instituto/ICBA, 1993, p. 72-90.

WERLE, D. L. O liberalismo contemporâneo e seus críticos. In: Ramos, F.; Melo, R.; Frateschi, Y. (coord.). *Manual de filosofia política: para os cursos de teoria do Estado e ciência política, filosofia e ciência sociais*. São Paulo: Saraiva Educação, 2018, p.261-286.

WERLE, D. L. *Lutas por reconhecimento e justificação da normatividade (Rawls, Taylor e Habermas)*. 220 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2004.

ZURN, C. F. Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth's "formal conception of ethical life". *Philosophy & Social Criticism*, v. 26, n. 1, 2000, p. 115-124.

ZURN, C. F. *Axel Honneth. A Critical Theory of the social*. Cambridge: Polity, 2015. 257 p.