

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL
CAMPUS DE CHAPECÓ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA**

MARCIO RENAN HAMEL

**O LUGAR E A FUNÇÃO DO DIREITO
ENTRE HABERMAS E HONNETH**

CHAPECÓ

2023

MARCIO RENAN HAMEL

O LUGAR E A FUNÇÃO DO DIREITO ENTRE HABERMAS E HONNETH

Dissertação apresentada para o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Hahn

CHAPECÓ

2023

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Hamel, Marcio Renan

O lugar e a função do direito entre Habermas e Honneth / Marcio Renan Hamel. -- 2023.
122 f.

Orientador: Doutor Paulo Hahn

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Chapecó, SC, 2023.

1. Direito. 2. Emancipação. 3. Filosofia Política. 4. Teoria Crítica. 5. Teoria da Justiça. I. Hahn, Paulo, orient. II. Universidade Federal da Fronteira Sul. III. Título.

Elaborada pelo sistema de Geração Automática de Ficha de Identificação da Obra pela UFFS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

MARCIO RENAN HAMEL

O LUGAR E A FUNÇÃO DO DIREITO ENTRE HABERMAS E HONNETH

Dissertação apresentada para o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS), como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este trabalho de conclusão foi defendido e aprovado pela banca em:

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Paulo Hahn - UFFS
Orientador



Prof. Dr. Ângelo Vitorio Cenci - UPF
Avaliador



Prof. Dr. Alcione Roberto Roani - UFFS
Avaliador

CHAPECÓ/SC JULHO DE 2023

AGRADECIMENTOS

Ao longo do percurso se faz necessário externar o agradecimento àqueles que estiveram presentes, ao longo do curso, de várias maneiras.

Inicialmente registro o meu agradecimento ao amigo e professor durante minha Graduação em Filosofia, Doutor Márcio Soares, pelo incentivo em meu ingresso no Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS.

Ao professor Doutor Paulo Hahn agradeço, sobremaneira, o aceite do meu projeto de pesquisa no ato de inscrição ao PPGFil, bem como a orientação de minha dissertação. Devo registrar, também, a atenção e solicitude do professor Paulo para comigo em todos os momentos em que lhe acessei.

Aos membros da banca de qualificação e defesa final desta dissertação, professor Doutor Ângelo Vitório Cenci, a quem devo não somente um agradecimento formal pelo aceite às bancas de qualificação e defesa final, mas o reconhecimento das inúmeras ajudas ao longo do meu curso de Graduação em Filosofia junto a Universidade de Passo Fundo – UPF, bem como em todos os momentos em que precisei de auxílio em meus estudos e pesquisas posteriores; ao professor Doutor Alcione Roberto Roani, também pelo aceite em participar desses dois momentos importante da minha produção acadêmica, bem como por todas as observações e críticas realizadas.

Ao professor Doutor Newton Marques Peron, coordenador do PPGFil da UFFS no momento do meu ingresso, pela acolhida, solicitude e atenção para com a minha turma em diálogos e informações importantes junto ao corpo discente ao longo do curso.

Aos professores com os quais tive a oportunidade de assistir suas respectivas disciplinas na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, registro o meu agradecimento, quais sejam, Doutor Élcio Corá, Doutor Clóvis Brondani, Doutor Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann, Doutor Juliano Paccos Caram e, também, Doutor Paulo Hahn.

Aos meus colegas de turma, pela convivência, pelos debates, pelas sugestões e críticas à dissertação nas disciplinas de Seminário em Pesquisa de Filosofia I e II, consigno minha gratidão.

A todos, *muito obrigado!*

A Teoria Crítica não pretende apresentar uma “explicação” mais adequada” do funcionamento do capitalismo. Pretende entender o tempo presente em vista da superação de sua lógica de dominação. Daí seu caráter crítico justamente: “entender” como “as coisas funcionam” e já aceitar que essas “coisas” são assim e que não podem ser radicalmente de outra maneira.

(...)

O que distingue a perspectiva crítica é justamente o seu ancoramento real na sociedade, um ancoramento intimamente relacionado com a produção de diagnósticos do tempo. É uma característica da Teoria Crítica a sua permanente renovação, a sua permanente capacidade de analisar o momento histórico presente.

Marcos Nobre

RESUMO

A presente dissertação analisa o lugar e a função do Direito nos programas filosóficos de Habermas e Honneth, no intuito de verificar se existe um progresso ou um *déficit* da teoria crítica em relação ao Direito. Habermas, acomoda o Direito em meio a sua teoria da ação comunicativa, enquanto uma teoria discursiva do direito e da moral, onde vê os direitos subjetivos de participação e comunicação necessários à sustentação de procedimentos democráticos participativos. Honneth, em sua teoria do reconhecimento social defende uma justiça dita relacional, ou seja, a justiça é descentralizada e a autonomia se dá via relacionamento com o outro. A justiça não se dá de modo distributivo ou procedimental, mas relacional. Na tese de Honneth o Direito parece perder relevância, ainda que esteja presente em seu debate enquanto um padrão intersubjetivo de reconhecimento, mas que não se basta sozinho, necessitando de outros padrões intersubjetivos de reconhecimento. O direito aqui não tem nem a mesma função e tampouco, a mesma relevância que possui na teoria habermasiana, cujo papel seja de se apresentar enquanto *medium* dos procedimentos democráticos.

Palavras-chave: Direito. Emancipação. Filosofia política. Teoria crítica. Teoria da justiça.

ABSTRACT

The present dissertation analyzes the place and function of Law in the philosophical programs of Habermas and Honneth, in order to verify if there is progress or a deficit of critical theory in relation to Law. Habermas accommodates Law in the midst of his theory of communicative action, as a discursive theory of law and morals, where he sees the subjective rights of participation and communication necessary to sustain participatory democratic procedures. Honneth, in his theory of social recognition, defends a so-called relational justice, that is, justice is decentralized and autonomy takes place via a relationship with the other. Justice is not distributive or procedural, but relational. In Honneth's thesis, Law seems to lose relevance, even though it is present in his debate as an intersubjective pattern of recognition, but which is not sufficient on its own, requiring other intersubjective patterns of recognition. Law here has neither the same function nor the same relevance that it has in Habermasian theory, whose role is to present itself as a *medium* of democratic procedures.

Keywords: Right. Emancipation. Political philosophy. Critical theory. Theory of justice.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	8
2	O DIREITO NA FILOSOFIA HABERMASIANA.....	11
2.1	DIREITO E EMANCIPAÇÃO NOS ESCRITOS DO JOVEM MARX.....	12
2.2	O DIREITO ENTRE A PRIMEIRA GERAÇÃO DA TEORIA CRÍTICA E <i>FACTICIDADE E VALIDADE</i>	19
2.3	A TEORIA DISCURSIVA DO DIREITO: O PROCEDIMENTALISMO COMO PARADIGMA JURÍDICO.....	29
3	O DIREITO NA FILOSOFIA HONNETHIANA.....	40
3.1	A RECONSTRUÇÃO CRÍTICA DE AXEL HONNETH.....	40
3.2	O DIREITO COMO PADRÃO DE RECONHECIMENTO SOCIAL.....	52
3.3	O DIREITO ENQUANTO IDEIA DE LIBERDADE.....	62
4	DIREITO, EMANCIPAÇÃO E JUSTIÇA: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE HABERMAS E HONNETH.....	73
4.1	O DIREITO COMO CATEGORIA DE INTEGRAÇÃO SOCIAL.....	73
4.2	O DIREITO COMO PADRÃO DE RECONHECIMENTO INTERSUBJETIVO E SUA LIMITAÇÃO.....	83
4.3	PROGRESSO OU <i>DÉFICIT</i> DA TEORIA CRÍTICA EM RELAÇÃO AO DIREITO?.....	93
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	108
	REFERÊNCIAS.....	113

1 INTRODUÇÃO

A opção filosófico-teórica para a presente investigação de dissertação encontra justificativa no sentido de vislumbrar a importância que o direito assume a partir de dois filósofos representantes da teoria crítica em sua segunda e terceira geração, Jürgen Habermas e Axel Honneth, respectivamente.

Tornam-se cada vez mais evidentes tanto a complexidade social como também as relações sociais existentes, responsáveis pelo fato de os Estados, por meio de seus poderes instituídos, não conseguirem mais oferecer respostas satisfatórias aos seus cidadãos. Devido a isso, o direito deve buscar (re)organizar seu papel no panorama social, podendo – assim se espera – reduzir as desigualdades sociais com vistas à efetivação da cidadania e, principalmente, ao respeito aos direitos humanos.

Por um lado, a *teoria discursiva do direito*, desenvolvida a partir do programa filosófico de Jürgen Habermas, como uma teoria pragmática do direito, onde o filósofo traz a (re)discussão acerca do papel da Constituição dentro do Estado Democrático de Direito, da democracia e sua importância também na esfera jurídica, bem como sua concepção acerca do direito moderno e da teoria do direito é a escolha a partir da qual se defenderá uma concepção de direitos humanos.

A partir de tal contexto, torna-se necessário, fazer um resgate acerca do debate instaurado pela Filosofia do Direito sobre a legitimidade do Direito em sociedades contemporâneas, posto que, em Habermas, a defesa de uma concepção de direitos humanos passa pela discussão da legitimidade de um ordenamento político em referência a um Estado Democrático de Direito.

De outro lado, a *teoria do reconhecimento social* de seu discípulo, Axel Honneth, o qual também não abre mão de uma teoria da sociedade, cujas intenções normativas de uma teoria da justiça estão juntas à teoria da sociedade, trabalhando uma reconstrução normativa da atual eticidade pós-tradicional. Honneth vai ao encontro de uma ideia de liberdade como autodeterminação e faz uma crítica às teorias da justiça de orientações procedimentalistas (Habermas e Rawls). Conforme Honneth, a autorrealização e a autodeterminação precisam do papel das instituições. Instaura-se aí o novo debate quanto ao direito e a justiça a partir da filosofia de Axel Honneth, cuja teoria da justiça está novamente apoiada em uma teoria crítica da sociedade.

Justifica-se, dessa maneira, a necessidade e a importância de investigar qual a função do Direito tanto em Habermas quanto em Honneth, no sentido de averiguar seu efetivo papel em suas teorias e qual a consequência social do sistema Direito, em duas gerações muito próximas da teoria crítica.

A fim de dar conta da referida proposta de pesquisa, a presente dissertação está dividida em três capítulos, sendo que o primeiro capítulo trata do direito no programa filosófico de Jürgen Habermas, fazendo uma incursão inicial em alguns textos do jovem Marx, para elucidar a ideia de crítica ao direito do Estado e a ideia emancipatória. Posteriormente, o capítulo aborda a perspectiva do direito na produção da primeira geração da teoria crítica, especialmente, Adorno e Horkheimer, até chegar na obra *Facticidade e Validade*, de 1992, de Habermas. No terceiro subitem, o texto trabalha o direito a partir da teoria discursiva do direito junto à perspectiva procedimentalista enquanto paradigma jurídico, em Habermas.

O segundo capítulo se dedica a análise do direito no programa filosófico de Axel Honneth. Para tanto, inicia analisando a reconstrução crítica de Honneth, especificamente, a partir da obra *Crítica do Poder*, de 1986, seguindo em *Luta por reconhecimento* de 1992, passando por *Sofrimento de indeterminação* de 2001, chegando em *O direito da liberdade* de 2011.

Por derradeiro, o terceiro e último capítulo trata da análise do lugar e da função do direito em um panorama comparativo, aliado aos aspectos do ideal emancipatório e de teoria da justiça entre os programas filosóficos de Habermas e Honneth. Nesse quadro, denota-se o direito enquanto categoria de integração social e como padrão de reconhecimento social intersubjetivo, vislumbrando-se, a partir daí, se há um progresso em relação à própria compreensão do direito e da teoria jurídica entre Habermas e Honneth, no interior da teoria crítica.

A metodologia no domínio filosófico não ocorre em separado da própria atividade de pensamento. Por essa razão se diz que a questão do método já significa uma questão de pensamento. Ao longo da pesquisa buscou-se construir um procedimento que possibilitou a combinação de vários procedimentos metodológicos, sendo, por isso, utilizados na pesquisa os seguintes métodos de abordagem: análise e esclarecimento de conceitos; identificação da ideia-chave; identificação de teses, hipóteses e argumentos; identificação de problemas e inconsistências argumentativas; tentativa de resumo e reconstrução pessoal do texto. O método de pesquisa adotado é o hermenêutico-fenomenológico, no qual a

categoria epistemológica fundamental é a compreensão e a meta é a interpretação dos fatos.

A técnica de pesquisa utilizada será a bibliográfica, cujos procedimentos serão leitura e fichamentos das obras principais, bem como de literatura secundária, análise dos dados e informações, sistematização das ideias, crítica a outros autores, construção de um texto, posicionamento crítico e exposição de novos argumentos para o problema levantado.

2 O DIREITO NA FILOSOFIA HABERMASIANA

Neste capítulo, no primeiro subtítulo, abordo a ideia de emancipação e também a visão do direito do Estado a partir de alguns escritos do jovem Marx. Essa incursão se faz necessária considerando que o tema da emancipação atravessa as reflexões da teoria crítica, chegando até o pensamento presente de Axel Honneth. Nesse sentido, reputo ser importante revisitar o pensamento de Marx a fim de que seja possível poder vislumbrar qual é o sentido dado posteriormente ao conceito de emancipação pela teoria crítica e, ao mesmo tempo, de que forma tal conceito será perseguido tanto na teoria da ação comunicativa (Habermas) quanto na teoria do reconhecimento social (Honneth). Da mesma forma, a analogia será estendida ao direito do Estado, vislumbrando-se qual é o direcionamento dado ao direito em uma e outra perspectiva, considerando-se o horizonte da filosofia marxiana acerca desse sistema normativo.

A partir daí, no segundo subtítulo trato o direito, na primeira geração da teoria crítica, de maneira específica, ante as visões de Theodor Adorno e Max Horkheimer. Em meio a temas como a dominação econômica, forças produtivas, relações de produção, razão instrumental, entre outros, o direito do Estado é tratado tanto no livro *Dialética do esclarecimento* de 1947, quanto na obra *Dialética negativa* de 1966.

No terceiro subtítulo, apresento a visão do direito pela segunda geração da teoria crítica, de forma especial pela filosofia de Jürgen Habermas, onde o direito positivo só exige comportamentos legais, mas precisa ser legítimo, sendo que uma ordem jurídica é legítima quando assegura por igual a autonomia de todos os cidadãos. O segundo subtítulo já faz uma transição do pensamento da primeira para a segunda geração, onde entendo ser o livro-base dessa mudança, *Para a reconstrução do materialismo histórico* de 1976, com traços ainda sobre o direito ainda marcadamente marxistas. Já o terceiro subtítulo, então, concentra-se mais em *Facticidade e validade* de 1992, além de outros textos de filosofia do direito e do Estado nos quais Habermas faz alguma análise do direito posto.

2.1 DIREITO E EMANCIPAÇÃO NOS ESCRITOS DO JOVEM MARX

A fim de evidenciar o entendimento de Marx acerca da significação do termo *emancipação* e também sua visão sobre o direito moderno, esta primeira seção aborda tal sentido, principalmente, a partir de dois escritos do jovem Marx, os chamados *Manuscritos econômico-filosóficos* e a *Ideologia alemã*, sendo realizadas, ainda, algumas incursões em *A questão judaica*.

Nesse sentido, é importante ressaltar, inicialmente, os traços fundamentais da concepção marxiana do homem. Conforme evidencia Fromm, Marx partiu da ideia de que o homem como homem é uma entidade identificável e verificável, podendo ser definido como homem não apenas biológica, anatômica e fisiologicamente, mas também psicologicamente. O conceito de natureza humana não é uma abstração para Marx, mas a própria essência humana. O potencial do homem, para Marx, é um potencial dado,

o homem é, por assim dizer, a matéria-prima humana que, como tal, não pode ser modificada, tal como a estrutura do cérebro tem permanecido a mesma desde a aurora da história. Contudo, o homem de fato muda no decurso da história: ele se desenvolve, se transforma, é seu próprio produto. A História é a história da auto-realização do homem; ela nada mais é que a autocriação do homem por intermédio de seu próprio trabalho e produção (FROMM, 1983, p. 35).

Conforme evidencia Fromm, são “os *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, a principal obra filosófica de Marx dedicada a seu conceito do homem, de alienação, de emancipação etc. (...)” (FROMM, 1983, p. 16). Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx define o homem como um *ser de necessidades*, diretamente ligado à natureza, enquanto ser natural vivo que é dotado de poderes e faculdades naturais que nele existem, tais como tendências, capacidades e pulsões. Um exemplo de acordo com o filósofo, nesse sentido, é a fome. Ela (a fome) é uma necessidade natural, requer uma natureza fora de si, um objeto fora de si, para que possa ser satisfeita. A fome constitui a necessidade objetiva de um corpo por um objeto exterior, indispensável à sua integração e expressão da própria natureza. O alimentar-se é uma necessidade, pois a essência não está dada, ela precisa ser desenvolvida, ao passo que a mediação fundamental na vida do homem é o trabalho (MARX, 2003, p. 182).

Também nos *Manuscritos Econômico-filosóficos*, Marx vê o homem como um *ser imanente natural*, pois um ser que não tenha a sua característica fora de si não é natural, não participa do ser da natureza. Um ser que não tenha objeto fora de si, não é um ser objetivo. Um ser que não seja, ele próprio, objeto para um terceiro ser, não tem existência para o respectivo objeto, quer dizer, não possui relação objetiva, o seu ser não é objetivo. Aqui, o que leva o ser humano a objetivar-se são suas carências, buscadas fora de si próprio. Um ser não objetivo é um não-ser.

Para Marx, a função primordial do trabalho é a apropriação da essência humana. Tal essência não está dada ao ser humano, ela tem que ser apropriada. Ao fazer um breve retorno ao início desta seção, onde se pode encontrar o homem, na concepção marxista, como um *ser de necessidades*, cuja objetivação, isto é, potencialidades, serão dadas através do trabalho, alcançando, assim, a apropriação da essência humana¹.

Nesse sentido, Marx vai localizar o fenômeno da alienação. A alienação tem origem na divisão social complexa do trabalho (processo de transformação da natureza). Ao invés do trabalho ser um mediador entre *homem e natureza*, ocorre uma ruptura, sendo que o homem não se identifica mais naquilo que ele faz.

O trabalho passa a ser um plano onde o sujeito sobrevive, passa a reduzir o homem ao mero nível da apropriação da existência. A alienação em Marx é uma *deturpação da objetivação*, ou seja, do desenvolvimento das potencialidades humanas. Pelo trabalho alienado, o ser humano atrofia as suas potencialidades, igualando-se a um animal. A objetivação passa pelo homem como sendo um *ser de necessidades* que, através do trabalho – atividade vital consciente – transforma a natureza via determinados meios (forças produtivas), produzindo a vida em dois sentidos, materialmente e socialmente (MARX, 2003, p. 110-123).

Todavia, a forma de construir a vida passa pela elaboração de instrumentos. Na sociedade moderna o trabalho é distorcido, o que equivale a dizer distorção da objetivação, que significa alienação, *perda do homem, desapossamento da essência humana*.

Segundo Frederico, o projeto de emancipação que acompanhara a produção teórica de Marx tem, em um primeiro momento, a proposta da democracia como o

¹ De acordo com Melo: “Há nos *Manuscritos* uma primeira indagação de teor crítico quando, com o conceito de trabalho, Marx procura evidenciar a gênese explicativa do fato da propriedade privada. (...) Marx, por sua vez, entende a propriedade privada como expressão material de determinado tipo de trabalho – o trabalho *alienado*”. Cf. MELO, Rúrion. *Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013 p. 76.

momento da desalienação que liberta a sociedade civil e seus indivíduos e depois, em *A questão judaica*, o tema da emancipação humana contraposto à emancipação meramente política, como movimento capaz de pôr fim à oposição entre o homem e o cidadão (1995, p. 156-157). Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução*, Marx fala da revolução realizada pelo encontro da filosofia com o proletariado, passando a proposta do socialismo para o resultado da ação revolucionária do proletariado (2005, p. 145-156).

Nos *Manuscritos*, o comunismo desponta como uma proposta radical de reapropriação da essência humana perdida no particularismo alienado do mundo burguês, trata-se da redenção final daquilo que é particularizado, isto é, daquilo que é comum a todos. Não basta mais para Marx a emancipação política, mas busca desencadear a emancipação humana. Dessa forma, a perda do homem terá um horizonte, ou seja, um ideal emancipatório.

Já na *Ideologia alemã*, Marx aponta o homem como produto e produtor de sua história, definindo o homem com o conjunto das relações sociais. O filósofo identifica a relação homem-outros homens (sociais), homem-natureza (forças produtivas) e homem-homem (identidade)². Para que os homens possam fazer história, têm de estar em condições materiais concretas, portanto (ENGELS; MARX, 2002, p. 14-15).

Ainda na *Ideologia alemã*, Marx vê o homem como um ser de *consciência e linguagem*, pois não se pode pensar a história só a partir de conceitos, mas também a partir de necessidades fundamentais. Assim, a produção é fruto das necessidades, sendo o trabalho um instrumento mediador para supri-las e a linguagem a forma de expressá-las (ENGELS; MARX, 2002, p. 24).

De fato, a alienação só pode ser superada através da efetivação de um novo sistema de relações sociais que salvasse o caráter social-natural do homem, dissolva o conflito entre indivíduo e sociedade e restitua aos indivíduos seu ser genérico, conferindo-lhe a liberdade pessoal no único espaço adequado, a comunidade (MORÃO, 1984, p. 101).

² Segundo a interpretação de Melo: “O problema é que essa sociabilidade originária já está presente como essência humana constitutiva: a negação do ser-genérico pelo capitalismo poderá ser também negada pelo comunismo, porém esse movimento dialético acaba sendo o da reconciliação entre uma perspectiva emancipatória futura (o comunismo) e a essência genérica inata do homem”. Cf. MELO, Rúion. *Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013 p. 78.

Na *Ideologia alemã*, portanto, Marx pressupõe que a sociedade comunista eliminará a divisão do trabalho, desenvolvendo de tal forma os meios de produção e os produtores, que cada indivíduo será capaz de atuar em qualquer esfera da produção social. Marx entende que se os proletários quiserem se afirmar enquanto pessoas, devem abolir sua própria condição de existência anterior, que é, ao mesmo tempo, de toda a sociedade até hoje, isto é, abolir o trabalho. Dessa forma, os proletários se colocam em oposição direta à forma escolhida pelos indivíduos em sociedade como expressão de conjunto, ou seja, em oposição ao Estado, sendo-lhes preciso derrubar esse Estado para realizarem sua personalidade.

Flickinger busca dar uma resposta à questão da emancipação ao analisar a categoria central da economia política, ou seja, a categoria do trabalho e as deformações sociais nela incluídas. Para tanto, toma por base a própria argumentação de Marx, referência afirmativa ao trabalho enquanto meio de autorrealização do homem, conforme postulado nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, com intuito de chegar a uma possível ideia de emancipação frente à tecnologia moderna (2003, p. 109-110).

A questão da emancipação do homem deveria ser descrita como o surgimento de uma consciência que tomasse nas mãos a organização da *prática social* segundo os modelos de uma complexidade orgânica que se inscreve e transparece nas atuais formas de produção da tecnologia industrial. Deve-se devolver ao gênero humano as qualidades produtivas a ele songadas, ao invés de voltarmos para o velho sonho neoliberal de uma sociedade de indivíduos compreendidos como meros defensores de seus interesses particulares (FLICKINGER, 2003, p. 121).

Em *A questão judaica*, Marx critica o jovem hegeliano Bruno Bauer por este entender que a figura de um Estado secular iria dar aos judeus a emancipação política, requerendo Bauer a abolição (no sentido político) da religião. Marx afirma que Bauer “não investiga a relação entre a emancipação política e a emancipação humana, fato que o faz apresentar condições que só se podem explicar pela confusão isenta de espírito crítico entre emancipação política e emancipação humana em geral” (2005, p. 18).

No que diz respeito à defesa de Bauer da necessidade de um Estado laico para a emancipação política da religião, Marx demonstra a partir dos Estados livres da América do Norte que mesmo com a exclusão da religião do âmbito público com

a instituição de um Estado secular, tal Estado não poderá prescindir da religião, uma vez que o controle social também terá na religião um ponto central. Para Marx, o problema das relações da emancipação política com a religião converte-se no problema das relações da emancipação política com a emancipação humana.

Mesmo se tratando de uma análise ligada à religião, Marx demonstra que a emancipação do homem em geral e a emancipação do Estado da religião evidencia o limite da emancipação política, o qual “manifesta-se imediatamente no fato de que o Estado pode livrar-se de um limite sem que o homem dele se liberte realmente, no fato de que o Estado pode ser um Estado livre sem que o homem seja um *homem livre*” (2005, p. 21).

Nas palavras de Marx, ao emancipar-se politicamente, o homem o faz por meio de um subterfúgio, através de um meio, mesmo que seja um meio necessário. Essa é a limitação evidente da emancipação política.

Nesse contexto, a interpretação que Marx faz do Estado político está na existência de uma oposição entre a vida genérica do homem e sua vida material. A vida na comunidade política, onde o homem se considera um ser coletivo e a vida na sociedade civil, onde o homem atua como particular, considera outros homens como meios, degradando-se a si próprio como meio de se converter em joguetes de poderes estranhos. Ao competirem uns com os outros na sociedade civil, os homens perdem o seu caráter genérico, prescindindo a condição de ser social, igualando-se na esfera política e perdendo sua igualdade específica de homem. Em outros termos, o Estado político impede que o homem possa gerir sua vida em interatividade com outros homens.

Marx demonstra claramente os limites da emancipação política em *A questão judaica* em relação à religião por meio deste interessante diálogo-resposta com Bruno Bauer, quando declara que a o Estado anula, ao seu modo, as diferenças de nascimento, de status social, de cultura e a ocupação do homem com diferenças não políticas, quando proclama todo o membro do povo, sem que atenda a essas diferenças, coparticipante da soberania popular em base de igualdade, ao abordar todos os elementos da vida real do povo do ponto de vista do Estado (2005, p. 22).

Neste diálogo sobre a questão da religião, Marx demonstra que Bauer ignora o divórcio secular entre o Estado político e a sociedade civil, desconhece a luta entre o interesse geral e o interesse particular. A cisão Estado – sociedade civil mostra a forma individual de vida concorrencial que os homens levam entre eles, deixando-se

de lado a característica de ser social. Os homens se igualam na esfera do Estado político acabado, mas ao mesmo tempo, negam sua existência específica no momento em que o Estado os equipara de forma abstrata. Para Marx, o direito do homem à liberdade “não se baseia na união, do homem com o homem, mas, pelo contrário, na separação do homem em relação a seu semelhante. A liberdade é o direito a esta dissociação, o direito do indivíduo delimitado, limitado a si mesmo” (2005, p. 18).

Em relação aos direitos humanos, Marx os vê como sendo nada mais do que direitos do membro da sociedade burguesa, ou seja, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade. O único nexos que os mantém em coesão é a necessidade natural, a necessidade e o interesse particular, a conservação de suas propriedades e de suas individualidades egoístas, sendo que ainda se verifica que “os emancipadores políticos rebaixam até mesmo a cidadania, a comunidade política ao papel de simples meio para a conservação dos chamados direitos humanos” (2005, p. 37-38).

Ainda quanto ao direito à liberdade e à igualdade, a crítica marxista imanente é também à própria legitimidade das normas que regulam a economia capitalista, pois:

Tais normas formam o conjunto dos ideais da sociedade burguesa firmados no direito à liberdade e à igualdade. No entanto, Marx não aborda tais ideias a partir da tradição jurídico-política. (...) Além disso, “liberdade e igualdade”, afirma Marx nos *Grundrisse*, “não são apenas respeitadas no intercâmbio, que se apoia nos valores de troca, mas o intercâmbio dos valores de troca é a base produtiva e real de toda a *liberdade e igualdade*”. Portanto, suas expressões idealizadas nas relações jurídico-políticas nada mais são do que “essa base em outra potência”. Por essa razão, Marx afirma que liberdade e igualdade não poderiam existir na antiguidade ou na idade média porque não contavam ainda com relações de produção necessariamente pressupostas para que tais ideais tivessem ancoramento na realidade (MELO, 2013, p. 70).

Marx define a emancipação como a redução do mundo humano, isto é, das relações, ao próprio homem. A emancipação política (burguesa) é uma dupla redução: por um lado é a redução do homem a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta, de outro lado, a cidadão do estado, a pessoa moral. O Estado político burguês anula as diferenças sociais ao declarar o direito a todos os cidadãos

e se mostra incapaz de suprimir a desigualdade, sendo que igualdade política e comunidade não se refletem no Estado político acabado³.

Considerado um dos maiores filósofos marxistas do século XX, György Luckács, em um de seus escritos filosóficos, *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*, faz importantes reflexões sobre a democracia e a filosofia de Marx. Com grande capacidade de manter a reflexão dialética marxista, Luckács mostra a dinâmica contraditória do capitalismo e da base econômica da moderna sociedade burguesa, o que ele denomina de uma realização e, ao mesmo tempo, uma refutação das ideias do Iluminismo.

De acordo com Luckács, a crise social e intelectual da democracia tem sua origem na contradição entre a liberdade e a igualdade políticas e a liberdade e a igualdade reais dos homens. Foi preciso que a liberdade e a igualdade formais se instaurassem na vida social para que o seu caráter contraditório se convertesse no ponto de cristalização das agrupações político-sociais do século XIX. Para Luckács, só se pode falar de democracia quando desaparecerem todas as formas de dependência do homem frente ao homem, de exploração e de opressão do homem pelo homem, de desigualdade social e de ausência de liberdade (2007, p. 27-28).

A configuração de democracia formal do liberalismo é deformada por recuar na defesa dos seus próprios princípios ideológicos, assim, mais abstratos e formais se tornam os conceitos de liberdade e igualdade. As esperanças liberais, segundo Luckács, residem na ideia de que a ação livre o *homo oeconomicus*, no âmbito da liberdade e da igualdade jurídico-formais e por meio do funcionamento automático das forças econômicas, engendra para todos os homens um estado social e cultural ideal, que se traduziriam no desenvolvimento e felicidade máxima.

Há, para Luckács, além de uma crise da democracia, uma crise da própria concepção liberal de mundo. Um importante reflexo intelectual da crise do liberalismo é o seu distanciamento geral em relação à democracia, que se torna cada vez mais débil. A lúcida análise do filósofo húngaro também mostra que o humanismo perde seu fundamento em um tal modelo de sociedade. “O humanismo,

³ Conforme Melo, “a ação prático-política é apenas um ideal de atividade autônoma denunciado por Marx em sua crítica da ideologia. A política, o direito e o Estado precisam antes de uma explicação *histórica* baseada na ação e nas condições materiais de vida dos indivíduos *reais*”. Cf. MELO, Rúrion. *Marx e Habermas: teoria crítica e sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013. p. 81. Dessa forma, para o materialismo histórico, todas as relações sociais, culturais e políticas passam a ser determinadas como relações de produção.

em sua gênese e por sua própria essência, é um conhecimento do homem voltado para a defesa da sua dignidade e dos seus direitos” (2005, p. 45).

Nesse sentido, Marx mostra em *A questão judaica* a diferença entre emancipação política e emancipação humana. Mostra, também, que sociedade civil e Estado político evidencia a forma de vida concorrencial que os homens levam entre eles, vivendo em uma disputa intensa num individualismo que destrói o humanismo e degrada a natureza humana. O homem dentro desse Estado político não se constitui num homem livre, pois a emancipação política tem limites, e os direitos humanos são direitos do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade.

2.2 O DIREITO ENTRE A PRIMEIRA GERAÇÃO DA TEORIA CRÍTICA E *FACTICIDADE E VALIDADE*

O percurso desenvolvido pela teoria crítica no que tange à filosofia social e política tem entre outras aproximações, em comum com o pensamento de Marx, uma visão negativa do direito. O desenvolvimento da filosofia de Adorno, considerado como um dos representantes da primeira geração da Escola de Frankfurt, ao lado de Fromm, Horkheimer, Marcuse, Neumann⁴, entre outros, pode ser dividida em duas fases: a) em sua primeira fase, Adorno se mantém mais fiel à leitura marxista de uma democracia burguesa cuja tendência é a dominação ideológica bem como dos meios de produção. Nesse momento, a luta de classes é a base para a construção de uma sociedade justa, vencendo a dominação econômica; e, b) na segunda fase, pode-se observar o abandono da luta de classes, enquanto o direito aparece como poder e violência estatal.

O pensamento de Adorno é marcado por uma filosofia de crítica à sociedade industrial. A dominação econômica exerce nos indivíduos um ataque objetivo, por

⁴ Em relação ao direito, cabe esclarecer que Franz Neumann, na década de 1940, fez uma interpretação de que o direito liberal deixará de ser um instrumento de dominação de classe e se tornara mediação necessária para a emancipação humana. A emancipação passa a ser pensada com a radicalização do direito, bem como com a existência do Estado de Direito. Tal percepção somente irá encontrar um paralelo com a obra de Jürgen Habermas. Entretanto, Neumann não tinha boa relação com Max Horkheimer, então diretor do Instituto de Pesquisas Sociais e, assim como outros intelectuais, permaneceu esquecido pela tradição crítica ou encerrados em disciplinas particulares, conforme esclarece José Rodrigo Rodrigues (2013, p.97-98). Para uma melhor compreensão da relação de Franz Neumann com a teoria crítica ver: RODRIGUES, José Rodrigo. O direito liberal para além de si. In: NOBRE, Marcos. *Curso livre de teoria crítica*. São Paulo: Papyrus, 2013; RODRIGUES, José Rodrigo. Franz Neumann, o direito e a teoria crítica. *Lua Nova*, São Paulo, n.61, 2004, p.53-73.

meio das relações de produção que agridem a própria subsistência, prendendo-os na sociedade de classe, e também um ataque subjetivo, por meio da indústria cultural, cuja intenção é inculcar no indivíduo comportamentos normalizados como únicos, naturais, decentes e racionais (PEREIRA, 2018, p. 61).

Na *Dialética do esclarecimento* de 1947, Adorno e Horkheimer afirmam que “antes, os fetiches estavam sob a lei da igualdade. Agora, a própria igualdade torna-se fetiche. A venda sobre os olhos da Justiça não significa apenas que não se deve interferir no direito, mas que ele não nasceu da liberdade” (2006, p. 27). E continuam a tratar da questão da dominação:

(...) O preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados; com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo. Ele se reduz a um ponto nodal das reações e funções convencionais que se esperam dele como algo objetivo. O animismo havia dotado a coisa de uma alma, o industrialismo coisifica as almas. O aparelho econômico, antes mesmo do planejamento total, já provê espontaneamente as mercadorias dos valores que decidem sobre o comportamento dos homens (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 35).

O desenvolvimento da forma de produção do capitalismo, por meio da exploração das forças produtivas sempre acompanhará o direito. Nesse sentido, a consciência de classe é abandonada no pensamento de Adorno, restando uma implicação, que, no dizer de Pereira (2018, p. 63), diz respeito a como poderá o explorado atingir o ideal de libertação sem o reconhecimento da própria atuação ideológica do direito e do Estado, pois,

(...) De fato, o que se desenvolve atualmente é uma espécie de Estado de bem-estar social em grande escala. Para afirmar sua própria posição, as pessoas conservam em movimento a economia na qual, graças à técnica extremamente desenvolvida, as massas do próprio país já são, em princípio, supérfluas enquanto produtoras. Os trabalhadores, que são na verdade aqueles que proveem a alimentação dos demais, são alimentados, como quer a ilusão ideológica, pelos chefes econômicos, que são na verdade os alimentados. A posição do indivíduo torna-se, assim precária (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 124).

De acordo com Freitag, a *Dialética do esclarecimento* reflete a atitude crítica com a qual Adorno e Horkheimer encararam a evolução da cultura nas modernas sociedades de massa⁵. Segunda essa nova análise, a onipotência do sistema

⁵ Segundo observa Freitag, “A *Dialética do Esclarecimento* havia afirmado a autodestruição da razão: a razão que saíra para combater o mito e se transformara, no decorrer do percurso, ela própria em mito. Em vez de promover a emancipação, ela assume o controle técnico da natureza e

capitalista, reificado no mito da modernidade estaria deturpando as consciências individuais, narcotizando a sua racionalidade e assimilando os indivíduos ao sistema posto. A obra evidencia a morte da razão kantiana pelas relações de produção capitalistas. Ainda, segundo Habermas, esse “trabalho constitui uma espécie de ruptura dos dois autores com os trabalhos anteriores, dando início a reflexões teóricas mais radicais que posteriormente conduziram Adorno à sua nova concepção de dialética negativa” (FREITAG, 2004, p. 20).

Posteriormente, na *Dialética negativa*, texto de 1966, Adorno mesmo abandonando a ideia da luta de classes, volta a tratar o direito agora em uma perspectiva de irracionalidade e, ao mesmo tempo de dominação econômica. A legalidade segue constantemente criticada, de maneira que

(...) O direito é o fenômeno primordial de uma racionalidade irracional. Nele, o princípio formal da equivalência transforma-se em norma e insere todos os homens sob o mesmo molde. Uma tal igualdade, na qual perecem as diferenças, favorece sub-repetidamente a desigualdade; um mito que sobrevive em meio a uma humanidade que só aparentemente é desmitologizada. As normas jurídicas excluem o que não é coberto por elas, toda experiência não pré-formada do específico em virtude da sistemática sem quebras, e elevam então a racionalidade instrumental a uma segunda realidade *sui generis*. O conjunto do campo jurídico é um campo de definições. Sua sistemática ordena que não se insira nesse campo nada que se subtraia à sua esfera fechada, *quod non est in actis* (ADORNO, 2009, p. 257).

Nos trabalhos posteriores à *Dialética do esclarecimento* de 1947, de maneira específica aqui, a *Dialética negativa*, mas também em *Minima moralia* de 1951 e *Teoria estética* de 1970, Adorno propõe uma nova versão da teoria crítica, considerando-se que, por um lado, nos anos de fundação do Instituto de Pesquisa Social a reflexão crítica havia se fixado sobre os textos de Marx, não tendo sido abandonado o paradigma da luta de classes, considerado fundamental para a superação do sistema capitalista, por outro lado, a partir dos anos 1960 se evapora qualquer esperança de que a classe operária pudesse reverter tal processo de manutenção do sistema vigente (FREITAG, 2004, p. 80).

dos homens. Negava assim sua dimensão crítica emancipatória, presentes no início do percurso. O pessimismo radical de Adorno e Horkheimer nessa coletânea de ensaios talvez tivesse sido influenciado pelas circunstâncias históricas específicas em que fora escrito: o holocausto provocado pelo nazismo na velha Europa, o maccartismo e a experiência americana dos anos 40, bem como o surgimento do socialismo stalinista na União Soviética e posteriormente na Europa do leste, ocupada pelo exército vermelho”. FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 79.

Nesse quadro, Adorno entende a dominação econômica diretamente relacionada à constituição do direito, fato este que impede os sujeitos de perceberem tal condição, bem como a própria sustentação do sistema capitalista, pois,

O fato de o indivíduo ser tão facilmente vítima de injustiças quando o antagonismo de interesses o impele para a esfera jurídica não é, como Hegel gostaria de convencê-lo, culpa sua, no sentido de que ele seria cego demais para reconhecer o seu próprio interesse na norma jurídica objetiva e em suas garantias; isso é muito mais culpa dos elementos constituintes da própria esfera do Direito (ADORNO, 2009, p. 258).

Nesse sentido, Adorno faz uma releitura da *Filosofia do direito* de Hegel, defendendo a tese de que permanece absolutamente verdadeira a descrição que ele faz como uma barreira supostamente subjetiva, em que Hegel alega que o fato do direito e da eticidade, de o mundo efetivamente real do direito e da vida ética, serem apreendidos pelo pensamento, eles se entregam à forma da racionalidade de universalidade e determinação, a saber, a lei, cuja consciência moral situa o direito dentro da convicção objetiva. Aqui, a forma do direito como um dever e como uma lei é sentida por Hegel como uma letra morta e fria, diz Adorno, uma vez que o sentimento não reconhece o direito assim compreendido (2009, p.258).

Para Adorno, a ideia do direito natural leva a não-verdade do direito positivo, sendo que isso se mostra na atualidade como a consciência reificada retraduzida para a realidade que ampliou seu domínio. Segundo a forma, “antes de todo o conteúdo de classes e de toda a justiça de classes, o direito positivo exprime a dominação, a diferença aberta dos interesses particulares e o todo no qual eles se reúnem abstratamente” (2009, p. 258).

A fim de compreender a inserção de Habermas no interior da teoria crítica, principalmente neste debate iniciado por Adorno e Horkheimer, pode-se retomar o ensaio de Horkheimer *Teoria tradicional e teoria crítica* de 1937, onde o filósofo baseava a teoria crítica no caráter contraditório da sociedade capitalista. Nesse ensaio está presente a noção de que percepção e pensamento são modelados histórica e socialmente, sendo que sujeito e objeto são socialmente constituídos, a partir do que

Horkheimer contrasta as teorias “tradicional” e “crítica”, analisando Descartes como arquirrepresentante da primeira. A teoria tradicional,

segundo Horkheimer, não percebe o caráter socialmente constituído e a historicidade de seu universo social e, portanto, não percebe a inter-relação intrínseca do sujeito e objeto. Ao contrário, ela assume a imutabilidade essencial da relação entre o sujeito, o objeto e a teoria. Consequentemente, ela não é capaz de pensar a unidade da teoria e da prática (POSTONE, 2008, p. 224).

O pensamento crítico, ao contrário, para Horkheimer não confia de maneira alguma nesta diretriz, tal como é posta a cada um pela vida social. Nesse sentido,

a separação entre indivíduo e sociedade, em virtude da qual os indivíduos aceitam como naturais as barreiras que são impostas à sua atividade, é eliminada na teoria crítica, na medida em que ela considera ser o contexto condicionado pela cega atuação conjunta das atividades isoladas, isto é, pela divisão dada ao trabalho e pelas diferenças de classe, como uma função que advém da ação humana e que poderia estar possivelmente subordinada à decisão planejada e a objetivos racionais (HORKHEIMER, 1980, p. 130)⁶.

Ainda neste escrito, pode-se notar a permanência da visão negativa em relação ao direito, quando Horkheimer afirma que a “teoria crítica jamais viu as relações jurídicas como essência” (1980, p. 150). Contrariamente, considera-as como superfície do contexto social, ciente de que a disposição sobre homens e coisas permanece em mãos de um grupo específico da sociedade.

Mesmo filiado ao texto de Horkheimer de 1937, *Teoria tradicional e teoria crítica*, Habermas propõe a teoria da ação comunicativa como novo modelo de teoria crítica. Nesse quadro, de acordo com Nobre (2004, p. 53), Habermas parte da constatação de que o capitalismo passou a ser regulado pelo Estado, concluindo que as duas tendências fundamentais para a emancipação presentes na teoria marxista, quais sejam; a) a do colapso interno, em razão da queda tendencial da taxa de lucro, e; b) a da organização do proletariado contra a dominação do capital; haviam sido neutralizadas. Habermas acaba por fazer a revisão dos próprios parâmetros do modelo de teoria crítica de Adorno e Horkheimer que, na *Dialética do esclarecimento* de 1947, foi posta em risco com a própria possibilidade da crítica e da emancipação, sendo esses os parâmetros que precisam ser revistos, quando

⁶ De acordo com Postone, “a crítica dialética imanente delineada por Horkheimer em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* é uma versão sofisticada e reflexiva do marxismo tradicional. As forças de produção são identificadas com o processo de trabalho social, que é impedido de realizar seu potencial pelo mercado e pela propriedade privada. Enquanto que, para Marx, a constituição da vida social no capitalismo é uma função do trabalho que media tanto as relações entre as pessoas quanto as relações entre as pessoas e a natureza, para Horkheimer, ela é uma função da segunda mediação apenas, isto é, do *trabalho*. O ponto de vista de sua crítica de uma ordem existente em nome da razão e da justiça é fornecida pelo *trabalho* como constitutivo da totalidade”. POSTONE, Moishe. Crítica, Estado e economia. In: RUSH, Fred. (Org). *Teoria crítica*. Tradução de Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2008. p. 225.

para Habermas, portanto, são as próprias formulações originais de Marx que têm de ser abandonadas. Isso não porque Habermas pretenda abrir mão da crítica, mas porque, para ele, os conceitos originais da Teoria Crítica não são mais suficientemente crítico frente à realidade atual (NOBRE, 2004, p. 54).

A redescoberta de uma filosofia do direito e do Estado são vislumbradas na obra de Habermas com a publicação de *Facticidade e validade*, no ano de 1992. A partir desse texto, pode-se afirmar que a teoria crítica adentra no campo de uma filosofia do direito e do Estado. Habermas nunca havia abordado uma filosofia do direito e do Estado antes de *Facticidade e validade*, ainda que estejam presentes em textos anteriores tanto o tema do *direito* quanto do *Estado*.

Os temas do direito e do Estado aparecem, especialmente, em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, em *A crise de legitimação no capitalismo tardio* e na *Teoria da ação comunicativa*. Nesses escritos, Habermas “compartilha com a Teoria Crítica tradicional uma concepção basicamente negativa de tais instituições, a qual se fundamenta por sua vez em um conceito basicamente negativo de poder ou de dominação (PINZANI, 2004, p. 139). Percebe-se, nesse sentido, segundo Pinzani, que nos escritos em que o direito é tratado a partir de uma perspectiva geral de uma teoria crítica da sociedade, como se pode notar tanto na *Teoria da ação comunicativa* quanto em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, no capítulo *Reflexões sobre o papel evolucionário do direito moderno*.

Habermas faz uma crítica ao direito ao argumentar que o Estado moderno organiza as condições nas quais os cidadãos, enquanto indivíduos privados, atuam de modo concorrencial e estratégico, explicitando assim o processo produtivo do capital. Nessa perspectiva de manutenção da leitura da filosofia marxista, Habermas sustenta que o próprio Estado produz de modo subsidiário, isso em favor dos empresários, de maneira que:

os conteúdos do direito privado são determinados, em primeira linha, pelas necessidades do intercâmbio econômico capitalista: seu núcleo é a garantia institucional da propriedade com as garantias conexas da liberdade de contrato, direito de comércio e direito de herança. Os conteúdos do direito constitucional são talhados pelo Estado, o qual, apoiado sobre um aparelho administrativo amplamente centralizado, especialmente em suas competências e organizado de acordo com uma divisão de trabalho, garante

os pressupostos para a estabilidade de uma ordem econômica desestatizada, sem assumir propriamente funções de produção: os direitos subjetivamente públicos refletem a especialização funcional do poder do Estado diante de um intercâmbio econômico baseado na autonomia privada (HABERMAS, 2016, p. 368).

Conforme observa Pinzani (2004, p. 139), não se trata de uma reflexão sobre o fenômeno do direito em geral, mas Habermas está a levantar a questão da racionalidade do direito moderno que, em uma perspectiva marxista leva-o a entender o direito privado como um sistema de normas composto pelas necessidades da atividade econômica capitalista. Ante tal panorama, o direito constitucional aparece enquanto instância orientada pelo sistema econômico, com a finalidade de manter funcionando o aparelho estatal. O direito serve ao sujeito jurídico somente como fim de garantir a racionalidade do sistema que regula a busca egoísta de seus interesses privados.

A racionalidade do direito pode ser vista no fato de que ele é talhado de acordo com a racionalidade estratégica de sujeitos de direito agindo de maneira racional com respeito a fins. Tal característica pode ser vista em aspectos estruturais do direito, tais como, na *positividade*, no *legalismo* e na *formalidade* do direito. O direito moderno tem na sua *convencionalidade* o seu estabelecimento positivo; por meio da *legalidade*, o direito moderno não imputa às pessoas de direito motivos éticos fora a obediência geral ao direito; e, na sua *formalidade*, o direito moderno define domínios de arbítrio legítimo de pessoas privadas. A liberdade de arbítrio das pessoas de direito é pressuposta em um espaço neutralizado eticamente em relação às ações privadas, mas ligadas às consequências jurídicas (HABERMAS, 2016, p. 370-371). Nesse sentido,

as características estruturais do direito moderno mencionadas no início (convencionalidade, legalidade, formalidade) são determinações universais de uma institucionalização juridicamente vinculante de domínios bem delimitados da ação estratégica. Elas explicitam a *forma* com base na qual o direito moderno pode preencher os imperativos funcionais de um intercâmbio econômico regulado pelo mercado (HABERMAS, 2016, p. 373).

A partir daí, Habermas entende ser possível observar a lógica de desenvolvimento, a forma do direito moderno, a ser compreendida como uma incorporação de estruturas de consciência pós-convencionais, onde o aumento da racionalidade do direito passa a ser medido por sua racionalidade normativa.

Em meio a essa crítica habermasiana ao direito, ainda é importante salientar a observação por ele feita em relação à separação entre moralidade e legalidade, operada pelo direito moderno, cuja consequência é o domínio da legalidade como um todo necessita de justificação prática. Sendo moralmente neutra a esfera do direito, resta a exigência de disposição dos parceiros do direito no sentido de obedecer à lei, esta exigência precisa estar ligada a uma moral fundada em princípios (2016, p. 375).

Principalmente em *Para a reconstrução do materialismo histórico* se pode notar o posicionamento mais marxista de Habermas no que tange ao direito e, portanto, ainda uma visão negativa a partir do ângulo de sua filosofia social e política. No entanto, mesmo estando presente uma crítica marxista em outros textos, como em *Técnica e ciência como ideologia*, em *Teoria e práxis* e em *Conhecimento e interesse*, Habermas acaba propondo uma análise crítica do próprio marxismo ocidental. Será, pois, revisitando os escritos de Adorno, Horkheimer e Marcuse – primeira geração da teoria crítica – que Habermas irá discutir o núcleo de um conceito de verdade aliado à emancipação social.

Nesse sentido, “Habermas irá referir esses impasses e aporias dos pais fundadores da teoria crítica a uma *teoria da modernidade* ainda mais ampla, em que esses pensadores seriam herdeiros dos jovens hegelianos de esquerda, com a peculiaridade própria de enveredarem pela *filosofia de práxis*” (NOBRE, 2003, p. 382). Com esse objetivo, Nobre aponta para o fato de que Habermas acaba se eximindo de examinar diretamente o pensamento de Marx, uma vez que buscará no final da linha o sintoma de suas insuficiências de base.

Somente assim, de acordo com Nobre (2003, p. 382), é possível entender a formulação da distinção entre trabalho e interação, presente em *Técnica e ciência como ideologia*: “A conexão das forças produtivas e de relações de produção deveria ser substituída pela relação mais abstracta de trabalho e interação” (HABERMAS, 2001, p. 83).

A categoria do trabalho marxista é interpretada por Habermas como ambígua, sendo que a crítica não se restringe, tão-somente, a Marx, mas à categoria da filosofia de práxis dos jovens hegelianos até o marxismo ocidental (NOBRE, 2003, p. 383). Importante destacar o fato de que o escrito *Técnica e ciência como ideologia* é do ano de 1968, enquanto que *Para a reconstrução do materialismo histórico* é do ano de 1976, o que demonstra que Habermas já desfere uma crítica tanto a Marx

quanto ao marxismo mesmo antes da publicação do escrito sobre a reconstrução do materialismo histórico.

Habermas vê na filosofia de práxis uma variante da filosofia do sujeito, substituindo-se a razão presente na reflexão do sujeito cognoscente pela razão presente na racionalidade com respeito a fins do sujeito que age (NOBRE, 2003, p.383). Nessa crítica à filosofia de práxis marxiana, Habermas vê um limite no paradigma da filosofia do sujeito, encontrando um caminho na virada linguística para oferecer uma solução ao paradigma da filosofia da consciência.

A partir daí, na *Teoria do agir comunicativo*, publicada originariamente no ano de 1981 na Alemanha, Habermas busca esclarecer os fundamentos de uma teoria crítica da sociedade. Ao analisar as crises e patologias da sociedade contemporânea, Habermas constata a separação entre sistemas e mundo da vida, além de uma colonização do mundo da vida pelos influxos sistêmicos oriundos do poder político e do mercado. Na *Teoria do agir comunicativo*, há um redimensionamento do projeto iluminista, mas não o seu abandono, da mesma maneira em que há certo distanciamento do marxismo, notadamente marcado nos escritos das décadas de 1960 e 1970.

Em relação ao direito, prevalece na *Teoria do agir comunicativo* a leitura feita anteriormente em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, sendo que Habermas volta a expor as características do direito moderno como positividade, legalismo e formalidade, defendendo a ideia de que as três marcas estruturais mencionadas referem-se ao modo de validação jurídica e de constituição jurídica, onde as pessoas se comportam de maneira estratégica, à medida que obedecem as leis enquanto convenções publicamente sancionadas, à medida em que perseguem os próprios interesses sem observar reverências de caráter moral. Supõe-se, segundo Habermas, que as pessoas do direito (sujeitos de direito) utilizam sua autonomia particular de maneira racional-teológica, de maneira que:

Positividade, legalidade e formalidade são marcas gerais de uma institucionalização jurídico-vinculativa de campos do agir estratégico claramente circunscritos. Elas explicitam a forma com base na qual o direito moderno pode cumprir os imperativos funcionais das relações econômicas reguladas por meio dos mercados. (...) A positividade, a legalização e a formalização do direito significam que a validade do direito não pode mais viver da autoridade (antes óbvia) das tradições morais, ela carece, isto sim, de *fundamentação* autônoma, ou seja, de uma fundamentação *relativa não*

apenas a propósitos dados. A consciência moral só pode satisfazer tal exigência em nível pós-convencional (HABERMAS, 2012, p. 453-454).

Habermas ainda apresenta uma visão marxista do direito na *Teoria do agir comunicativo* de 1981, onde há agora a afirmação de que o direito moderno cumpre fielmente os imperativos funcionais das relações econômicas reguladas por meio dos mercados. Nesse ínterim, o direito continua cumprindo uma função tão-somente sistêmica estruturante, mantendo a separação com a moral e, ao mesmo tempo, dependendo de fundamentação prática em relação à legalidade.

Depois da virada linguística, levada a cabo por Frege e Peirce, restou superada a oposição clássica entre ideia e realidade, presente na tradição da filosofia platônica, inicialmente interpretada de maneira ontológica e, posteriormente, nos parâmetros da filosofia da consciência. A partir da virada linguística as ideias passam a ser concebidas enquanto pertencentes à linguagem, de maneira que a facticidade dos signos e expressões linguísticas do mundo se ligam internamente com a idealidade da universalidade do significado e da validade em uma perspectiva de verdade (HABERMAS, 1992, p. 53 – 2003, p. 55).

Habermas ainda argumenta que a tensão entre facticidade e validade precisa migrar para o mundo dos fatos sociais, passando-se a interpretar, então, a tensão linguística desencadeada no agir comunicativo por meio de pretensões de validade como um momento da facticidade social, qual seja, da prática comunicativa cotidiana, em que se reproduzem formas de vida.

Há uma mudança na noção de emancipação, tanto em relação a Marx quanto em relação à tradição da teoria crítica, pois em Habermas a categoria passa a ser pensada como ampliação das esferas sociais submetidas à racionalidade comunicativa, na perspectiva de um mundo da vida de feições pós-tradicionais. A partir de *Facticidade e validade*, a emancipação passa a ser pensada como capacidade de abertura de canais para influxos comunicativos e, o direito, recebe a tarefa de ser o instrumento transformador que permite esse movimento (NOBRE, 2003, p. 390). Habermas entende que

a linguagem do direito reveste as comunicações do mundo da vida, oriundas da esfera pública e privada, com uma forma que permite serem assumidas também pelos códigos especializados dos sistemas de ação auto-regulados – e vice-versa. Sem esse transformador, a linguagem comum não poderia circular por toda a sociedade (HABERMAS, 1997a, p.86 – 1992, p. 429).

Por conceito de direito, Habermas entende o direito moderno normatizado, com pretensão de fundamentação sistemática, tanto para a interpretação obrigatória quanto para sua imposição. O direito não representa, tão-somente, uma forma de saber, como a moral, mas também um componente do sistema de instituições sociais. (2003, p. 110 – 1992, p. 106).

Em *Facticidade e validade*, Habermas destaca o fato de que o conceito de direito subjetivo desempenha um papel central na compreensão moderna de direito. Isso pelo fato de que ele corresponde ao conceito de liberdade de ação subjetiva, ou seja, direitos subjetivos que estabelecem limites frente aos quais o sujeito apto ao emprego livre da sua vontade. (2003, p. 113 – 1992, p. 109).

2.3 A TEORIA DISCURSIVA DO DIREITO: O PROCEDIMENTALISMO COMO PARADIGMA JURÍDICO

Após o vazio deixado em relação ao direito na *Teoria do agir comunicativo* de 1981, Habermas opera uma reconstrução do direito em *Facticidade e validade* no ano de 1992⁷. Nesse texto, Habermas se distancia da primeira geração da teoria crítica tanto no que diz respeito ao medo de uma democracia de massas, quanto na mudança da visão negativa anterior do direito. Ademais, há um redimensionamento da relação entre a moral e o direito, no sentido da aproximação das duas categorias, as quais haviam sido separadas por Kant na modernidade e, mantidas assim pelo positivismo normativista de Kelsen em sua *Teoria pura do direito* de 1960, a partir de seu reconhecido neokantismo epistemológico.

Frente ao desmerecimento do direito operado pela primeira geração da teoria crítica, Habermas não se fez partícipe em nenhum momento da postura de seus predecessores. Mantendo-se dentro da tradição crítico-emancipatória, Habermas entende que o estudo do direito deve ocupar lugar de destaque em qualquer abordagem séria da filosofia prática. Nesse sentido, com a publicação de *Facticidade e validade* há uma ruptura de um silêncio que havida durado décadas,

⁷ O projeto de *Facticidade e validade*, segundo Moreira, “consagra-se ao estabelecimento de uma posição entre a *facticidade do Direito positivo* e a *abstração da teoria metafísica do Direito Natural*. Sua estrutura consiste na distinção entre princípio do discurso, princípio moral e princípio jurídico. A justificativa para tal projeto decorre, como quase tudo em Habermas, de uma explicitação funcional da transição da Metafísica para a Modernidade. (...) É na transição da *bela totalidade* para a fragmentação da era Moderna que surgirão o Direito e a Moral próprios de um tempo pós-metafísico”. MOREIRA, Luiz. Direito, procedimento e racionalidade. In: *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo, Landy Editora, 2004. p. 196-197.

quando, finalmente, a teoria crítica havia entrado no terreno da filosofia do direito e do Estado (ARROYO, 2003, p. 57-58).

Conforme observam Silva e Melo (2012, p. 135), em *Facticidade e validade* Habermas renova seu intento em imprimir seguimento a uma teoria crítica da sociedade que opera de modo reconstrutivo. Habermas aponta uma tensão entre facticidade e validade tanto do ponto de vista interno quanto externo ao direito, havendo exigência de legitimação democrática, cujo modo reconstrutivo se dá pelo procedimentalismo, presente ao longo de toda a obra, perfazendo-se na forma de um novo paradigma jurídico, onde:

Reconstruir a tensão entre facticidade e validade significa, pois, procedimentalizar a práxis jurídica em cada um de seus conteúdos singulares, subtrair o caráter de necessidade dogmática que acompanha os conteúdos do Estado democrático de direito em sua compreensão tradicional e rerepresenta-los como elementos submetidos à prova dos processos democráticos (SILVA; MELO, 2012, p. 135-136).

O modelo crítico proposto por Habermas em *Facticidade e validade* é o reconstrutivo, de maneira que o faz, principalmente pela tese do direito como meio de integração social. A teoria discursiva do direito, enquanto teoria pragmática do direito, onde o filósofo rediscute o papel da Constituição no interior do Estado Democrático de Direito, também da democracia e sua importância na esfera jurídica, reflete em sua concepção acerca do direito moderno e da teoria do direito.

Habermas justifica que a legitimação de um ordenamento político se refere, tão-somente, a um modelo de Estado Constitucional Democrático, sendo que a sugestão ofertada pelo autor em *Facticidade e validade* passa pela reconstrução da relação interna entre democracia e direitos humanos. Segundo o filósofo, “os Estados modernos caracterizam-se pelo fato de o poder político constituir-se na forma do Direito positivo, ou seja, do Direito codificado e obrigatório”. (2003e, p. 68).

Dessa maneira, o princípio do discurso fica assim estabelecido: “São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (HABERMAS, 2003b, p. 142 – p. 138, 1992). Por consequência, a institucionalização do direito no princípio discursivo se encontra da seguinte maneira: “[...] somente podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros do direito, num processo jurídico de normatização discursiva”

(HABERMAS, 2003b, p. 145 – 1992, p. 141). Assim, quando o princípio discursivo toma a forma jurídica, nasce o princípio democrático.

Habermas entende o direito como meio de legitimidade para o processo legislativo, onde tal legitimidade apoia-se em um arranjo comunicativo, ao passo que os participantes de discursos racionais, ditos agora parceiros do direito, devem examinar o conteúdo controvertido de uma norma encontrando o assentimento de todos os possíveis atingidos pela mesma.

A fundamentação dos direitos ou do próprio sistema de direitos de acordo com a matriz habermasiana terá, necessariamente, como caminho, a teoria do discurso. A partir de então, Habermas trabalha com dois princípios: o princípio do discurso e o princípio da democracia, a fim de fundamentar o sistema de direitos garantindo a autonomia privada e pública aos cidadãos. Tal sistema deve complementar os chamados direitos fundamentais que os cidadãos são obrigados a se atribuir mutuamente, passando a regular sua convivência com os meios legítimos do direito positivo.

O direito positivo só exige comportamentos legais, mas precisa, segundo Habermas, ser legítimo, e uma ordem jurídica é legítima quando assegura por igual a autonomia de todos os cidadãos. A questão da autonomia é importante para Habermas, uma vez que deve haver um nexos interno entre direitos humanos e soberania do povo, posto que

a autonomia tem que ser entendida do modo mais geral e neutro. Por isso introduzi um princípio do discurso, que é indiferente em relação à moral e ao direito. Esse princípio deve assumir - pela via da institucionalização jurídica - a figura de um princípio da democracia, o qual passa a conferir força legitimadora ao processo de normatização. A ideia fundamental é a seguinte: o princípio da democracia resulta da interligação que existe entre o princípio do discurso e a forma jurídica (HABERMAS, 2003b, p. 158 – 1992, p. 154).

Dessa forma, a teoria do discurso prescreve a necessidade de serem introduzidas três categorias de direito que levam em conta a exigência de legitimidade de um assentimento geral; são elas: a) direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação. Esses direitos, por sua vez, exigem como direitos correlatos indispensáveis: b) direitos fundamentais que resultam da configuração politicamente autônoma do status de um membro numa associação

voluntária de parceiros do direito; c) direitos fundamentais que resultam imediatamente da possibilidade de postulação judicial de direitos e da configuração politicamente autônoma da proteção jurídica individual (HABERMAS, 2003b, p. 159 – 1992, p. 155-156).

A essas três categorias de direitos Habermas entende serem necessárias para a fundação de uma associação de parceiros jurídicos que se reconhecem, de forma recíproca, como portadores de direitos subjetivos reclamáveis. Sem essas primeiras três categorias de direitos fundamentais e a configuração política de tais categorias não existiria nada parecido com o direito. Tais categorias nascem da aplicação do princípio do discurso ao *medium* do direito, isto é, às condições da formalização jurídica de uma socialização horizontal.

O direito é considerado por Habermas como um meio de integração ambivalente, considerando-se que é um meio de integração ligado tanto aos imperativos sistêmicos quanto à força socializadora do agir comunicativo, de maneira que

sua tensão constitutiva entre facticidade e validade explica por que o direito pode ser considerado aqui um instrumento capaz de aliviar os sobrecarregados processos de entendimento das tarefas de integração social sem anular, em princípio, a liberação dos mecanismos comunicativos: de um lado, a *positividade* do direito estabiliza expectativas de conduta por meio de coerções impostas facticamente a seus destinatários, sendo tal imposição considerada não uma expressão de mandamentos sagrados ou de leis naturais imutáveis, mas um fragmento da realidade social produzido artificialmente e que “só existe até segunda ordem”, já que pode ser modificado ou colocado fora de ação em qualquer um de seus componentes singulares (SILVA; MELO, 2012, p. 139).

Nesse sentido, Habermas entende o direito como um *medium* que possibilita a integração tanto às fontes do agir comunicativo, quanto às fontes sistêmicas da economia e do poder administrativo. O *medium* do direito pressupõe direitos que definem o *status* de pessoas jurídicas como portadoras de direito em geral (categorias de direitos), uma vez que enquanto sujeitos de direito eles só conseguirão autonomia ao se entenderem e agirem como autores dos direitos aos quais desejam submeter-se como destinatários (HABERMAS, 2003, p. 155-163 – 1992, p. 152-160).

Na leitura de Pinzani (2004, p. 154-146), cabe ao direito uma tríplice função: a) inicialmente, o direito é um espaço de mediação entre facticidade e validade; b) em segundo lugar, é o meio de integração social entre mundo da vida e sistemas; c)

ao fim, o direito é o meio de integração social que não pode ser alcançado por forças morais.

Habermas coloca a pergunta acerca da necessidade de integração social, onde o sistema jurídico pode compensar os espaços deixados vacantes pelas religiões nas plurais e complexas sociedades de nossos dias. A legitimidade da ordem social de dominação já não pode contar com as certezas proporcionadas pelas religiões e pela metafísica, devendo, portanto, apoiar-se na racionalidade do direito. Nisso, a articulação de uma teoria discursiva do direito se completa na triangulação de uma racionalidade prática com a ética discursiva, o direito e a política. Com isso, a teoria do direito associada à ética do discurso, resulta em uma teoria normativa da democracia (ARROYO, 2003, p. 59-60).

Conforme demonstrado, Habermas reivindica uma categoria de direitos fundamentais necessários para que os sujeitos possam fundar uma associação de parceiros jurídicos que se reconhecem, de maneira recíproca, como portadores de direitos subjetivos reclamáveis.

Posteriormente, Habermas aponta para a necessidade de outra categoria de direitos fundamentais de onde resulta a participação dos sujeitos, em igualdade de posições, na legislação política. Ainda, entende necessária uma categoria de direitos fundamentais, que diz respeito às condições de uma vida social, técnica e ecologicamente equilibrada. Para tanto, por meio do processo democrático, os cidadãos devem chegar simetricamente ao gozo de iguais liberdades subjetivas; o direito vigente, o qual é positivo e formal, passaria a ser um direito legítimo.

Dessa maneira, para que o direito vigente ganhe legitimidade, necessário será um acordo que leve em conta determinados procedimentos da formação democrática da opinião e da vontade, fundamentando a suposta aceitabilidade racional dos resultados. Não sem razão, é necessário, para a garantia do discurso, um conjunto de direitos fundamentais que respeite a opinião da participação de todos os envolvidos neste processo procedimental.

Acerca dessa questão, Moreira expõe sua interpretação apontando para a seguinte questão: “Mas em que sentido a legitimidade surge da legalidade? À medida que a legalidade é, ao mesmo tempo, criação e reflexo da produção discursiva da opinião e da vontade dos membros de uma dada comunidade jurídica” (2004b, p. 161). De acordo com Moreira, a aparente estrutura solipsista dos direitos subjetivos esconde uma estrutura intersubjetiva dos direitos, a qual é fundada a

partir da coautoria desse ordenamento. Justamente a partir dessa estrutura intersubjetiva dos direitos subjetivos que surge a possibilidade do reconhecimento da coautoria do ordenamento jurídico: “Coautores livres e iguais que, como membros da comunidade jurídica, articulam uma reciprocidade de direitos e obrigações comuns a todos os sujeitos de direito” (2004b, p. 162).

Conforme Habermas, se o discurso constitui o lugar onde é possível formar vontade racional, a legitimidade do direito apoia-se em um arranjo comunicativo, de maneira que:

(...) enquanto participantes de discursos racionais, os parceiros do direito devem poder examinar se uma norma controvertida encontra ou pode encontrar o assentimento de todos os possíveis atingidos. Por conseguinte, o almejado nexos interno entre soberania popular e direitos humanos só se estabelecerá, se o sistema dos direitos apresentar as condições exatas sob as quais as formas de comunicação – necessárias para uma legislação política autônoma – podem ser institucionalizadas juridicamente (HABERMAS, 2003b, p. 138 – 1992, p. 134).

Uma vez que a legitimidade do direito se apoia em um arranjo comunicativo, conforme exposto, torna-se melhor a compreensão de que a legitimidade surge a partir da legalidade, ou seja, a partir de procedimentos deliberativos instituídos pelo corpo estatal a fim de que os cidadãos, por meio do discurso, cheguem a assentimentos sobre normas controvertidas. Dessa forma é que os sujeitos se tornam, na expressão de Habermas, parceiros do direito, examinando uma norma controvertida ou encontrando o assentimento (aprovação/adesão) de todos os envolvidos no referido processo deliberativo.

No entender de Moreira (2004b, p. 169), os direitos fundamentais elencados em cinco categorias por Habermas têm como objetivo a avaliação do ordenamento jurídico em relação a sua legitimidade. Na medida em que os referidos direitos fundamentais são institucionalizados, assegura-se a legitimidade do sistema jurídico através da formação discursiva da opinião e da vontade. Dessa forma, a disposição que está inserida na vontade discursiva dos cidadãos irá, por meio do direito, estabilizar a tensão entre facticidade e validade, ao passo que, por meio da compreensão discursiva se realiza a composição entre direitos humanos e soberania do povo.

Os sujeitos, então, que passam a ser parceiros do direito e também da democracia, devem ter iguais oportunidades deliberativas, garantindo o caráter

procedimental do processo, bem como a legitimidade do direito moderno através do arranjo comunicativo que, por sua vez, resguarda os direitos humanos e a soberania do povo. Nesse sentido, Habermas faz cuidadosa distinção entre dois níveis:

(...) em primeiro lugar, existe o nível da explicação da linguagem dos direitos subjetivos, na qual a prática comum de uma associação de parceiros jurídicos livres e iguais, que se determinam a si mesmos, pode manifestar-se, e na qual o princípio da soberania popular pode se incorporar. Em segundo lugar, deve-se focalizar o nível da realização desse princípio através do exercício, da realização fática dessa prática. Porque, tão logo a prática da autodeterminação cidadã for entendida como um processo longo e ininterrupto de realização e de configuração do sistema de direitos fundamentais, o princípio da soberania popular emergirá por si mesmo na ideia do Estado de direito (HABERMAS, 2003c, p. 170-171).

Por meio da participação dos sujeitos na legislação política, abre-se uma nova fonte para o Estado democrático de direito, pois, concomitantemente, estar-se-á diante do processo de legitimação do direito positivo e também do reconhecimento recíproco de iguais chances para o uso de iguais direitos, o que pode culminar com a inclusão completa dos cidadãos.

Com isso, a afirmação habermasiana de que se é verdade que o “indivíduo que age moralmente liga a sua vontade à ideia de justiça, a auto legislação racional do soberano político significa uma ligação a um direito legítimo” (HABERMAS, 2003c, p. 171). Torna-se claro, nesse ponto, o resgate de Habermas do conceito de autonomia de Kant, uma vez que o cidadão deverá ter reconhecida a autonomia em relação ao Estado, “cidadão do Estado”, e a autonomia em relação à sociedade, “cidadão da sociedade”, uma vez que Habermas afirma não ser possível uma existir sem a outra.

O entendimento habermasiano é de que o direito legítimo acaba por proteger a autonomia de cada cidadão na sociedade, tendo-se em vista que ninguém é livre enquanto existir uma única pessoa que não esteja gozando da mesma liberdade. Por essa razão é que o direito moderno “só pode exigir de seus destinatários um comportamento legal, portanto, um comportamento que está em sintonia com as leis, sem levar em conta os motivos” (HABERMAS, 2003c, p. 172)⁸.

⁸ Nesse sentido, Habermas defende que “[...] não há Direito sem autonomia privada dos cidadãos. Consequentemente, sem os direitos clássicos à liberdade, em especial, sem o direito fundamental às iguais liberdades subjetivas de ação, não haveria nenhum meio para a institucionalização jurídica daquelas condições, sob as quais os cidadãos pudessem participar da prática da autodeterminação. Dessa maneira, a autonomia privada e a pública pressupõem-se mutuamente. O nexos interno entre democracia e Estado de direito consiste em que se, por um lado, os cidadãos só podem fazer uso adequado da sua autonomia pública se forem suficientemente independentes em

A teoria discursiva do direito remete à necessidade da garantia de iguais liberdades subjetivas, de iguais chances de participação dos cidadãos na discussão (assentimento ou não) de normas que lhes dizem respeito, o que, segundo Habermas, revela-se em um nexo entre soberania do povo e direitos humanos. Tal configuração é garantida a partir de um processo democrático (deliberativo), garantindo aos cidadãos da sociedade o alcance a iguais liberdades subjetivas, tornando o direito vigente (positivo), portanto, legítimo, o que se dá a partir da própria legalidade.

Conforme destaca Arroyo, “Habermas entende agora o direito como uma instituição de estrutura reflexiva submetida à lógica do discurso” (2003, p. 60). Com isso, o direito passa a reivindicar autonomia enquanto discurso prático institucionalizado, ainda que não sejam necessárias justificativas implícitas em todo o discurso de natureza prática. Agora o direito irá se caracterizar pelos postulados da positividade e da fundamentação.

Nesse quadro, a garantia de iguais liberdades subjetivas, de iguais chances de participação, será pensada a partir da necessária composição entre a autonomia privada e a autonomia pública dos cidadãos do Estado. Aqui, a ideia de autonomia jurídica dos cidadãos exige que os destinatários do direito possam ser ao mesmo tempo seus autores, pois:

(...) Não há direito algum sem a autonomia privada de pessoas do direito. Portanto, sem os direitos fundamentais que asseguram a autonomia privada dos cidadãos, não haveria tampouco um médium para a institucionalização jurídica das condições sob as quais eles mesmos podem fazer uso da autonomia pública ao desempenharem seu papel de cidadãos do Estado (HABERMAS, 2002, p. 293).

Por isso, a autonomia pública e privada se pressupõe mutuamente. Ao mesmo tempo em que Habermas busca garantir equilíbrio entre o direito fundamental de participação dos cidadãos na esfera pública ao lado dos direitos fundamentais referentes às liberdades públicas, em relação ao direito privado, ele não está oferecendo somente uma composição entre autonomia pública e privada,

virtude de uma autonomia privada que esteja uniformemente assegurada; por outro, só podem usufruir uniformemente a autonomia privada se, como cidadãos, fizerem o emprego adequado dessa autonomia política”. Cf. HABERMAS, Jürgen. Sobre a legitimação dos direitos humanos. In: MERLE, Jean-Christophe. MOREIRA, Luiz. (Orgs). *Direito e legitimidade*. São Paulo: Landy, 2003e. p. 71-72.

senão também, está buscando uma posição intermediária entre o paradigma jurídico liberal (que tem forte defesa da autonomia privada) e o paradigma jurídico republicano ou comunitarista (o qual atribui maior ênfase à autonomia pública).

Em relação ao conceito clássico de pessoa de direito como portadora de direitos subjetivos, abre-se uma controvérsia quanto ao conceito de direito. De acordo com a concepção liberal, o sentido de uma ordem jurídica reside em que ela consiga constatar quais são os direitos cabíveis a que indivíduos; enquanto que na concepção republicana tais direitos subjetivos dizem respeito a uma ordem jurídica objetiva, enquanto garantia e possibilidade de convívio equitativo e fundamento em respeito mútuo (HABERMAS, 2002, p. 273).

Nenhum desses conceitos “atingem o teor *intersubjetivo* dos direitos, que exigem a consideração recíproca de direitos e deveres, em proporções simétricas de reconhecimento” (HABERMAS, 2002, p. 273). Nesse sentido, o direito legítimo protege a autonomia simétrica de cada indivíduo, de maneira que nenhum indivíduo é livre, enquanto existir uma única pessoa que não esteja usufruindo da mesma liberdade. A positividade do direito conduz a uma divisão da autonomia, a qual não tem correspondência na moral:

Por isso, a autonomia privada assume a figura da liberdade de arbítrio garantida pelo direito. Por outro lado, é preciso levar em conta que as pessoas que seguem o direito também são pessoas que agem moralmente. Por isso e na medida em que elas o desejarem, devem ter a chance de *poderem* obedecer ao direito também pelo motivo do respeito à lei. Por esta simples razão, o direito vigente tem que ser um direito legítimo. E ele só pode satisfazer a esta condição se for constituído de acordo com procedimentos de formação democrática da opinião e da vontade, que fundamentam a suposição da aceitabilidade racional dos resultados. Aquilo que dá direito à participação política liga-se com a expectativa de um uso público da razão: com legisladores democráticos, os cidadãos não podem fechar-se às exigências informais que resultam de uma orientação pelo bem comum (HABERMAS, 2003c, p. 172).

Habermas entende que a razão pública irá se realizar tanto na figura da autonomia privada, quanto pública, uma vez que ambas se constituem fins em si

mesmas. Pode-se afirmar, entretanto, que a razão prática tem seu lugar exclusivo no exercício da autonomia política, a qual permite aos destinatários do direito se entenderem, ao mesmo tempo, como seus autores.

A teoria discursiva do direito não privilegia nem um direito formal (Estado liberal) tampouco um direito material (Estado social), pois não se atém a padrões dados, mas à constituição de uma liberdade comunicativa que assegura o perpetuar-se da criação do ato jurídico como processo constituinte permanente (MOREIRA, 2004a, p. 182). Não há em Habermas um modelo para a existência de um ordenamento jurídico, mas sim, um potencial para a constituição de uma comunidade jurídica autônoma.

Os direitos fundamentais servem à participação nos processos de formação da opinião e da vontade do legislador, pois o princípio segundo o qual todo o poder do Estado emana do povo tem que ser especificado, conforme as circunstâncias, na forma de liberdades de opinião e de informação, de liberdades de reunião e de associação, de liberdades de fé, de consciência e de confissão, de autorização para a participação em eleições e votações políticas, para a participação em partidos políticos ou movimentos civis, entre outros. Nos atos constituintes de uma interpretação jurídica do sistema de direitos, os cidadãos fazem uso de uma autonomia política que se constitui por meio de um modo performativo autorreferencial (HABERMAS, 2003, p. 165 – 1992, p. 162).

A compreensão discursiva do sistema dos direitos implica dois momentos: primeiro, a carga de legitimação da normatização jurídica das qualificações dos cidadãos que se desloca para os procedimentos da formação discursiva da opinião e da vontade, institucionalizados na forma jurídica; e, em segundo momento, a juridificação da liberdade comunicativa, que significa tentar fazer o direito explorar categorias de legitimação indisponíveis a ele.

Conforme esclarece Nobre (2008b, p. 32-34), a norma positivada não esgota todas as potencialidades no processo legislativo e também no processo de aplicação da norma (de criação do direito), não esgota todas as possibilidades avistadas pelos indivíduos nas discussões em torno dos procedimentos de produção do direito. Nobre ainda chama atenção para o fato de que a dimensão emancipatória presente nas normas pode ser acionada em face de obstáculos sociais, políticos e econômicos, bem como o fato de que normas conservadoras podem ser enfrentadas a partir de um amplo leque de lutas sociais.

Em *A inclusão do outro*, livro de 1996, traduzido no Brasil no ano de 2002, Habermas apresenta ao final, em forma de capítulo, um *Apêndice a Facticidade e validação*, onde oferece alguns argumentos em forma de réplica a Richard Bernstein, Frank Michelman, Thomas McCarthy e também John Rawls. Interessam aqui argumentos em face de um pragmatismo aristotélico, a partir de uma visão republicana do direito e também sobre a adequação do modelo discursivo. Em meio a essas respostas, Habermas esclarece, mais uma vez, sobre a legitimidade do direito posto:

No início de minha reconstrução do sentido de uma ordem jurídica legítima situa-se a decisão de um grupo (aleatório) de pessoas que a partir de então querem regular seu convívio com recursos do direito positivo, e que dão início, portanto, a uma práxis em comum, com a qual possam levar a cabo essa intenção. O sentido performativo dessa práxis geradora de constituições consiste assim e revelar e decidir em comum quais são os direitos que (sob a premissa já mencionada) cabe aos envolvidos reconhecer de maneira recíproca. Portanto, preceituam-se duas coisas à práxis geradora de constituições: o direito positivo como *medium* de regulamentações vinculativas, bem como o princípio discursivo como instrução para os aconselhamentos ou decisões *racionais* (HABERMAS, 2002, p. 328).

Em resumo, os procedimentos do direito devem atentar para que ocorra a instituição vinculativa de processos de aconselhamento discursivos e processos decisórios justos. A instituição de discursos deve assegurar o livre trânsito de sugestões, temas, contribuições, informações e razões, de forma que entre em ação a força racional do melhor argumento.

3 O DIREITO NA FILOSOFIA HONNETHIANA

Neste segundo capítulo apresento a perspectiva do direito na teoria do reconhecimento social de Axel Honneth. A fim de poder oferecer um comparativo à filosofia de Habermas e seu modelo crítico, o primeiro subtítulo trabalha a forma pela qual Honneth opera sua reconstrução crítica e, por consequência, como resulta o seu modelo de teoria crítica. Em que pese Honneth busque visitar a filosofia do direito de Hegel e seus escritos do período de Jena, uma marca importante que identifica o ponto de partida de Honneth é o texto de Horkheimer *Teoria tradicional e teoria crítica*, também utilizado por Habermas. O livro pelo qual inicio esta análise é *Crítica do poder* de 1986 e, posteriormente, *Luta por reconhecimento* de 1992. O

modelo crítico de Honneth também passa pelo denominado livro de transição, *Sufrimento de indeterminação* de 2001.

Tendo por base, então, o delineamento do modelo crítico de Honneth, mas considerando o mesmo como uma sequência em sua filosofia, no segundo subtítulo analiso a posição do direito do Estado na sua teoria do reconhecimento social, o que é realizado, inicialmente, a partir do livro *Luta por reconhecimento*. Em continuidade à esta análise da posição do direito do Estado na filosofia de Honneth, no terceiro subtítulo trato do conceito de direito como ideia de liberdade, tese apresentada no livro *O direito da liberdade* de 2011. Aliados a esses textos também se encontram alguns artigos de Honneth.

3.1 A RECONSTRUÇÃO CRÍTICA DE AXEL HONNETH

Antigo assistente de Jürgen Habermas, Axel Honneth é considerado como um dos representantes da terceira geração da teoria crítica e, igualmente ao seu orientador, Honneth também se vincula diretamente à filosofia de Max Horkheimer, principalmente à pesquisa que este desenvolveu sobre a necessária articulação dialética entre filosofia e empirismo, por um lado e, indivíduo e coletivo, de outro. Horkheimer entendeu ser necessária uma relação dialética entre teoria e pesquisa científica, onde a resposta seria alcançada por meio de um trabalho de pesquisa concreta sobre o objeto. Eis novamente a reflexão acerca da *Teoria tradicional e teoria crítica*, de 1937.

Em uma retomada da filosofia de Hegel, com grande inspiração em sua dialética, Horkheimer constatou uma rejeição da filosofia pela ciência, em uma atmosfera invadida pelo empirismo positivista limitado aos fatos e aderente à tese da neutralidade do procedimento científico. Nesse aspecto,

se a filosofia social se emancipa da perspectiva científica porque julga não poder alcança-la com seus problemas complexos, seu modo de reflexão se priva então das constatações da pesquisa. Essa tendência se aplica ainda mais à reflexão sobre os potenciais de realização da razão na esteira da filosofia hegeliana, fechando-se em um modo de especulação que rejeita a validação objetiva derivada dos conhecimentos procedentes da atitude empírica e científica (VOIROL, 2013, p. 122).

Segundo observa Nobre, “Honneth se apresenta como o autêntico continuador do sentido inaugural da teoria crítica, encoberto especialmente pela

hegemonia do paradigma a ‘crítica da economia política’ na versão que lhe deu Horkheimer nos anos 1930” (2013, p. 12). Por outro lado, continua Nobre, Honneth também se volta contra os elementos da teoria de Habermas, os quais, de acordo com ele ainda estão muito sobrecarregados com o fardo do paradigma horkheimeriano, impedindo que se construa uma imagem da sociedade que seja uma expressão teórica do social. Para Honneth, Habermas tem uma visão limitada do conflito e de seu papel na tessitura social, levando-o a produzir a distinção entre *mundo da vida e sistema*.

Honneth entende que nos escritos de Horkheimer se encontra uma concepção moderna de ciência a fim de fundamentar uma teoria crítica da sociedade, enquanto expressão autoconsciente dos processos de emancipação político-social. Por isso, Horkheimer coloca em oposição aquilo que denominou de modelo moderno de ciência, teoria tradicional, com a reflexão cartesiana sobre o método, em relação à proposta por ele defendida de uma teoria crítica.

Para Horkheimer (1980, p. 149), a consciência da teoria crítica se baseia no fato de que apesar das mudanças da sociedade, permanece a sua estrutura econômica fundamental, isto é, a relação de classes em sua forma mais simples, permanecendo, assim, a ideia de supressão dessa sociedade.

Em concordância com Horkheimer, Honneth absorve também a compreensão de que até o momento da produção da obra *Crítica do poder*, o processo de produção orientado para o domínio da natureza tem, certamente, produzido progresso histórico, no entanto, os sujeitos trabalhadores envolvidos não chegam a se reconhecer nas conquistas constitutivas que tem realizado de forma comum. Será esta falta de consciência que se prolonga na própria compreensão que a teoria tradicional tem de si mesma, isto é, do modo de que a espécie humana é inconsciente de sua atividade produtiva historicamente constitutiva, sendo que, tampouco, a ciência moderna é consciente do contexto historicamente constitutivo daquilo que ela mesma forma parte enquanto resultado de suas conquistas em relação ao conhecimento (HONNETH, 2009, p. 30-31).

Horkheimer tenta explicar esses problemas de autocompreensão da Teoria Tradicional a partir de um quadro hermenêutico histórico-filosófico que atribui inequivocamente à expansão histórica das forças produtivas, aos meios racionais orientados para o domínio da natureza, um potencial

emancipatório, também defensor do progresso garantido (HONNETH, 2009, p. 33)⁹.

O modelo reconstrutivo crítico de Honneth adotado na presente investigação parte da obra *Crítica do poder* de 1986, chegando até *Luta por reconhecimento* de 1992 e, posteriormente, a obra dita de transição, *Sufrimento de indeterminação* de 2001, até chegar em seu recente texto denominado *O direito da liberdade*, de 2011. Soma-se, ainda, alguns artigos científicos escritos por Honneth entre uma e outra obra, os quais também serão analisados neste espaço. No entanto, devo fazer a ressalva de que muitos textos de fôlego ficarão fora desta pesquisa, considerando o recorte teórico ora apresentado, bem como o tempo delimitado para o seu desenvolvimento.

No dizer de Nobre (2013, p. 20-21), *reconstrução* passou a ser entendida quase que exclusivamente em termos de “reconstrução da história da teoria”. Esse é o sentido de reconstrução que prevalece nos escritos de Honneth desde *Luta por reconhecimento*. Continuator do projeto reconstrutivo de Habermas, Honneth apresenta uma ideia mais geral de “atualização”, a partir do que se entende que “uma reconstrução crítica é sempre também e ao mesmo tempo uma reconstrução em dois níveis”:

em um primeiro nível, trata-se de reconstruir os próprios modelos e paradigmas críticos de que se parte e que, em última instância, têm sua origem na obra de Marx. Em um segundo nível, os resultados obtidos com essa reconstrução inaugural, primeira, modelar, são então tomados como ponto de partida para reconstruções de teorias dos mais variados tipos e procedências: teorias tradicionais, filosofias da modernidade, contribuições de diferentes áreas do conhecimento e assim por diante (NOBRE, 2013, p. 21).

Será, pois, a partir da reconstrução da teoria de Habermas que Honneth irá proceder à reconstrução da filosofia de Hegel e de outras teorias. Na obra *Crítica do poder*, Honneth entende que Habermas desenvolveu sua teoria por meio de uma crítica ao positivismo baseada em uma antropologia do conhecimento:

⁹ Segundo Horkheimer, “a função da teoria crítica torna-se clara se o teórico e a sua atividade específica são considerados em unidade dinâmica com a classe dominada, de tal como que a exposição das contradições sociais não seja meramente uma expressão da situação histórica concreta, mas também um fator que estimula e que transforma”. HORKHEIMER, Max. *Teoria tradicional e teoria crítica*. Tradução de José Lino Grünewald et al. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores). p. 136.

Habermas desloca, assim, para um plano mais antropológico, o argumento crítico-epistemológico graças ao qual, segundo ele, era plausível compreender os modos de proceder na pesquisa empírico-analítica como uma espécie de continuação metodologicamente reflexiva de um trabalho interrompido em a esfera cotidiana; Ele também sustenta que a pré-compreensão que ampara as ciências como ciências experimentais tem sentido universal na medida em que reconstrói, em suas condições de validade, os critérios para o sucesso da ação técnica, uma vez que a humanidade só pode garantir sua sobrevivência por meio de um processo de apropriação e assimilação tecnicamente bem-sucedida da natureza (HONNETH, 2009, p. 321).

Honneth entende que Habermas se limitou a alargar o conceito de racionalidade e de ação social. Nesse sentido, o que há de comum entre a *Dialética do esclarecimento* e a *Teoria da ação comunicativa* é o que Habermas devia ter enfrentado e não enfrentou inteiramente: desde o texto de Horkheimer, *Teoria tradicional* e teoria crítica, está presente na teoria crítica uma concepção de sociedade que tem dois polos e nada a mediar entre eles, uma concepção de sociedade posta entre estruturas econômicas determinantes e imperativas e a socialização do indivíduo, sem levar em consideração a ação social como mediadora necessária. Isso é o que Honneth denomina de *déficit sociológico* da teoria crítica (NOBRE, 2013, p. 26)¹⁰.

A fim de suprir este *déficit*, por ele identificado e anunciado, Honneth empreende uma revisita ao projeto original de Hegel, de maneira muito específica a partir de sua *Filosofia do direito*. Atualizar a problemática hegeliana em um momento pós-metafísico, com grande inspiração no modelo reconstrutivo de Habermas, ressaltando o caráter de conflito das relações intersubjetivas, é o que leva Honneth a “abrir espaço para a elaboração de uma lógica moral dos conflitos sociais, o que, segunda a crítica honnethiana (1997), teria se mostrado insuficiente nas análises propostas pela teoria crítica até então” (CAMPELLO, 2014, p. 98).

Esse problema levantado por Honneth acerca da existência de um *déficit sociológico* na teoria crítica é deflagrado em *Crítica do poder*, onde aponta tal situação tanto em Horkheimer quanto em Habermas. Retomando a linha de

¹⁰ Em relação ao *déficit sociológico* da teoria crítica, segundo Melo e Werle, Honneth entende que a solução dada por Habermas a este problema acabou por gerar novos problemas e também por não solucionar outro déficit que persiste desde Horkheimer. “A crítica de Honneth é a de que a teoria social crítica de Habermas, fundamentada na distinção dual entre ‘mundo da vida’ e ‘sistema’ e num conceito mais complexo de razão, ainda que tenha mostrado avanços significativos em relação a Horkheimer e Adorno, não conseguiu superar o ‘déficit sociológico’ da teoria crítica”. MELO, Rurion Soares; WERLE, Denilson. Introdução. In: HONNETH, Axel. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rurion Soares de Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007. p. 10.

raciocínio condutora da teoria crítica, Honneth busca compreender o sistema social como resultado da lógica dos conflitos sociais, os quais são marcados por reivindicações de reconhecimento intersubjetivo, cujo desdobramento teórico posterior se dará a partir da obra *Luta por reconhecimento*.

Em relação a Habermas, Honneth partilha a ideia de uma teoria reconstrutiva da sociedade, ao mesmo tempo em que entende ser a reviravolta linguístico-pragmática importante para o abandono do paradigma da filosofia da consciência, no entanto “Honneth entende que uma teoria da intersubjetividade não pode se apoiar em uma teoria da linguagem, ou seja, de uma teoria que, em última instância, reduz comunicativamente a linguagem” (NOBRE, 2013, p. 29).

A reconstrução dos elementos teóricos da filosofia de Habermas também se segue em *Luta por reconhecimento*, mesmo que, nesta obra, Honneth já trabalhe as chamadas reconstruções de segundo nível, isto é, as atualizações. Pode-se afirmar que a reconstrução inaugural da teoria da ação comunicativa já havia sido realizada ao longo do trajeto intelectual de Honneth (NOBRE, 2013, p. 30).

No intuito de procurar oferecer uma resposta ao denominado *déficit sociológico* da teoria crítica e, ao mesmo tempo, apresentar uma reconstrução em segundo nível que dê conta do elemento conflito social, o qual segundo Honneth foi esquecido por Habermas,

a teoria crítica tem de procurar dar expressão às experiências de injustiça social dos sujeitos. Para desfazer o déficit sociológico, a saída apontada por Honneth é a de desenvolver o paradigma da comunicação mais em direção aos pressupostos sociológicos ligados à teoria da intersubjetividade, no sentido de explicitar as expectativas morais de reconhecimento inseridas nos processos cotidianos de socialização, de construção da identidade, integração social e reprodução cultural. Portanto, o paradigma da comunicação, para Honneth, teria de ser desenvolvido não nos termos de uma teoria da linguagem, mas a partir das relações de reconhecimento formadoras da identidade. A dinâmica da reprodução social, os conflitos e a transformação da sociedade poderiam ser mais bem explicados a partir dos sentimentos de injustiça e desrespeito de decorrentes da violação das pretensões de identidade individual e coletiva (MELO; WERLE, 2007, p. 12-13).

Em *Luta por reconhecimento* (1992), Honneth argumenta em seu prefácio que procura desenvolver os fundamentos de uma teoria social de teor normativo, partindo do modelo conceitual de Hegel de luta por reconhecimento. Outro fato

importante nesta argumentação é a justificativa do propósito da obra, onde Honneth afirma ser oriundo dos resultados do livro *Crítica do poder*, de 1986. Nesse sentido, os escritos hegelianos do período de Jena oferecem uma ideia ampla de luta por reconhecimento, sendo este o maior potencial de inspiração do texto.

De acordo com Nobre (2013, p. 34), é na primeira parte de *Luta por reconhecimento* que Honneth introduziu a ideia original do jovem Hegel num contexto mais amplo da filosofia moderna, passando a confrontar com os modelos disponíveis da ideia de *luta*, quais sejam, as teorias de Maquiavel e de Hobbes, onde se tratava especificamente de uma luta por poder ou conservação.

Honneth reconstrói o delineamento que Hegel encontrou em Fichte a fim de compor o modelo de uma teoria do reconhecimento, sendo que Hegel imprime-lhe uma dinâmica teórica baseada no conflito enquanto elemento estruturante da própria relação. Na sociedade, as relações éticas constituem formas de uma intersubjetividade prática, na qual o vínculo complementar entre os sujeitos é garantido por um movimento de reconhecimento. Dessa forma, o conflito por reconhecimento compreende o momento da negação, no qual o sujeito se coloca como parte de um todo, levando-o a afirmação de sua identidade (CAMPELLO, 2014, p. 100). Nesse sentido,

para Hegel, resulta daí a consequência de que, no direito natural moderno, uma “comunidade de homens” só pode ser pensada segundo o modelo abstrato dos “muitos associados”, isto é, uma concatenação de sujeitos individuais isolados, mas não segundo o modelo de uma unidade ética de todos. Contudo, o que importa a Hegel em sua filosofia política é a possibilidade de desenvolver na teoria um semelhante estado de totalidade ética; em seu pensamento, a ideia segundo a qual uma sociedade reconciliada só pode ser entendida de forma adequada como um comunidade eticamente integrada de cidadãos livres remonta à época em que escrevera junto com Shelling e Hölderlin aquele texto programático que entrou na história das ideias como “o mais antigo programa de sistema do idealismo alemão” (HONNETH, 2003, p. 39-40).

Com isso, conclui Campello que o conflito representa não o resultado, mas a experiência originária de subjetivação e que se mantém ao longo do processo de afirmação da identidade individual. Honneth (2003, p.113) entende, no entanto, que

o conceito de eticidade¹¹ próprio de uma teoria do reconhecimento não foi efetuado por Hegel na *Fenomenologia do espírito*, ao passo que no final do programa da filosofia da consciência “obteve tanto predomínio sobre as intuições da teoria do reconhecimento que, na última etapa do processo de formação, até mesmo seu conteúdo material acabou sendo pensado inteiramente conforme o modelo de uma auto-relação do espírito”.

O sujeito absoluto de Hegel, enquanto sujeito finito, tem de entrar num círculo, no qual sofre divisões para retornar à unidade. Esse é o conflito ou a contradição, o movimento dialético, de maneira que “a vida do sujeito absoluto é essencialmente um processo, um movimento, no qual ele põe suas próprias condições de existência, e então supera a oposição dessas mesmas condições para realizar seu objetivo de autoconhecimento” (TAYLOR, 2005, p.60).

A partir daí, a reconstrução operada por Honneth a partir de Hegel subsiste em buscar fundamento para a sua teoria social do reconhecimento, mantendo a pressuposição hegeliana de que o espírito (*Geist*) não pode existir simplesmente, mas ele só pode existir superando seu oposto, negando a própria negação. Para Hegel, a contradição é tão essencial à realidade quanto a identidade. A complementação feita por Honneth no sentido reconstrutivo é a de que o conflito agora é visto do ponto de vista moral.

Nesse sentido, a atualização constitui a segunda parte de *Luta por reconhecimento*, pois ela é uma reconstrução atualizadora (NOBRE, 2013, p. 35). Nesta atualização reconstrutiva, além de buscar fundamento no processo de formação da intersubjetividade em Hegel, a partir do caráter do conflito, Honneth também extrai uma complementação da teoria habermasiana da intersubjetividade comunicativa com a luta e o conflito social.

Entretanto, Honneth ainda faz uma justificativa em *Luta por reconhecimento* acerca da utilização do modelo hegeliano em sua teoria do reconhecimento social,

¹¹ Segundo explicita Denis Rosenfield, “a eticidade, por sua vez, é o domínio das instituições, das regras, das normas, dos valores, dos costumes concretizados em comportamentos individuais e coletivos. Devemos estar atentos para o fato da Eticidade ser, para Hegel, o conjunto das relações familiares, sociais, civis, jurídicas, políticas, religiosas e estatais. Seu conceito é tão abrangente, que inclui desde relações institucionais até as crenças realizadas na objetividade do mundo. (...) Convém aqui frisar que se trata da liberdade realizada, da liberdade efetivada, da liberdade que veio a ganhar uma nova forma de existência, na qual se produz o reconhecimento dos cidadãos e suas próprias instituições. Os cidadãos reconhecem as instituições como propriamente suas, resultado do conjunto de suas atividades. (...)”. ROSENFELD, Denis Lerrer. Apresentação da tradução e da atualidade da filosofia do direito de Hegel. In: HEGEL, G.W. F. *Filosofia do direito*. Tradução de Paulo Menezes *et al.*. São Leopoldo: Ed.Unisinos, 2010.

muito em razão do abandono dos pressupostos metafísicos da filosofia de Hegel, de maneira que

uma abordagem que pretenda adotar o modelo de Hegel como estímulo para uma teoria social de teor normativo não pode se dar por satisfeita com esse fundamento meramente especulativo, daí ser primeiramente uma reconstrução de sua tese inicial à luz de uma psicologia social empiricamente sustentada (HONNETH, 2003, p. 121).

Segue-se que, a ideia de uma gramática moral será buscada nas três esferas trabalhadas por Hegel em sua *Filosofia do direito*, as quais compõem o sistema da eticidade (*Sittlichkeit*), quais sejam, a família, a sociedade civil e o Estado. Assim, o sistema da eticidade será analisado por Honneth a partir da ideia de que à família diz respeito à questão do amor, à sociedade civil concerne a solidariedade e ao Estado compete o direito, ou seja, o reconhecimento jurídico.

Para Hegel a família é a substancialidade imediata do espírito e tem sua determinação na sua unidade, sentindo-se o amor, de maneira que a disposição do espírito é ter autoconsciência de sua individualidade nessa unidade. Já a sociedade é entendida a partir a pessoa concreta, que enquanto particular é a si fim, mas como pessoa particular se encontra em vinculação com outra particularidade semelhante de modo que cada um se satisfaz mediante a outra. O Estado, Hegel entende ser a efetividade da ideia ética, o espírito ético enquanto vontade substancial manifesta, nítida a si mesma (HEGEL, 2010, §158, 182, 257).

No que diz respeito ao Estado, pode-se dizer que é a realização dessas duas figuras anteriores, pois aí, os indivíduos na condição de cidadãos, nele se realizam. De acordo com Rosenfield, “e se realizam na observância das regras e das instituições, na liberdade em todos os seus níveis anteriores, logo na afirmação da liberdade individual” (2010, p. 16-17).

Compreendendo-se o direito enquanto mediatização da vontade livre com a comunidade (o direito da moralidade objetiva), Hegel apresenta os três níveis da unificação dos deveres e dos direitos subjetivos constitutivos da comunidade à base da ideia liberal, sendo, pois,

aquele da família enquanto unidade natural e, por isso, instável; aquele da sociedade e sua reprodução material enquanto unidade contraditória, devido à socialização na base do princípio de privacidade dos interesses; enfim, aquele do Estado enquanto unidade da razão política do direito moderno, quando o Estado tem de contar com a contradição interna da constituição

social como uma de suas condições pressupostas mais importantes (FLICKINGER, 1986, p. 48).

Em *Sofrimento de indeterminação*, Honneth desenvolve o núcleo de uma teoria da justiça com vistas a especificar as condições intersubjetivas da autorrealização individual, considerando-se que para ele uma teoria da justiça precisa estar vinculada a uma reconstrução das próprias práticas e condições de reconhecimento institucionalizadas e não a modelos abstratos.

Conforme esclarecem Werle e Melo (2007, p. 17-32), a questão principal no debate contemporâneo acerca da justiça reside na fundamentação de uma teoria da justiça política e social que seja moralmente justificável. Nesse sentido, Aristóteles, Kant ou Hegel estão sendo utilizados em reatualizações por autores preocupados com problemas da moral e da política, questões de justiça ou, ainda, de fundamentação teórico-normativa, ainda que dividam problemas comuns, são muitas as interpretações diversas entre autores com grande afinidade teórica.

Conforme observa Flickinger, na *Filosofia do direito* de Hegel a moralidade objetiva deveria concretizar-se no reconhecimento de que a identidade do bem e da vontade subjetiva é a verdade da mesma. Aí reside a condição hegeliana para a realização da liberdade universal, sendo que

(...) A transição da estrutura jurídica da sociedade, determinada pelo domínio dos interesses particulares e pela estrutura jurídica da política, ou seja, a relação da razão política com o princípio da privacidade individual, só poderia basear-se no princípio da liberdade universal se respeitasse a redução das obrigações individuais a respeito das estruturas e deveres jurídicos, constitutivos das relações sociais e garantidores da verificação da liberdade. Na filosofia do direito de Hegel tematizava-se o fato de que o respeito das estruturas jurídicas estendia-se apenas às relações sociais transformáveis em relações de direito. Assim, a realização da liberdade universal afetava tanto a responsabilidade individual, quanto a influência política do Estado (FLICKINGER, 1986, p. 49).

À vista disso, pode ser que a *Filosofia do direito* de Hegel não estivesse sendo utilizada no atual debate, tendo em vista o fato de que sua reatualização implicaria subordinar os direitos de liberdade individual à autoridade ética do Estado, o que, segundo Honneth, significaria um retrocesso brutal dos padrões pós-

metafísicos de racionalidade (HONNETH, 2007, p.50). Entretanto, reside em Honneth duas razões pelas quais se teria perdido o interesse pela Filosofia do direito hegeliana: “A primeira delas refere-se à crítica ao conceito substancialista de Estado, em que a objeção contra a perda da individualidade impedia de encontrar ali a plausibilidade de uma teoria normativa. A segunda reserva refere-se ao vínculo com a *Lógica* de Hegel” (CAMPELLO, 2014, p. 107).

Em *Sofrimento de indeterminação*, Honneth procura apresentar uma proposta de atualização da *Filosofia do direito* de Hegel, ao mesmo tempo em que consiste numa tentativa de equacionar questões de fundamentação normativa presentes no debate sobre teorias de justiça. Nesse sentido, ele apresenta o que denomina de atualização renovada, pois aí reside um caminho direto de uma crítica na forma de uma nova interpretação do texto, e um caminho indireto que consiste em reapropriar a obra de forma produtiva:

enquanto a primeira estratégia – chamada aqui de “direta” – teria como objetivo atualizar a *Filosofia do direito* de acordo com seus próprios padrões metódicos, e com isso reabilitar ao mesmo tempo o conceito hegeliano de Estado, à segunda, isto é, à forma indireta de reatualização, se coloca um objetivo ainda mais modesto: deve-se mostrar que também se podem reconstruir hoje de forma produtiva o propósito e a estrutura básica do texto se tanto o conceito de substancialista de Estado como as instruções operativas da “Lógica” não exercerem papel fundamental (HONNETH, 2007, p. 50).

A partir dessa dupla forma de reatualização, Honneth enumera quatro fundamentos do direito, utilizados por Hegel em sua *Filosofia do direito*, quais sejam: em primeiro lugar, pelo fato de os sujeitos já se encontrarem constantemente ligados em relações intersubjetivas, não se pode buscar uma justificação dos princípios universais de justiça a partir de uma representação atomista, onde a liberdade individual acabaria não sendo influenciada pelos outros; em segundo lugar, o objetivo de efetuar o projeto de tais princípios de justiça universais como justificação das condições sociais a partir das quais se podem ver reciprocamente a liberdade do outro enquanto pressuposto de autorrealização individual; em terceiro lugar, Hegel não abriu mão das ideias de Aristóteles, em que os princípios normativos de liberdade comunicativa na sociedade moderna não devem ser ancorados em meras leis de coerção, mas precisam exercício prático presente nos padrões habituais de ação e nos costumes, a fim de perderem heteronomia; por fim, em quarto lugar, Hegel estava convencido de que em uma tal cultura da liberdade comunicativa

denominada *eticidade*, deveria comportar um espaço onde os sujeitos pudessem perseguir seus interesses egoístas (HONNETH, 2007, p. 54).

Conforme observação de Campello, “a tese de Honneth, que permeia a sua atualização da *Filosofia do direito* de Hegel, é a de que as relações comunicativas possibilitam ao indivíduo a concepção de liberdade nos padrões do ‘ser-consigo-mesmo-no-outro’” (2014, p. 109). Desse modo, Honneth entende que Hegel buscou atribuir um tipo de apresentação ética das condições sociais da autorrealização individual, mormente, porque

sob essas condições o direito caracterizado juridicamente, de acordo com o sentido que lhe foi atribuído na citação, forma um momento particular e somente “formal”, na melhor das hipóteses, em vez de uma “filosofia do direito”, pode-se falar de uma teoria ética do direito caracterizado juridicamente. (...) de todas as formas de existência social, na medida em que se deixam demonstrar somente como condições necessárias da realização da “vontade livre”, deve-se, por essa razão, poder falar de “direitos”, uma vez sempre cabe a eles um “direito” específico (HONNETH, 2007, p. 65).

Com isso, Honneth (2007, p. 64-67) apreende que ao conceito de direito em Hegel está ligado um duplo significado, sendo por um lado uma condição necessária, ao mesmo tempo em que é uma pretensão justificada. Daí, então, que a *Filosofia do direito* de Hegel representa uma teoria normativa de justiça social, a qual necessita ser fundamenta enquanto uma reconstrução das condições necessárias da autonomia individual, cujas esferas sociais de uma tal sociedade moderna precisa garantir a todos os seus membros a chance de realização da sua autodeterminação.

Dessa forma, Honneth (2007, p. 77) entende que a justiça em sociedades modernas será medida pelo grau de sua capacidade de assegurar a todos os seus membros, em igual medida, as condições necessárias à experiência comunicativa, possibilitando os sujeitos a participação nas relações da interação não-desfigurada. Honneth delinea, ainda, os limites hegelianos e tenta absorver de sua *Filosofia do direito* aquilo que pode ser utilizado no presente. De maneira especial, critica o que chama de superinstitucionalização da eticidade, sendo esse modelo o próprio enfraquecimento da estrutura normativa institucional, começando aqui a reconstrução da filosofia hegeliana, pois

o que antes foi chamado de “reconstrução normativa” não significaria então, sob essas condições levemente revisadas, reconstruir realidade juridicamente institucionalizadas, mas reconstruir as esferas sociais de valor da modernidade que se caracterizam pela ideia de uma combinação determinada de reconhecimento recíproco e autorrealização individual. Hegel poderia representar, com outras palavras, a sociedade moderna também como um complexo de esferas de reconhecimento que oferecem espaço de ação suficiente para formas distintas de institucionalização social (HONNETH, 2007, p. 136).

Com isso, Honneth também possui uma teoria da sociedade, estando presente nela as intenções normativas de uma teoria da justiça. Tal reconstrução normativa é trabalhada por meio da atual eticidade pós-tradicional. Honneth defende o conceito de liberdade como autodeterminação, fazendo, inclusive, críticas às teorias da justiça de orientações procedimentalistas, especialmente Habermas e Rawls, pois entende que a autorrealização e a autodeterminação precisam do papel das instituições.

No subtítulo que segue, trato da ideia do direito enquanto um padrão de reconhecimento intersubjetivo, defendida por Honneth em *Luta por reconhecimento*. A teoria do reconhecimento social, pensada em seu núcleo como uma teoria crítica da sociedade, enquanto autonomia, também oferece uma crítica ao liberalismo político, entendendo que esta perspectiva teórica oferece uma proposta insuficiente de justiça social, considerando que sua ideia de autonomia resulta em uma excessiva garantia de direitos individuais, o que tem como consequência imediata uma teoria individualista do direito, sendo, portanto, uma tese negativa.

3.2 O DIREITO COMO PADRÃO DE RECONHECIMENTO SOCIAL

Com base na teoria de Hegel sobre luta por reconhecimento, Honneth sustenta uma nova formulação da teoria crítica, a partir de onde passa a propor uma concepção normativa da vida boa, lastreada no vínculo interno entre identidade pessoal e reconhecimento em diferentes perspectivas (MELO; WERLE, 2013, p. 187). Esse empreendimento, bem como as dimensões de reconhecimento, é apresentado por Honneth na obra de 1992, *Luta por reconhecimento*, onde trata de uma gramática moral dos conflitos sociais.

Conforme observa Nobre (2013, p. 34), na primeira parte de *Luta por reconhecimento*, Honneth introduziu a ideia original do jovem Hegel no contexto mais amplo da filosofia moderna, passando a confrontá-la com os modelos de *luta* representados pelas teorias de Maquiavel e Hobbes, onde a ideia principal é a luta para manter o poder ou a autoconservação. Entretanto, será a atualização a característica da segunda parte da obra, a qual interessa e passa a ser analisada nesta presente seção, sendo segundo o próprio Honneth, uma *reconstrução atualizadora*, onde

na “atualização”, é decisivo o papel a ser desempenhado por mediadores (no caso, Mead, principalmente). Isso significa também que se o mediador não se mostrar mais fecundo no processo de desenvolvimento da teoria, ele será abandonado. Foi o que aconteceu com Mead, substituído em larga medida por Drkheim e Parsons em *Das Recht der Freiheit* (NOBRE, 2013, p. 35).

Desse modo, Honneth constrói uma teoria social de teor normativo, partindo do modelo conceitual hegeliano de uma *luta por reconhecimento*. Em vista disso, passa a justificar a distinção entre diversas formas de reconhecimento, a partir de onde ante as três formas de reconhecimento (amor, direito e solidariedade), correspondem três tipos de desrespeito, cuja experiência influi no surgimento de conflitos sociais. Vislumbra-se, assim, a ideia de uma “teoria crítica da sociedade na qual os processos de mudança social devem ser explicados com referências às pretensões normativas estruturalmente inscritas na relação de reconhecimento recíproco” (HONNETH, 2003, p. 24).

Honneth defende a tese de que os indivíduos somente podem se formar e também constituir suas identidades pessoais a partir do momento em que são reconhecidos intersubjetivamente, donde o indivíduo somente terá uma relação positiva consigo próprio em sendo reconhecido pelos outros membros da sociedade, ao que denomina de reconhecimento recíproco, no momento em que

são três as dimensões de reconhecimento. As relações primárias, ligadas à experiência do “amor” e da “amizade”, fazem parte da esfera emotiva. Tal esfera permite ao indivíduo desenvolver uma confiança em si mesmo, indispensável para seus projetos de autorrealização. A segunda dimensão do reconhecimento abrange as relações jurídicas próprias do campo do “direito”. Essa esfera jurídico-moral assegura aqueles direitos que permitem que a pessoa seja reconhecida como autônoma e moralmente imputável, possibilitando assim o desenvolvimento dos sentimentos de autorrespeito. Na comunidade de valores, por fim, residirá a terceira dimensão do

reconhecimento, que Honneth compreende como uma dimensão da “solidariedade” social. Para além da autoconfiança e do sentimento de autorrespeito, essa dimensão abrange a esfera da estima social, em que os projetos de realização pessoal podem ser objeto de um respeito solidário numa comunidade de valores (MELO; RURION, 2013, p. 188).

Para Honneth, as três dimensões de reconhecimento em conjunto representam experiências de desrespeito, sendo: maus tratos e violação, que ameaçam a integridade física e psíquica, quanto à primeira; privação de direitos e exclusão, que atingem a integridade social do indivíduo enquanto membro de uma comunidade político-jurídica, em relação à segunda; e, degradação e ofensas, que afetam os sentidos de honra e dignidade do indivíduo enquanto membro de uma comunidade cultural de valores, no que se refere à terceira dimensão de reconhecimento (MELO; WERLE, 2013, p. 189).

O direito representa, então, uma das três dimensões de reconhecimento, sendo que enquanto uma categoria solitária não tem nenhuma função dentro da teoria crítica da sociedade de Honneth. O direito aqui precisa estar ao lado das outras duas dimensões de reconhecimento, amor e solidariedade, em uma ideia de complementação, isto é, não há reconhecimento sem a contemplação das três dimensões, portanto, o direito a ser pensado por si não basta. Trata-se, neste caso, de um padrão de reconhecimento intersubjetivo.

Honneth faz uma crítica ao liberalismo político, o qual segundo ele, não consegue apresentar uma proposta viável de justiça social, sendo que o compromisso do liberalismo de proteger os indivíduos em sua autonomia causa um compromisso de assegurar direitos individuais, cuja consequência negativa reside numa linguagem individualista do direito. Nesse aspecto, a teoria do reconhecimento social é pensada em termos de autonomia dos indivíduos. De fato, o liberalismo político flerta com uma concepção individualista de direito, pois no momento em que defende a existência de direitos gerais tão-somente, acaba ignorando propositadamente a proteção de outros grupos sociais a partir da existência de direitos específicos. Aqui reside a discussão contemporânea acerca de uma teoria da justiça social que seja viável moralmente, ou seja, capaz de ser justificada no nível moral.

O liberalismo político desenvolveu uma percepção de justiça social individualista de autonomia pessoal, no momento em que ao buscar criar uma sociedade justa defendeu a ideia de que os indivíduos deveriam ser dependentes o

mínimo possível de outros. A teoria do reconhecimento social de Honneth entende que a “autonomia é uma capacidade que existe somente no contexto das relações sociais que a asseguram e somente em conjunção com o sentido interno do que significa ser autônomo” (ANDERSON; HONNETH, 2011, p. 85).

Trata-se, assim, de uma ideia de autonomia amparada no reconhecimento. Para o alcance dessa autonomia, Honneth entende que o autorrespeito é fator necessário ao fortalecimento da autonomia, sem o qual a mesma se torna vulnerável. No sentido de impedir tal vulnerabilidade, o liberalismo optou por garantir direitos individuais, como compromisso principal da justiça social. Com a garantia de direitos individuais os indivíduos estariam protegidos do desrespeito. Entretanto, “na abordagem baseada no reconhecimento, garantir direitos não assegura diretamente a autonomia (no sentido negativo de bloquear a interferência), mas garante a autonomia por meio da garantia do autorrespeito” (ANDERSON; HONNETH, 2011, p. 91-92).

No que diz respeito à ideia de autonomia, Habermas já havia desenvolvido em *Pensamento pós-metafísico*, a partir do pensamento de Mead, a elaboração da autonomia do si mesmo (*self*), onde entende que o indivíduo tem de se colocar a si mesmo como sujeito autônomo. “O si mesmo da autocompreensão ética depende do reconhecimento pelos destinatários, e ele só se desenvolve e forma como resposta às exigências do próximo” (1990, p. 209). A partir dos desenvolvimentos da psicologia social de Mead, Habermas leva a cabo a compreensão de que a autoconsciência se forma por meio da relação simbolicamente mediada com o outro participante da interação.

O resgate feito em Habermas acerca da discussão sobre a individuação por via da socialização que resulta na questão que envolve a autonomia do sujeito mostra que também existe aqui uma crítica à filosofia da consciência e as concepções individualistas de autonomia, as quais não conseguiram entender a concepção de uma comunidade de comunicação e diálogo, onde o indivíduo é capaz de linguagem e ação. Posto em outros termos, “individualidade há de se explicar recorrendo à autocompreensão ética de uma primeira pessoa em sua relação com uma segunda pessoa” (1990, p. 207).

Também a autoconfiança é necessária à autonomia de qualquer pessoa. Da mesma forma que ocorre com o fator autorrespeito, a autonomia é igualmente vulnerável a tudo quanto reduz a autoconfiança. Por isso, o compromisso da

sociedade com a proteção das “condições para a autonomia também pode ser entendida como capaz de engendrar um compromisso com a proteção dos tipos de relacionamento no interior dos quais a autoconfiança é desenvolvida e protegida” (ANDERSON; HONNETH, 2011, p. 96). Nesse contexto, pode-se entender que Honneth está a defender a proposta de políticas públicas setorizadas como requisito de promoção e proteção deste segundo fator constitutivo da autonomia. Como exemplo ele aponta para políticas de trabalho e família, tais como a licença maternidade e paternidade.

Além da proteção das exclusões que reduzem o autorrespeito e das ameaças que diminuem a autoconfiança, o indivíduo ainda por ter colocada em risco a sua autonomia pela perda da autoestima. Isto se dá devido a padrões de humilhação e denigração, tornando uma pessoa menos apta a se autodeterminar ante seus projetos de vida. Dessa forma, “uma noção de justiça social que esteja seriamente comprometida com a proteção da autonomia dos indivíduos tem de incluir uma proteção contra ameaças de denigração” (ANDERSON; HONNETH, 2011, p. 98).

As teorias baseadas em direitos defendem os direitos à participação plena a excluir a autoconfiança e a autoestima, tendo-se como exemplo as políticas de identidade, onde grupos procuram exigir um direito para serem reconhecidos, enquanto indivíduos, por suas necessidades culturais. Porém, Honneth entende que a ideia de tratar tais carências pela linguagem do direito se mostrou problemática. “O problema central é que ela erra seu alvo, pois o que indivíduo necessita é ser amado ou estimado – e, precisamente, não porque tem uma pretensão jurídica a isso” (ANDERSON; HONNETH, 2011, p. 99).

No entanto, mesmo fazendo uma crítica ao direito liberal e a forma pela qual a linguagem dos direitos se dá na sociedade, Honneth coloca o direito em *Luta por Reconhecimento* como sendo um padrão de reconhecimento intersubjetivo, assim como o amor e a solidariedade. Apoiado em Hegel e Mead, entende que o indivíduo só pode chegar a compreensão própria enquanto portador de direito quando possui conhecimento acerca de quais obrigações precisa observar frente ao outro. Nesse sentido, o reconhecimento jurídico se dará conforme a respectiva estima que o indivíduo goza na sociedade, de maneira que as relações jurídicas são remetidas a uma moral pós-convencional onde o reconhecimento enquanto pessoa de direito fica separado do grau de estima social, originando-se a partir daí duas formas distintas de respeito (2003, p. 179-182).

O reconhecimento como pessoa de direito aparece na teoria honnethiana ligado com a ideia de estima social, a qual se aplica aquele membro individual da sociedade, momento em que a eticidade convencional de coletividades passa a constituir um horizonte normativo onde direitos e deveres individuais se vincula à tarefa da estrutura social de cooperação, sendo, por isso,

o reconhecimento jurídico classificado ainda por graus, conforme a respectiva estima que o indivíduo goza como portador de um papel, então esse nexos só se dissolve na sequência do processo histórico que submete as relações jurídicas às exigências de uma moral pós convencional; desde então, o reconhecimento como pessoa de direito, que, conforme sua ideia, deve se aplicar a todo sujeito na mesma medida, aparta-se a tal ponto do grau de estima social, que acabam originando-se duas formas distintas de respeito, cujos modos funcionais só podem ser analisados também em separado (HONNETH, 2003, p. 183).

Ao elencar o direito como um dos padrões de reconhecimento intersubjetivo na obra *Luta por reconhecimento*, Honneth ressalta que foi o filósofo do direito Rudolf von Ihering que fez uma distinção no conceito de respeito, passando a operar a partir dessa distinção a ideia de reconhecimento jurídico e estima social. De acordo com Ihering, “toda a história da humanidade repousa sobre a aplicação da existência individual aos fins da comunidade. Não há vida humana que exista unicamente para si mesma, toda a vida existe ao mesmo tempo para o mundo;” (1946, p. 42).

Ihering, em sua obra *O fim no direito*, trata da ideia da afirmação jurídica de si mesmo, segundo a qual o direito compreende a pessoa inteira, a afirmação do sujeito desta sua condição de existência, constitui o que Ihering chamou de afirmação jurídica de si mesmo. Nesse sentido, para Ihering, o direito compreende a pessoa inteira: “A afirmação pelo indivíduo, desta condição de sua existência, constitui o que chamamos a *afirmação jurídica de si mesmo*. Compreende esta tudo o que a pessoa é, tudo o que tem: seu corpo e sua vida, sua honra, seu patrimônio, sua família, sua posição pública” (IHERING, 1946, p. 41)¹². Em vista disso, Honneth entende que

¹² Conforme observa Honneth, o livro de Ihering, *O fim no direito*, “que iria ter grande influência sobre o desenvolvimento da jurisprudência, sobretudo por razões metodológicas, ele desdobra o nexos categorial entre as diversas formas de comportamento que podem contribuir para a integração ‘ética’ de uma sociedade; visto que para ele padrões de ação dessa espécie se compõem principalmente de manifestações de reconhecimento recíproco e deferência, ele tenta nesse contexto diferenciar tipos de respeito social sob pontos de vista sistemáticos”. HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 184.

a bipartição elementar a que Ihering chega em sua análise conceitual resulta das distintas possibilidades de responder à questão sobre o que pode ser respeitado em um outro ser humano: no “reconhecimento jurídico”, como ele também já diz em seu texto, se expressa que todo ser humano deve ser considerado, sem distinção, um “fim em si”, ao passo que o “respeito social” salienta o “valor” de um indivíduo, na medida em que este se mede intersubjetivamente pelos critérios da relevância social. (...) O fato de nós podermos reconhecer um ser humano como pessoa, sem ter de estimá-lo por suas relações ou por seu caráter, constitui o argumento teórico que lança uma ponte entre os estudos de Ihering e a discussão atual (HONNETH, 2003, p. 184-185).

A ideia de um direito universalmente válido, de acordo com Honneth, deve ser questionada ante situações empíricas específicas ou particulares, ao passo que se deve saber qual a amplitude de indivíduos ele deve se aplicar, considerando pertencerem à classe das pessoas imputáveis do ponto de vista moral. Desse modo,

nas ciências do direito, tornou-se natural nesse meio tempo efetuar uma distinção dos direitos subjetivos em direitos liberais de liberdade, direitos políticos de participação e direitos sociais de bem-estar; a primeira categoria refere-se aos direitos negativos que protegem a pessoa da intervenção desautorizada do Estado, com vista à sua liberdade, sua vida e sua propriedade; a segunda categoria, dos direitos positivos que lhe cabem com vista à participação em processos de formação pública da vontade; e a terceira categoria, finalmente, àqueles direitos igualmente positivos que a fazem ter parte, de modo equitativo, na distribuição de bens básicos (2003, p. 189).

Os direitos subjetivos permitem ao indivíduo a consciência de poder se respeitar a si próprio, considerando-se que ele também merece o respeito de todos os outros. Com a ideia de reconhecimento jurídico, o indivíduo deve se considerar como pessoa capaz de partilhar com os outros as propriedades que o capacitam para a participação de uma formação discursiva de vontade, residindo aí o autorrespeito. Entretanto, também amparado em Hegel e Mead, Honneth entende que mesmo com o reconhecimento jurídico, para poderem chegar a uma auto-relação infrangível, os indivíduos precisam de uma estima social capaz de referi-los de maneira positiva a suas propriedades e capacidades concretas. Em outras palavras, pode-se dizer que os direitos ou o reconhecimento jurídico são incompletos enquanto forma de reconhecimento intersubjetivo e, por isso, depende das outras categorias de reconhecimento intersubjetivo para que possa cumprir o seu papel.

Por um lado, é possível afirmar que a teoria do reconhecimento baseada na autonomia, apresentada por Honneth, principalmente, em *Luta por Reconhecimento*, reforça as condições intersubjetivas para que o indivíduo possa conduzir a própria vida. De outro lado, não se pode afirmar que exista aqui uma teoria da justiça, considerando que embora o direito apareça como uma dimensão de reconhecimento intersubjetivo, ele é insuficiente no enquadramento da teoria de Honneth para uma ideia mais ampla de reconhecimento social. O conceito de eticidade se refere agora “ao todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos” (HONNETH, 2003, p. 271-272). À vista disso, a concepção de eticidade para Honneth compreende a ideia de que

os diversos padrões de reconhecimento representam condições intersubjetivas que temos de pensar necessariamente quando queremos descrever as estruturas universais da vida bem sucedida. (...) As formas de reconhecimento do amor, do direito e da solidariedade formam dispositivos de proteção intersubjetivos que asseguram as condições da liberdade externa e interna, das quais depende o processo de uma articulação e de uma realização espontânea de metas individuais de vida; além disso, visto que não representam absolutamente determinados conjuntos institucionais, mas somente padrões comportamentais universais, elas se distinguem da totalidade concreta de todas as formas particulares de vida na qualidade de elementos estruturais (HONNETH, 2003, p. 273-274).

O direito será aquela esfera, então, que possibilitará, de um lado, o reconhecimento jurídico, isto é, a igualdade perante a lei, o que em termos jurídicos se designa por isonomia formal; enquanto que de outro lado, abre espaço para a estima social, sendo esta aquela possibilidade de se referir de maneira positiva a suas propriedades e capacidades concretas enquanto sujeitos de direito. A isonomia formal aparece formulada do ponto de vista de uma filosofia do direito na obra de Thomas Hobbes, *O Leviatã*, de 1651, no longínquo século XVI, ao início da modernidade. Para o filósofo inglês,

se fosse lícito supor uma grande multidão capaz de consentir na observância da justiça e das outras leis de natureza, sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito, igualmente o seria supor a humanidade inteira capaz do mesmo. Nesse caso não haveria, nem seria necessário, qualquer governo civil, ou qualquer Estado, pois haveria paz sem sujeição (HOBBS, 1979, p. 104).

Com isso, Hobbes justifica a instituição do poder comum a partir de um pacto realizado entre os homens, onde todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões a sua decisão. Aquele que é portador dessa pessoa se chama soberano, e possui poder soberano, sendo todos os restantes súditos. Surge em Hobbes, então, a ideia do contrato, o qual é resultado da ação voluntária dos homens em Estado de Natureza. Com o Estado instituído, uma multidão de homens há de concordar e pactuar, cada um com cada um dos outros, que estarão sujeitos a um homem ou a uma assembleia de homens, a qual os representará, bem como a qual estarão sujeitos aos atos e decisões. Eis a figura do Estado Civil.

O *Leviatã* hobbesiano se caracterizará como um Estado que controla pelo medo, posto que não pode ficar sem o poder da espada, até porque, pactos sem a espada não serão cumpridos como ressalta o filósofo inglês. Se, por um lado, o Estado de Natureza é o Estado da liberdade absoluta, por outro lado, o Estado Civil é o Estado da liberdade restrita, o qual, por sua vez, aparece como forma conceitual da dimensão de força e, concomitantemente, como um Estado racional. De certa forma, o Estado Civil aparece na filosofia política de Hobbes como um elemento necessário e artificial. É de se notar, também, que a vontade que leva os homens a celebração do pacto para a constituição contratual do Estado Civil não é uma vontade moral, mas sim, uma vontade de decisão, o que faz jus ao empirismo de Hobbes¹³.

O problema da manutenção da diferença de classes dentro do Estado Civil inicia juntamente com a celebração do pacto e continua acompanhando a nova forma de estado, sem que se consiga apontar uma solução à questão. Entendo, por outro lado, que o jusnaturalismo racional de Hobbes fundado na exigência da celebração contratual para o surgimento do Estado Civil consegue e, ao que tudo indica, que pela primeira vez na história da humanidade, assegurar um grau de igualdade formal. Tal isonomia é assegurada ao plano legal, portanto, abstrato. Logicamente, que a desigualdade é proporcionada pela própria lei civil, já dentro do Estado Civil. A consolidação da igualdade enquanto formalidade soa uma grande conquista do

¹³ Nesse sentido da intenção para a celebração do pacto, Bobbio também destaca que “não há, no homem de Hobbes, nenhum traço da consciência moral que o revele a si mesmo e aos outros como pessoa, ou do sentimento moral que lhe revele a presença de valores absolutos. O homem é um ser de natureza determinado por leis mecânicas, dominado por paixões inatas e prepotentes, que configuram de modo irrevogável sua posição no mundo”. BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 84.

pensamento *jusnaturalista* e político moderno, mesmo que as diferenças de classes persistam no Estado Civil.

De acordo com Goldsmith, Hobbes tentou reconstruir uma teoria absolutista, mas acabou concebendo o Estado como um Estado de Direito, o qual opera sob a regra da lei ao invés de como um despotismo. Nesse sentido, a “visão de legalidade de Hobbes é evidente a partir de sua exposição do que segue de sua definição de lei a partir de algumas das coisas que ele diz sobre a administração dessa lei” (2011, p. 345).

De acordo com Bobbio (1991) a filosofia política de Hobbes se expressa como sendo a primeira teoria moderna do Estado moderno. Por conseguinte, a luta representada pelo Estado moderno é a luta pela unidade do poder, o que Hobbes consegue construir a partir da proposta de um *Leviatã* forte, onde o soberano controla nem que seja pelo medo, não se vislumbrando na teoria hobbesiana em nenhum momento a divisão dos três poderes. Sendo este contrato uma necessidade de preservação da própria vida humana, tal unidade de poder irá resultar na ideia de soberania, a qual é irrevogável, absoluta e indivisível, tal como observa Bobbio assegurando que “é assim que Hobbes abre caminho para reduzir à unidade a dicotomia tradicional, para coletar boas razões de afirmar aquela unidade do poder que lhe parece ser a única condição capaz de assegurar a paz entre os homens” (BOBBIO, 1991, p. 70)¹⁴.

Na primeira parte do primeiro capítulo de *Luta por reconhecimento*, Honneth faz uma análise da luta por autoconservação a partir da filosofia social moderna, especificamente a partir das obras de Hobbes e Maquiavel. Em relação a Hobbes, Honneth observa que sua obra se tornaria a base de uma teoria do contrato a qual fundamenta a soberania do Estado, ressaltando que Hobbes utiliza a construção teórica desse Estado civil, no sentido da construção da própria soberania:

as consequências negativas manifestas da situação duradoura de uma luta entre homens, o temor permanente e a desconfiança recíproca, devem mostrar que só a submissão, regulada por contrato, de todos os sujeitos a um poder soberano pode ser o resultado de uma ponderação de interesses, racional com respeito a fins, por parte de cada um. Na teoria de Hobbes, o

¹⁴ Segundo observação de Bobbio, “o significado da doutrina política de Hobbes reside em ter buscado uma justificação racional para esse grande processo de unificação política que está na origem da sociedade moderna; em ter elaborado, por assim dizer, uma forma nova para novos conteúdos; em ter construído, em suma, um sistema adequado à nova realidade”. BOBBIO, Norberto. *Thomas Hobbes*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 74.

contrato social só encontra sua justificação decisiva no fato de unicamente ele ser capaz de dar um fim à guerra ininterrupta de todos contra todos, que os sujeitos conduzem pela autoconservação individual (HONNETH, 2003, p. 35).

Nesse sentido, e de maneira diferente, utilizo-me da filosofia social política de Hobbes para demonstrar que foi este filósofo que pela primeira vez tratou de assegurar a isonomia formal, ainda que no plano formal, enquanto Honneth demonstra em *Luta por reconhecimento* que em Hobbes já havia uma luta pela autoconservação individual como acima demonstrado. Inobstante a isso, o importante é ressaltar que também em Hobbes a ideia de direito positivo já se faz presente enquanto forma de garantir uma igualdade mínima entre os indivíduos, mesmo que sob a sombra do *Leviatã*.

Luta por reconhecimento (1992), enquanto projeto de continuidade do livro anterior – *Crítica do poder*, demonstra que Honneth está buscando superar o *déficit* sociológico da teoria crítica. Para desenvolver os fundamentos de uma teoria social de teor normativo, Honneth empreende uma releitura dos escritos da filosofia do direito de Hegel, principalmente na ideia de uma luta por reconhecimento. Desse modo, *Luta por reconhecimento* pode ser visto como uma continuidade de *Crítica do poder*. O próprio Honneth afirma essa continuidade ao início do livro do ano de 1992.

Honneth irá mostrar, então, que para o desenvolvimento da sociedade e seu funcionamento atual, serão necessários padrões normativos de reconhecimento, os quais não podem ser entendidos como resultado da ação de sistemas de poder, indiferentes ao controle dos indivíduos, como observa Bressiani. “Com o objetivo de superar o *déficit* sociológico da teoria crítica, Honneth afirmam que o desenvolvimento social como um todo está atrelado às relações de reconhecimento e aos conflitos gerados por sua violação” (BRESSIANI, 2014, p. 274).

Nesse quadro, Honneth empreende não só uma reconstrução dos padrões normativos das relações de reconhecimento, mas também a elaboração de uma teoria da justiça. Entretanto, não é possível assegurar que exista em *Luta por reconhecimento* uma teoria da justiça, ainda que o direito, enquanto sistema jurídico-político (direito positivo), apareça como um padrão de reconhecimento intersubjetivo, ele acaba padecendo de insuficiência nos quadros da teoria de Honneth para o fim de compor uma tese de maior amplitude acerca do reconhecimento social.

Uma versão melhor trabalhada de sua teoria da justiça é apresentada, então, em *O direito da liberdade* de 2009, onde Honneth direciona sua pesquisa “para uma análise da teoria da justiça apoiada em uma teoria crítica da sociedade, cujo conceito central passa a ser o de liberdade – entendida, mais especificamente, a partir da ideia de liberdade social” (CAMPELLO, 2014, p. 187).

A partir dessa perspectiva, a próxima seção apresenta uma análise dessa reformulação da teoria da justiça apresentada por Honneth, ao mesmo tempo em que procura vislumbrar a posição do direito nesta nova tecitura, considerando o problema de investigação proposto na presente dissertação sobre a função do direito entre Habermas e Honneth. Por conseguinte, este último subtítulo do segundo capítulo que segue, propõe-se a analisar a evolução da proposta de uma teoria da justiça e do direito posto, a partir do livro *O direito da liberdade*, sem perder de vista a necessária ponte com a obra do ano de 1992, *Luta por reconhecimento*.

3.3 O DIREITO ENQUANTO IDEIA DE LIBERDADE

Nesta seção passo a analisar a posição do direito no livro publicado no ano de 2011, *O direito da liberdade* que, segundo observa Campello “trata-se, portanto, do primeiro trabalho sistemático de Honneth após a sua tese de habilitação, podendo ser visto como resultado dos trabalhos que o autor desenvolveu nas últimas duas décadas” (2014, p. 185). O livro apresenta como ideia principal que o conceito de liberdade individual configura o valor principal da sociedade capitalista tanto moderna quanto contemporânea.

Algumas mudanças de rumo estão presentes no novo livro, estando entre elas, principalmente, o fato de Honneth ter se distanciado das interpretações de Habermas, de quem foi assistente enquanto esteve em Frankfurt para a sua tese de habilitação. Honneth passa a divergir de Habermas no que diz respeito à recepção de dois autores, quais sejam, Georg Herbert Mead e Hegel. Parece claro que Honneth desiste de buscar na psicologia social de Mead uma capacidade empírica da abordagem hegeliana, sendo que em relação a Hegel, agora passa a voltar sua atenção aos escritos tardios (CAMPELLO, 2014, p. 186). Essas são mudanças significativas em relação ao livro de 1992, *Luta por reconhecimento*, onde a psicologia social era uma opção incontroversa até então.

Também cabe referir, em relação às mudanças, que nos escritos das últimas décadas, Honneth desenvolve uma ideia de uma concepção de limites do procedimentalismo jurídico, em face do qual se opõe a Habermas e também a Rawls (CAMPELLO, 2014, p. 186-187). Surge, ainda, uma crítica dirigida por Honneth ao liberalismo e sua insuficiente resposta a uma teoria da justiça social, a qual ainda é encontrada em Jürgen Habermas, Michael Sandel e Charles Taylor¹⁵.

Nesse quadro, o próprio conceito de reconhecimento surge remodelado, pois enquanto que em *Luta por reconhecimento*, Honneth trabalhou padrões de reconhecimento aliados a uma teoria da subjetividade, agora em *O direito da liberdade* ele apresenta uma teoria da justiça ancorada em uma teoria crítica da sociedade, que tem enquanto tema ou conceito principal a liberdade, pensada como ideia de liberdade social (CAMPELLO, 2014, p. 187).

Logo na introdução da obra, Honneth chama a atenção para o fato de que a teoria da justiça pensada por Kant se vê quase vitoriosa, porquanto os princípios normativos por meio dos quais se deve mensurar a legitimidade moral do ordenamento social, não podem ser desenvolvidos com base nas estruturas institucionais existentes, mas sim, devem se dar por dispositivos independentes delas, autonomamente. Dentro dessa perspectiva, destaca-se as tentativas recentes de empreender um renascimento dos motivos hegelianos em torno de uma teoria da justiça a partir dos trabalhos de Michael Walzer, David Miller e Alasdair MacIntyre, os quais contribuíram para provar o impulso no sentido da superação de teorias da justiça puramente normativas (HONNETH, 2015, p. 16).

Por isso, Honneth busca superar as deficiências da teoria da justiça de orientação kantiana, a partir de uma adaptação hermenêutica retroativa dos princípios normativos a estruturas institucionais existentes, sem justificar o seu conteúdo como algo racional ou justificável, de maneira que;

Já Hegel, ao contrário, em sua Filosofia do direito, conseguia fazer que ambas convergissem em uma unidade, apresentando a realidade institucional de sua época como sendo, ela própria, racional em traços decisivos e, inversamente, comprovando a racionalidade moral como realizada nas instituições nucleares modernas. O conceito de direito empregado por ele como esse intuito, deveria dar um nome a tudo que se fizesse presente na realidade social e possuísse, para tanto, consistência e

¹⁵ Um dos escritos de Honneth das últimas décadas a que o parágrafo sugere é o ensaio de 2009 intitulado *A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo*, o qual será tratado em alguns pontos nesta seção.

legitimidade, moral, para, assim, possibilitar e realizar de maneira universal a liberdade individual (HONNETH, 2015, p. 17).

Honneth retoma aqui seu projeto de releitura da *Filosofia do direito* de Hegel, iniciado anteriormente em *Sufrimento de indeterminação* do ano de 2001, onde analisou as esferas da teoria hegeliana da eticidade, compreendendo-as enquanto espaços sociais mediados passíveis de realização da liberdade individual (CMAPELLO, 2014, p. 188). Seguindo esse aspecto, Honneth refaz a historicidade moderna por meio do que denomina de *reconstrução normativa*, pelo que,

entende-se 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 que se mostram importantes para a materialização e realização de valores socialmente legitimados (HONNETH, 2011, p. 24).

Trata-se, assim, de compreender o processo de diferenciação e institucionalização das esferas da eticidade, em que seu conteúdo de caráter normativo revela a liberdade individual. Para Honneth, os valores das sociedades modernas, liberal-democráticas, fundiram-se na própria liberdade individual. Portanto, na modernidade, a exigência de justiça pode se legitimar publicamente somente se fizer referência à liberdade individual.

Conforme observa Pinzani (2013, p. 299), a centralidade da liberdade individual não significa a assunção de um paradigma tipicamente liberal de individualismo ontológico ou metodológico, pois não parte da ideia de existência ontológica anterior do indivíduo do seu contexto social (família, sociedade, comunidade política), tampouco o torna o juiz último da legitimidade dessas instituições sociais, quando:

Seu conceito de liberdade individual não desconsidera o fato de que o indivíduo está desde sempre inserido em um contexto social caracterizado pela existência de instituições e práticas sociais legítimas. Por isso, o autor distingue vários tipos de liberdade: a liberdade negativa ou jurídica, a liberdade reflexiva ou moral e a liberdade social (PINZANI, 204, p. 299).

No ensaio de 2009, *A textura da justiça*, Honneth parte da premissa de que atualmente, na filosofia social e política, há um consenso acerca da questão de

como devem estar constituídas as bases de uma teoria da justiça social. Há, dessa forma, concordância quanto ao processo de sua fundamentação, onde tanto a justificação quanto a determinação de conteúdo da justiça “devem resultar da ideia geral de que os princípios de justiça sejam expressão da vontade comum de todas as cidadãs e todos os cidadãos de assegurarem-se reciprocamente as mesmas liberdades subjetivas de ação” (2009, p. 348).

A oposição de Honneth a Rawls se dá principalmente em relação a proposta rawlsiana de uma justiça procedimental, considerando que na filosofia política de Rawls, para que as partes cheguem aos princípios de justiça, elas devem estar em uma posição original, onde se encontram sob o chamado veu da ignorância, supondo-se que os indivíduos não conhecem certos tipos de fatos concretos e, tampouco, seus lugares na sociedade, bem como suas posições ou classes sociais, seus destinos na distribuição de talentos e capacidades naturais e muito menos seus projetos de vida. Por isso, Rawls desenvolve em sua teoria do contrato hipotético os conceitos de posição original e veu da ignorância, onde:

Se considera como uma situação puramente hipotética caracterizada de tal forma que conduz a uma certa concepção de justiça. Entre as características essenciais desta situação está o fato de que ninguém conhece seu lugar na sociedade, sua posição, classe ou status social, nem sabe qual é sua sorte na distribuição de vantagens e habilidades naturais, sua inteligência, sua força, etc. Suponho até que os próprios membros do grupo não conheçam suas concepções sobre o bem, nem suas tendências psicológicas especiais. Os princípios de justiça são escolhidos por trás de um véu de ignorância. Isso garante que os resultados do acaso natural ou as contingências das circunstâncias sociais não darão a ninguém vantagens ou desvantagens na escolha dos princípios (RAWLS, 1995, p. 25).

Honneth (2009, p. 350) critica o empreendimento de Rawls por entender que no interior deste tipo de procedimentalismo sempre existe uma certa tensão, sendo que na posição original sempre devem poder ser projetadas situações de justiça sobre as quais os concernidos devem concordar, considerando, ainda, que antes mesmo de suas deliberações parte das condições de liberdade já deve estar fixada.

Logo, as teorias da justiça trabalham com uma divisão moral do trabalho a partir da qual os indivíduos devem produzir os princípios de justiça, cuja implementação é uma atribuição exclusiva do Estado democrático de direito. Entretanto, “o perigo de tal centralização estatal consiste manifestamente no fato de que tudo o que estiver fora do alcance do poder legal plasmador do estado surpreendentemente deve ficar atingido pelas exigências de justiça” (HONNETH,

2009, p. 351). Nesse particular aspecto, outras esferas sociais tais como famílias ou empresas privadas, não podem ser utilizadas e nem responsabilizadas por questões de realização da justiça.

Para Honneth (2009, p. 354-355) é impossível pressupor a autonomia dos indivíduos, uma vez que a autonomia, em seu entendimento, somente pode ser alcançada pelo reconhecimento recíproco. A autonomia é uma dimensão relacional e intersubjetiva, não podendo ser alcançada pelos paradigmas procedimentais e de distribuição, revelando-se inadequados para determinar o material da justiça, pois ao invés de falarmos em bens, deveríamos falar em reconhecimento.

Neste importante debate sobre as teorias da justiça contemporânea e em um paralelo a Habermas, é importante mencionar que em *Facticidade e validade* há uma defesa da autonomia privada e pública dos cidadãos. Habermas entende que Rawls não conceber as liberdades fundamentais e acaba por reinterpretá-las como bens fundamentais. À vista disso, Rawls tem por base uma teoria fraca do bem, para conseguir provar que instituições justas criariam condições mediante as quais os interesses gerais perseguiriam os planos de vidas particulares. No entanto, para uma teoria filosófica da justiça essa questão diz respeito às condições culturais e políticas do pluralismo de convicções axiológicas, onde deveria encontrar acento no público de cidadãos. A teoria de justiça de Rawls teria sentido, no caso de já existirem instituições justas, no entanto, as coisas são diferentes no momento em que se questiona o modo de estabelecê-las na realidade (HABERMAS, 1992, p. 81).

Em *A inclusão do outro*, originariamente publicado na Alemanha no ano de 1996, Habermas argumentou que para os indivíduos terem direitos, necessita-se ter autonomia privada, a qual será assegurada pelos direitos fundamentais, assegurando-se as condições sob as quais os indivíduos possam fazer uso da autonomia pública desempenhando seu papel de cidadãos do Estado. Essa posição já estava presente em *Facticidade e validade* (1992), mas Habermas retoma o tema com maior ênfase no escrito posterior, em reafirmação da sua defesa do procedimentalismo jurídico:

Com a crescente desigualdade das posições de poder econômico, patrimônios e condições sociais, porém, desestabilizaram-se sempre mais os pressupostos factuais capazes de proporcionar que o uso das competências jurídicas distribuídas por igual ocorresse sob uma efetiva igualdade de chances (HABERMAS, 2002, p. 294).

Em relação a Habermas, a crítica de Honneth vai no sentido de que ao se reconstruir o projeto da ética do discurso, até o ponto em que se tornou uma questão do significado das virtudes e capacidades comunicativas, rapidamente se tornará evidente que essa objeção é justificada em um sentido trivial - sem, no entanto, ter qualquer relevância sistemática inicial. Certamente, cada pessoa é sempre incluída em um discurso prático como um indivíduo não representável, contudo a pressuposição que a simetria é obtida em um discurso prático requer que todos os laços particulares sejam desconsiderados e, portanto, as considerações de cuidado retrocedem (HONNETH, 2000, p. 122).

Ainda quanto ao procedimentalismo habermasiano, Honneth entende que poderia haver certa expectativa de que uma tal teoria dessa forma, no caminho de sua reconstrução normativa encontraria como fato histórico aqueles procedimentos discursivos ante os quais as posições deliberativas se posicionam hipoteticamente. Aqui neste momento, as pessoas poderiam descobrir a realidade social de sociedades modernas em uma relação de reconhecimento, a partir de onde alcançariam autonomia individual ao participarem de processos de formação da opinião e da vontade e definirem em conjunto os princípios da justiça social. Aqui, a teoria poderia se desonerar da tarefa de fixa tais princípios, considerando que os resultados deliberativos já existem e podem ser justificados. Honneth se diz cético frente a este tipo de procedimentalismo, uma vez que considera

mais e diferentes formas de reconhecimento social como necessárias para a autonomia individual do que aquelas que podem ser garantidas pela participação em processos públicos de formação de vontade; os sujeitos necessitam da valorização e da consideração intersubjetivas também em papéis sociais que desempenham para além de suas atividades como sujeitos de direito e nos quais estão, por essa razão, juridicamente insuficientemente protegidos por sua própria autolegislação conjuntamente desenvolvida (HONNETH, 2009, p. 363-364).

Nesse sentido, Honneth opta por um empreendimento diferente por meio da sua teoria do reconhecimento social, a partir de estruturas consolidadas na sociedade, para a partir daí reconfigurá-las para a ideia de liberdade social. A tese vai no sentido de que o indivíduo somente alcança a liberdade da autodeterminação

mediante relações de reconhecimento recíproco, compreendendo, assim, suas próprias necessidades, convicções e habilidades.

Para este empreendimento, *O direito da liberdade* apresenta uma divisão em três partes: a) na primeira parte são trabalhados os conceitos de liberdade negativa e liberdade reflexiva enquanto dois momentos limitadores da liberdade, seção em que Honneth abre um diálogo frente ao debate contemporâneo; b) a segunda parte traz a discussão sobre dois modelos do conceito de liberdade social, quais sejam: liberdade jurídica e liberdade moral; c) a terceira parte é dedicada à análise da realização da liberdade, em torno à ideia de um indivíduo que se encontra em meio à relações sociais distintas (HONNETH, 2011).

Em relação à primeira parte, Honneth trabalha a ideia de liberdade individual, já alertando para o fato de que, em que pese a importância das perspectivas éticas, sempre ficará à sombra do significado desfrutado pela liberdade do indivíduo no ordenamento social moderno:

Na sociedade moderna vemos que a exigência de justiça só pode se legitimar se, de um modo ou de outro, a autonomia da referência individual for mantida. Não é a vontade da comunidade ou a ordem natural que se constituem pedra fundamental normativa de todas as ideias de justiça, mas a liberdade individual (HONNETH, 2015, p. 37).

Honneth (2015, p. 55-56) entende que partindo de uma liberdade apenas negativa não permite aos cidadãos do Estado que sejam autores de seus próprios princípios jurídicos, no que seria necessária a aspiração à liberdade pelo próprio indivíduo, possibilitando, ainda, que lhe atribuisse um interesse na cooperação com todos os demais. Essa concepção liberal de justiça consiste, então, em se contentar com a justificação da liberdade individual permeada por restrições necessárias à convivência pacífica de todos os sujeitos particulares¹⁶.

A primeira parte do livro, trata-se, então, de uma reconstrução crítica sobre as concepções de liberdade negativa e reflexiva, a partir das abordagens clássicas como Hobbes, Herder, Rousseau, Kant e Mill, sendo que também adentra no debate contemporâneo com Rawls, Dworkin, Nozick, Arendt, Walzer e Taylor. Conforme

¹⁶ Quanto ao conceito de liberdade individual de Honneth, Pinzani faz a seguinte observação: “Seu conceito de liberdade individual não desconsidera o fato de que o indivíduo está desde sempre inserido em um contexto social caracterizado pela existência de instituições e práticas sociais legítimas. Por isso, o autor distingue vários tipos de liberdade: a liberdade negativa ou jurídica, a liberdade reflexiva ou moral e a liberdade social”. PINZANI, Alessandro. Os paradoxos da liberdade. In: MELO, Rúrion. (Coord). *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saravia, 2014, p. 299.

Campello, “aparecem aqui os pressupostos de uma ideia de eticidade democrática (*demokratische Sittlichkeit*), cujo delineamento Honneth desenvolve nas seções seguintes” (2014, p. 191).

Quanto à ideia de liberdade reflexiva ou moral, esta coincide com a definição feita pela tradição filosófica de autonomia moral, sendo que,

(...) a ideia de liberdade reflexiva se estabelece, antes de tudo, somente pela relação do sujeito consigo mesmo; segundo essa ideia, é livre o indivíduo que consegue se relacionar consigo mesmo de modo que em seu agir ele se deixe conduzir apenas por suas próprias intenções. (...) O cerne da liberdade reflexiva historicamente surgiu, em primeiro lugar, na proposta de diferenciação entre ações autônomas e heterônomas (HONNETH, 2015, p. 58-59).

De acordo com Pinzani (2013, p. 301), a liberdade moral diz respeito à capacidade de por em questão normas, exigências ou instituições socialmente válidas baseado em razões universais, ou seja, mediante argumentos a partir dos quais se pode chegar ao consenso dos concernidos. Há que se destacar, ainda, que a liberdade moral para ser exercida necessita “não somente que os indivíduos possuam a capacidade de distinguir entre razões corretas ou falsas, mas também que sejam capazes de colocar-se no lugar dos outros.

Na segunda parte de *O direito da liberdade*, Honneth trata da liberdade jurídica, a qual está ligada a um sistema de direitos subjetivos. Em relação à ideia de liberdade jurídica, o indivíduo age como portador de direitos subjetivos, sendo que o espaço da liberdade fica restrito ao âmbito especificamente jurídico. Por esse motivo, “a liberdade jurídica depende sempre de complementações por meio de comunicações, ainda que, com essas comunicações, ameace excluir os indivíduos com base em sua estrutura privatista” (HONNETH, 2015, p. 131).

Os direitos subjetivos constituem a esfera privada do indivíduo, a partir do que este pode se subtrair às obrigações comunicativas atreladas à exigência de justificar escolhas de vida e valores individuais, configurando-se, portanto, em direitos negativos, uma vez que os direitos políticos, pertencem à esfera da liberdade social (PINZANI, 2013, p. 301).

Ao depender de complementações comunicativas, a liberdade jurídica apresenta um caráter incompleto, compreendida pelo aspecto dos direitos individuais, pois, ao se recorrer a ela, sempre pode haver a tendência de subverter a rede existente de relações sociais, uma vez que, formular a própria liberdade na

forma de reivindicação de direitos significa supor que os deveres, vinculações e expectativas informas que não possuem o caráter jurídico aparecem como bloqueio da própria subjetividade (HONNEH, 2015, p. 130-131). Haverá, então, na liberdade jurídica sempre o risco de uma patologia social, qual seja a de que os sujeitos identifiquem sua liberdade tão-somente com a liberdade jurídica, ou seja, com seus direitos negativos, os quais passam a ser os elementos constitutivos do plano de vida de seus titulares, de maneira que

como um aspecto sombrio da crescente formalização legal, desde o início se considerou a circunstância segundo a qual a justicialização dos setores comunicativos da vida tem coagido, de maneira imperceptível, quase todos os afetados diretos ou indiretos a assumir uma atitude objetificante diante de acontecimentos interativos altamente individualizados: a submissão dos processos da vida real ao meio do direito produz a coerção de prescindir das experiências concretas dos participantes, de permitir que suas necessidades valham apenas à medida que se ajustam ao esquema de interesses de tipificação geral, dissociando-as dos contextos comunicativos de vida (HONNETH, 2015, p. 164).

Ao identificar sua liberdade, tão-somente, com a liberdade jurídica, a pessoa passa a se identificar como pessoa jurídica, momento em que passam agir e observar suas intenções ante o aspecto de sua utilidade jurídica, sendo que, “perde-se a capacidade de distinguir o primeiro plano estratégico e o pano de fundo da vida real na contraparte de interação, e a pessoa passa a ser vista apenas como soma de suas reivindicações jurídicas” (HONNETH, 2015, p. 165).

À vista disso, cabe referir o ensaio publicado pela jurista alemã, Ingeborg Maus, intitulado *Judiciário como superego da sociedade*, para quem no momento em que o Poder Judiciário ascende “à condição de mais alta instância moral da sociedade, passa a escapar de qualquer mecanismo de controle social – controle ao qual normalmente se deve subordinar toda instituição do Estado, em uma forma de organização política democrática” (2000, p. 187).

Em uma sociedade órfã, segundo Maus, a ideia da moralidade pública passa a ser protegida pelo Judiciário, o qual também passa a ser um terceiro neutro, o pai que assegura a contrapartida do *déficit* democrático das sociedades contemporâneas. Na apreciação de Maus, tal função da justiça é extremamente prejudicial ao princípio da soberania popular e, por conseguinte, à própria autonomia dos indivíduos, sendo a ascensão da Justiça (leia-se, judicialização) a última instância de consciência da sociedade.

Esta forma de liberdade, no entanto, denominada por Honneth de liberdade jurídica, é a forma que interessa à presente pesquisa, considerando que ela reveste a forma do direito positivo, isto é, a liberdade jurídica é uma manifestação do direito do Estado. Por conseguinte, seguindo o caminho de análise do lugar e da função do direito na filosofia honnethiana, a liberdade jurídica encerra no livro *O direito da liberdade* a maneira pela qual o direito passa a ser tratado na teoria da justiça, definitivamente consolidada nesta obra.

Também na segunda parte do livro é tratada a ideia de liberdade moral, cujo fundamento é associado ao conceito de autonomia. Na primeira parte, Honneth aborda a liberdade reflexiva, conforme anteriormente já mencionado, sendo, nesse sentido, a liberdade moral, a institucionalização da liberdade reflexiva. Na visão de Honneth, a moral é apresentada como um sistema de ação, sendo sua preocupação principal, a liberdade social, uma vez que o indivíduo somente será livre ao estabelecer relações intersubjetivas de reconhecimento.

O princípio da autonomia moral, enquanto sistema de ação, divide com a autonomia privada, esta por sua vez garantida pelo sistema jurídico do Estado moderno, a maneira de possibilitar a liberdade, porém, não de efetivá-la institucionalmente, considerando a possibilidade dos indivíduos de se retirar por trás dos deveres de ação, a fim de do ponto de vista da moral se reconectar com o mundo real (HONNETH, 2015, p. 175).

Dessa forma, a ideia de autonomia e escolhas subjetivas, que compreendem a liberdade moral, apresenta limites no momento em que o sujeito se torna insensível a contextos, vindo a agir de acordo com princípios morais pré-estabelecidos (CAMPELLO, 2014, p. 191).

4 DIREITO, EMANCIPAÇÃO E JUSTIÇA: APROXIMAÇÕES E DISTANCIAMENTOS ENTRE HABERMAS E HONNETH

Partindo da análise do primeiro e segundo capítulos, onde foi oportunizado fixar o lugar ocupado pelo direito do Estado tanto no programa filosófico de Habermas quanto de Honneth, considerando, ainda, que o ponto de partida desta reflexão são os textos do jovem Marx e, ainda no primeiro capítulo, também o exame da percepção da primeira geração da teoria crítica acerca do sistema do direito, neste terceiro e último capítulo parto para o estudo comparativo entre ambos os programas filosóficos em relação ao direito.

À vista disso, este terceiro capítulo apresenta no primeiro subtítulo a tese habermasiana do direito como integração social, isto é, a coordenação dos procedimentos que dizem respeito às interações comunicativas, traduzindo-se em um sistema capaz de mediar as interações linguísticas da política deliberativa. O segundo subtítulo aborda a perspectiva honnethiana do direito enquanto padrão de reconhecimento intersubjetivo e sua limitação, considerando que no programa de Honneth o sistema jurídico necessita de uma complementação das outras esferas de reconhecimento, somando-se a isso o fato de que a liberdade jurídica também sofre de incompletude e precisa ser complementada pela liberdade reflexiva.

O último subtítulo procura responder, a partir de tudo o que foi tratado, à pergunta de existir um progresso ou um déficit do direito entre os programas de Habermas e Honneth. Ademais, também procurei comparar como se dá o ideal emancipatório e a questão de uma teoria da justiça em ambos os programas, encaminhando, dessa forma, a pesquisa para as considerações finais.

4.1 O DIREITO COMO CATEGORIA DE INTEGRAÇÃO SOCIAL

Em retomada ao que foi exposto no primeiro capítulo, esta seção oferece uma análise acerca da proposta de Habermas no que diz respeito ao direito enquanto categoria de integração/mediação social. Ao relembrar o exposto acerca da questão emancipatória em Marx, a mesma pode ser entendida como o surgimento de uma consciência capaz de tomar a organização da prática social ante os modelos de produção. Isto é, deve-se devolver ao humano as qualidades produtivas songadas. Nesse sentido, Marx demonstra os limites da emancipação política, sendo esta uma

dupla redução, tanto quanto ao homem membro da sociedade burguesa quanto ao cidadão do Estado, pessoa moral. O direito aí é o direito do homem egoísta, do homem membro da sociedade burguesa.

Habermas mantém em sua filosofia o interesse emancipatório, entretanto, a partir de uma necessária reinterpretação tanto da relação de trabalho quanto da própria sociedade, considerando que “a recomposição orgânica do proletariado fez com que a identidade *classe trabalhadora* perdesse sua centralidade mesmo entre os trabalhadores” (MELO, 2014, p. 269). Ante esse contexto, continua Melo, passa a ser muito pouco provável que mineradores, enfermeiras, operadores de computador, servidores públicos, professores universitários, entre outras categorias, compartilhem a mesma afinidade e posição de classe, tampouco a mesma identidade, interesses e necessidades. Por isso,

apesar do potencial crítico para denunciar formas de dominação e desigualdade, o conceito de classe não poderia mais ser o referencial exclusivo para uma visão alternativa de sociedade ou para interpretação das dinâmicas de contestação e transformação do presente. O pressuposto marxista de que as instituições de uma sociedade civil moderna e as relações de classe próprias do modo capitalista de produção são uma e a mesma coisa encobre os principais aspectos da sociedade que têm de ser questionados e impede toda a compreensão do que é novo nos novos movimentos sociais (MELO, 2014, p. 272).

A este movimento Habermas o denominou como *esgotamento das energias utópicas*, posto que chegou ao fim a utopia da sociedade de trabalho abstrato, ou seja, a utopia perdeu seu ponto de contato com a realidade. “O que chegou ao fim é a utopia concreta, a qual se cristalizou no passado em torno do potencial da sociedade de trabalho” (HABERMAS, 1997b, p. 117).

Segundo observação de Melo (2014, p. 36), também reside aí o fato da história ter mostrado que a abolição da propriedade privada dos meios de produção manifestamente não resultou por si só em um governo autônomo dos trabalhadores, no entanto, o principal argumento continua sendo a perda do trabalho como ponto de referência de uma sociedade industrializada, considerando que o trabalho abstrato ao perder o contato com a realidade perde, por consequência, a própria força socializadora e estruturadora do próprio trabalho.

Há, dessa forma, uma mudança acerca da ideia de emancipação, conforme já mencionado no primeiro capítulo, porquanto Habermas imprime uma alteração dupla no conceito, uma em relação ao próprio Marx e outra referente à tradição da teoria

crítica, pois agora emancipação significará uma ampliação das esferas sociais submetidas à racionalidade comunicativa. Conforme argumenta Melo,

uma das saídas teóricas mais conscientes talvez tenha sido a oferecida por Habermas, que consistiu em traduzir para a teoria do discurso a insistência socialista na crítica às formas de dominação incontroladas, não legítimas, sem que com isso ele estivesse repetindo as velhas “melodias do socialismo ético”. (...) tratar-se-ia das *condições intersubjetivamente compartilhadas da comunicação*, em que todos participariam dos procedimentos de uma formação política da opinião e da vontade e cujos processos de uma comunicação pública pudessem presumir mais ou menos racionais (MELO, 2014, p. 297-298).

A ética discursiva constituiu o principal aspecto teórico gerado pela teoria da ação comunicativa desenvolvido por Habermas às questões próprias da filosofia prática. No entanto, Habermas consegue juntar a teoria política e a teoria do direito por meio da teoria da ação comunicativa, cujo resultado reside num triângulo de racionalidade prática configurado pela ética, pelo direito e pela política. Tem-se, assim, uma teoria do direito, que associada com a ética discursiva resulta em uma teoria normativa da democracia (ARROYO, 2003, p. 69).

Pode-se afirmar então, que Habermas pensa o direito como uma instituição de estrutura reflexiva, a qual, por sua vez está submetida a logicidade do discurso entre os sujeitos participantes. Neste ponto, há uma mudança significativa na filosofia habermasiana, uma vez que Habermas irá entender que a visão normativa da sociedade e do Estado, presentes tanto em Hegel quanto em Marx, amparada por um conceito de filosofia prática, perde força contemporaneamente muito ante questões opostas pela ética, pela política e, também, pelo direito.

Nesse aspecto, há uma mudança no conceito de razão prática notadamente marcado pela passagem de uma *ética do discurso* para uma *teoria do discurso*, onde Habermas irá conferir um lugar igual ao direito e à moral na razão prática. Em relação ao direito e à moral, Cenci observa que “como sistemas normativos que são, desenvolvem juízos e argumentos práticos sustentados pelo princípio do discurso, uma espécie de tronco comum a ambos” (CENCI, 2012, p. 124).

Em *Consciência moral e agir comunicativo*, Habermas trabalha a formulação de um princípio da universalização (U), o qual orienta o próprio discurso¹⁷ bem como a partir do qual uma norma controversa somente será considerada válida se e quando encontrar o assentimento de todos os concernidos (2003a, p. 84). Nesse sentido, o princípio da universalização (U) somente permite que sejam aceitas como válidas as normas que exprimem uma vontade universal.

Com isso, o discurso prático adotaria a forma de uma racionalidade procedimental denominada por Habermas de princípio do discurso (D): “só podem reclamar validade (*Geltung*) as normas que encontram (ou podem encontrar) o assentimento de todos os concernidos de um discurso prático” (2003a, p. 116). A condição de possibilidade da validade das normas morais é atribuída pelo princípio da universalização (U), enquanto que o princípio do discurso (D) diz respeito ao procedimento equitativo e imparcial para a própria realização de (U).

Há que se notar, entretanto, que a partir de *Facticidade e validade* Habermas apresenta uma redefinição do estatuto de (D) ante o quadro das exigências de fundamentação de normas. Agora, (D) passa a ocupar um lugar neutro em relação à moral e ao direito, explicitando o referido elemento normativo do sentido da imparcialidade de juízos práticos em geral (MELO, 2011, p. 92).

Nesse novo estatuto, (D) passa a receber uma formulação singelamente modificada, que no dizer de Habermas fica proposto na seguinte forma: “(D) São válidas as normas de ação às quais todos os possíveis atingidos poderiam dar o seu assentimento, na qualidade de participantes de discursos racionais” (2003b, p.142 – 1992, p. 138-139)¹⁸. Nessa formulação, Habermas explica os conceitos presentes da seguinte maneira:

O predicado “válidas” refere-se a normas de ação e a proposições normativamente gerais correspondentes; ele expressa um sentido não-

¹⁷ Segundo Habermas, “O princípio do discurso explica apenas o ponto de vista sob o qual é possível fundamentar imparcialmente normas de ação, uma vez que eu parto da ideia de que o próprio princípio está fundado nas condições simétricas de reconhecimento de formas de vida estruturadas comunicativamente. A introdução de um princípio do discurso já pressupõe que questões práticas em geral podem ser julgadas imparcialmente e decididas racionalmente”. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, 2003b, p. 143-144.

¹⁸ Conforme observa Moreira, “portanto, o princípio ‘D’, ao exigir o assentimento universal, impõe que a fundamentação de normas seja contemplada. Sendo o assentimento universal inarredável, pois o oposto implicaria violência ou dogmatismo, é inevitável que todo aquele que argumenta detenha o mesmo direito a um tratamento equânime”. MOREIRA, Luiz. *Direito, procedimento e racionalidade*. In: *Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia*. São Paulo: Landy Editora, 2004. p. 198.

específico de validade normativa, ainda indiferente em relação à distinção entre moralidade e legitimidade. Eu entendo por “normas de ação” expectativas de comportamento generalizadas temporal, social e objetivamente. Para mim, “atingido” é todo aquele cujos interesses serão afetados pelas prováveis consequências provocadas pela regulamentação de uma prática geral através de normas. E “discurso racional” é toda a tentativa de entendimento sobre pretensões de validade problemáticas, na medida em que ele se realiza sob condições da comunicação que permitem o movimento livre de temas e contribuições, informações e argumentos no interior de um espaço público constituído através de obrigações ilocucionárias. Indiretamente a expressão refere-se também a negociações, na medida em que estas são reguladas através de procedimentos fundamentados discursivamente (HABERMAS, 2003b, p. 142 – 1992, p. 138-139).

Há a utilização de dois conceitos por Habermas que na língua portuguesa recebem traduções indistintas no sentido da expressão *validade*, a saber, *Geltung* e *Gültigkeit*. Existe, entretanto, uma distinção entre os dois conceitos que remetem ao sentido da validade da norma como aceitabilidade racional. O termo *Gültigkeit* se referiria à validade de uma norma que transcende todos os conceitos possíveis, em uma analogia ao sentido universal de *verdade*. Porém, Habermas usa uma restrição epistemológica no momento de distinguir o sentido de uma validade meramente geral, de um lado, das condições de aceitabilidade racional, de outro (MELO, 2011, p. 94).

Tem-se, assim, que a *Gültigkeit* exige que uma norma de ação deva poder ser interpretada e criticada quanto à sua pretensão de validade pelos participantes em discursos racionais, enquanto que a validade social (*Geltung*) de uma norma pode ser aceita com boas razões, depende de que toda a validade normativa (*Gültigkeit*) seja reconstruída na forma de procedimento. Logo, não haverá *Gültigkeit* sem aceitabilidade racional, sem que haja um resgate discursivo das pretensões de validade, sendo que somente por meio de (D) se pode alcançar a *Gültigkeit* normativa, uma vez que somente ao resultar de argumentações é que a norma se forma de acordo com as regras pragmáticas de um discurso, passando, assim, a valer como justificadas (MELO, 2011, p. 95-96).

Habermas entende que o direito moderno não pode se satisfazer somente com as exigências funcionais de uma sociedade complexa, mas deve levar em conta as condições precárias de uma integração social, o que deverá ser realizado por meio do entendimento dos sujeitos que agem comunicativamente. Assim, toda norma que se queira válida deve observar que as consequências e efeitos colaterais, que resultarem para a satisfação do interesse individual de cada sujeito

do fato de ser ela universalmente seguida, possam ser aceitos por todos os atingidos (2003a, p. 86), de maneira que,

se discursos (e, como veremos, negociações, cujos procedimentos são fundamentados discursivamente) constituem o lugar no qual se pode formar uma vontade racional, a legitimidade do direito apoia-se, em última instância, num arranjo comunicativo: enquanto participantes de discursos racionais, os parceiros do direito devem poder examinar se uma norma controvertida encontra ou pode encontrar o assentimento de todos os possíveis atingidos. Por conseguinte, o almejado nexos interno entre soberania popular e direitos humanos só se estabelecerá, se o sistema dos direitos apresentar as condições exatas sob as quais as formas de comunicação – necessárias para uma legislação política autônoma – podem ser institucionalizadas juridicamente (HABERMAS, 2003b, p. 138 – 1992, p. 134).

Na obra *Facticidade e validade* Habermas irá, então, atribuir uma importância significativa ao direito, bem como à própria esfera sistêmica jurídica, sendo o direito um meio de integração social. Mais ainda, o direito é um meio de integração social ambivalente, uma vez que se liga tanto aos imperativos sistêmicos quanto à força socializadora do próprio agir comunicativo¹⁹. Conforme argumenta Repa,

o direito se liga não só à fonte de integração social que se dá por meio do entendimento, mas também a essas duas fontes de integração sistêmica que são o dinheiro e o poder. Em outros termos, ele se liga tanto ao sistema de modo geral como ao mundo da vida que se reproduz mediante a ação comunicativa. Desse modo, o direito ocupa uma “dupla posição” e assume uma “função de mediação” entre todos esses componentes centrais da sociedade, entendida em sentido amplo (REPA, 2008, p. 65).

Esta mudança em relação ao direito é significativa na teoria crítica da sociedade de Habermas, porquanto ainda se encontram traços marxistas em sua teoria, tanto em termos da alienação quanto da reificação (REPA, 2008, p. 68). No processo de desacoplamento entre *sistema* e *mundo da vida* há o fenômeno que Habermas denomina de *colonização do mundo da vida por parte dos sistemas* (talvez aqui a economia seja o sistema mais predatório), onde a razão instrumental se impõe frente à razão comunicativa, cuja tensão e posterior integração somente

¹⁹ De acordo com a própria observação de Habermas, “a figura pós-tradicional de uma moral orientada por princípios depende de uma complementação através do direito positivo”. HABERMAS, J. *Direito e democracia*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. v.1. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003. p.23. Nesse sentido, “a partir da teoria do discurso, fundada em uma racionalidade comunicativa, será formulada uma teoria do Direito, e do Estado de Direito, incorporando, contudo, os questionamentos elaborados pela filosofia social e política, de modo a ultrapassar os padrões conceituais do Direito formal burguês de cunho privado e do Estado social”. MOREIRA, Luiz. *Fundamentação do direito em Habermas*. Belo Horizonte, 2004a. p. 103.

pode ser realizada pela mediação do sistema do direito, enquanto médium regulador tanto dos influxos sociais quanto do poder e do dinheiro. Neste ponto é que os traços marxistas se encontram bastante presentes na filosofia de Habermas.

Conforme observa Melo (2014, p. 313), as críticas opostas às concepções de emancipação dirigiam para a possibilidade de uma restituição da autonomia que pudesse ser recuperada não mais com base no paradigma da produção, mas a partir de uma reconstrução das condições de uma democracia radical, as quais orientariam a própria autocompreensão política das sociedades modernas.

A proposta de Habermas de uma democracia deliberativa, frente a qual os sujeitos por meio de direitos de comunicação e de participação política passam a usufruir sua autonomia, representa uma maneira adequada de se enfrentar as questões contemporâneas em relação ao desrespeito aos direitos humanos. Na interpretação de Moreira, a proposta de Habermas é a constituição de uma comunidade jurídica autônoma, residindo aí o diferencial da *Teoria discursiva do direito*, onde

[...] o afastamento de uma esfera privilegiada de normativismo jurídico, ou seja, a negação da concepção de existência de um modelo para o ordenamento jurídico. Assim, a Teoria Discursiva do Direito não privilegia nem um direito formal (Estado liberal) tampouco um direito material (Estado social), pois não se atém a padrões dados, mas à constituição de uma liberdade comunicativa que assegura o perpetuar-se da criação do ato jurídico como processo constituinte permanente (MOREIRA, 2004a, p. 182).

A partir do momento em que Habermas remete aos cidadãos as questões referentes às formulações jurídicas, o direito passa a buscar respostas para os problemas sociais da esfera pública, legitimando-se, nesse sentido, por meio do processo da política deliberativa. Isso significa que o ordenamento jurídico é a emanção soberana do poder legiferante do povo ligada às condições formais da institucionalização da liberdade, cuja substância são os direitos humanos, normas que tenham igualdade e reconhecimento universal (MOREIRA, 2004a, p. 187).

Em relação à proposta de Habermas acerca de um ordenamento jurídico ou sistema de direito, os direitos humanos possuem relevante importância, posto que é através do seu exercício que o direito será aperfeiçoado, sendo que “[...] é através da síntese entre soberania do povo e direitos humanos que se insere universalidade material na universalidade abstrata da lei, suprasumidas como universalidade e da

igualdade, ou seja, enquanto ordenação justa da liberdade” (MOREIRA, 2004a, p. 187).

Habermas entende que os direitos fundamentais servem à participação nos processos de formação da opinião e da vontade do legislador, onde a compreensão discursiva do sistema dos direitos implica dois momentos: primeiro, a carga de legitimação da normatização jurídica das qualificações dos cidadãos desloca-se para os procedimentos da formação discursiva da opinião e da vontade, institucionalizados na forma jurídica; segundo, a juridificação da liberdade comunicativa significa tentar fazer o direito explorar categorias de legitimação indisponíveis a ele (2003, p.165; 1992, p. 162).

O modelo discursivo delinea uma concepção de democracia deliberativa que não está centrada unicamente no sistema político-administrativo, encarregado de tomar as decisões vinculantes, nem exclusivamente na sociedade. A reconstrução do conceito de esfera pública como o espaço que garante que os influxos democratizantes gerados na sociedade civil se tornem fontes de legitimação e democratização do poder político implica uma alteração significativa na compreensão de *praxis* democrática. Para Habermas, a democracia deliberativa se realiza na relação entre o Estado e a sociedade desdobrada em dupla dimensão relativa aos seus domínios públicos (esfera pública e sociedade civil) e privado (família e outras formas de vida).

A compreensão das condições de legitimidade da gênese democrática do Direito, pela ideia procedimental da democracia deliberativa, encontra-se na reciprocidade entre a soberania do povo institucionalizada juridicamente e a não-institucionalizada. No domínio público, esta reciprocidade entre o sistema político e a esfera pública constitui o fluxo de comunicação que evolui desde o plano da formação discursiva da opinião pública e da vontade, por meio de discussões racionais orientadas comunicativamente para o entendimento mútuo na coordenação das ações, passando por procedimentos que permitam assegurar a sua validade e legitimidade democráticas, até atingir o nível das decisões políticas em forma de lei, convertendo o poder comunicativo em poder administrativo, pela mediação do direito, elemento factual e normativo que configura a esfera pública.

A soberania popular se manifesta no poder comunicativo que se constitui a partir da interação entre a formação da vontade juridicamente institucionalizada e os públicos mobilizados em formas associativas, organizações e movimentos sociais,

que constituem a sociedade civil, autônoma em relação ao Estado e à economia. A soberania popular remete ao modelo de política deliberativa em que a compreensão sobre a cidadania democrática se amplia e implica na revalorização das práticas sociais na perspectiva emancipatória.

Para lidarmos com a questão das lutas por reconhecimento a partir da tese habermasiana da cooriginalidade é preciso entender primeiro que ambas as autonomias, privada e pública, pressupõem-se reciprocamente. Não há direito que se defina e se configure anteriormente à autonomia política; assim como não pode haver democracia sem os direitos à garantia de liberdade subjetiva, o *status* igual de membro do direito e a proteção jurídica individual (MELO, 2014, p. 329-330).

De acordo com Moreira, ao partir da tensão entre facticidade e validade Habermas busca adequar o direito em dois aspectos, quais sejam: a) tanto em relação à reviravolta linguística; b) quanto às exigências de legitimidade. Com isso, a mudança de lugar operada por Habermas em relação ao direito culminará em três perspectivas:

A primeira: a constituição de uma *normatividade* diversa da razão prática, na mediada em que a *razão comunicativa* se constitui como normatividade *a posteriori*. A segunda: não sendo imediata, mas apenas mediadamente normativa: a *validade* inerente ao Direito é *falível*, estando, portanto, sempre aberta à problematização e à revisão, tendo o Direito que se instituir como disciplina prescritiva e, ao mesmo tempo, falível. A terceira: a rearticulação entre Direito e Moral – há uma *simultaneidade genética* entre ambas esferas, não havendo preponderância normativa de uma sobre a outra, ao mesmo tempo em que há uma *relação de complementaridade* operada por meio do processo legislativo (MOREIRA, 2004, p. 188).

Nesse quadro, Moreira entende que o projeto que Habermas pretende superar é o da constituição de uma esfera imediatamente legislativa pela constituição de uma comunidade jurídica autônoma. Reside aqui o diferencial da *Teoria discursiva do direito*, ou seja, o afastamento de uma esfera privilegiada de normativismo jurídico, de maneira que a *Teoria discursiva do direito* não privilegia “um direito formal (Estado liberal), tampouco um direito material (Estado social), pois não se atém a padrões estabelecidos, mas à constituição de uma liberdade comunicativa que assegura o perpetuar-se da criação do ato jurídico como processo constituinte permanente” (MOREIRA, 2004, p. 188-189).

Por isso, a normatividade do direito surge da pretensão à aceitabilidade racional, estando circunscrita à democracia. O direito prescreve condutas após a

formação democrática daquilo que é considerado devido ou não devido, sendo, pois, a normatividade jurídica fruto de um consenso. A *teoria do direito*, observa Moreira, enquanto teoria vinculada ao Estado Democrático de Direito, nos termos formulados por Habermas, é prescritiva, uma vez que normatiza condutas após formulação consensual daquilo que pode ser universalizado.

A reformulação atribuída por Habermas ao papel que cabe ao direito, no interior da teoria crítica, liga-se a uma reconstrução da gênese dos direitos subjetivos (fundamentais), bem como enquanto forma de socialização. O direito será o sistema responsável agora pela implementação de uma integração social, que se caracteriza “pelo engate das diversas perspectivas de ação de modo que tais perspectivas possam ser resumidas em ações comuns” (MOREIRA, 2004a, p. 110). Nas palavras do próprio Habermas:

Toda integração social não violenta pode ser entendida como a solução do seguinte problema: como é possível coordenar entre si os planos de ação de vários atores, de tal modo que as ações de um partido possam ser “engatadas” nas de outro? Tal engate contínuo reduz o jogo das possibilidades de escolha, duplamente contingentes, a uma medida que possibilita o entrelaçamento menos conflituoso possível de intenções e ações, portanto o surgimento de padrões de comportamento e da ordem social em geral. (...) a própria linguagem passa a ser explorada como fonte primária da integração social. E nisso consiste o “agir comunicativo” (HABERMAS, 2003, p. 36).

Na ideia de integração social todas as perspectivas de comportamentos são dirigidas para um fim comum, permitindo a realização de uma respectiva ação ou de uma adesão a essa ação. Isso é possível por meio do uso da linguagem não só como portadora de um sentido instrumental (semântico), mas como fonte de integração social, a partir do uso dos atos ilocucionários das ações de fala. Ao direito cabe a coordenação dos procedimentos referentes às interações comunicativas, enquanto sistema encarregado pela mediação das interações linguísticas.

Conforme Moreira (2004a, p. 111-117), o agir comunicativo é a disponibilidade que existe entre falantes e ouvintes a estabelecer um entendimento a partir do consenso sobre algo no mundo. As ações humanas se situam num mundo da vida compartilhado intersubjetivamente. A forma de elaborar de modo legítimo uma integração social é por meio do agir comunicativo, quando, por meio deste todo o entendimento se dará por meio de uma linguagem intersubjetivamente compartilhada que acopla critérios públicos de racionalidade.

4.2 O DIREITO COMO PADRÃO DE RECONHECIMENTO INTERSUBJETIVO E SUA LIMITAÇÃO

Posteriormente a publicação de *Luta por reconhecimento* de 1992, Honneth traz ao público, juntamente com Nancy Fraser, o livro que envolve o debate travado por ambos em torno da teoria do reconhecimento, intitulado *Redistribuição ou reconhecimento?*, publicado originariamente no ano 2003 na Alemanha, com uma edição em língua espanhola de 2006, sendo esta adota aqui. Esse texto se encontra, então, de forma cronológica entre *Luta por reconhecimento* de 1992 e *O direito da liberdade* de 2011. Em que pese o debate específico desenvolvido entre Fraser e Honneth não seja objeto de análise da presente pesquisa, interesse aqui o posicionamento adotado por Honneth nesta obra de 2003 em relação ao direito, porquanto pode ser tratado como um texto intermediário no que diz respeito a sua reflexão sobre o direito.

Na teoria do reconhecimento social de Honneth, de forma específica em *Luta por reconhecimento*, o direito aparece como um padrão de reconhecimento, ao lado do amor e da estima social, conforme já exposto ao longo do segundo capítulo. No entanto, neste texto intermediário do ano de 2003, em resposta às observações e críticas levantadas por Fraser, Honneth demonstra uma mudança de rumo em relação ao direito, quando este aparece enquanto sistema com potencial de sustentação às outras esferas (amor e estima social), dentro de um conceito de *progresso moral*.

Fraser (2006, p. 14) tem sustentado que as questões por justiça distributiva não desapareceram. Contrariamente, as questões econômicas aumentam, em meio as forças neoliberais que promovem uma globalização empresarial que debilitam as estruturas dos governos que tentavam certa distribuição dentro de seus países. Para Fraser a distribuição não pode subsumir-se ao reconhecimento, propondo uma perspectiva teórica dualista a qual considera as duas dimensões fundamentais e irreduzíveis da justiça, sendo a luta pela distribuição de um lado e a luta pelo reconhecimento de outro. Fraser defende em sua teoria que a justiça requer tanto redistribuição quanto reconhecimento, ao passo que nenhuma das esferas (redistribuição e reconhecimento) são suficientes para as respostas sociais contemporâneas.

Não existe, para Fraser (2006), um vínculo intrínseco entre luta por reconhecimento e emancipação; entre reconhecimento recíproco e experiência desrespeito; entre injustiça e autorrealização. Contrapondo-se ao monismo de Honneth, que supostamente silencia frente às flagrantes injustiças distributivas, Fraser postula a complementariedade entre reconhecimento e redistribuição como condição para a autorrealização.

Ao longo do século XX a forma paradigmática de conflito político é a luta pelo reconhecimento. Demandas por reconhecimentos das diferenças nutrem a luta de grupos sob bandeiras da nacionalidade, etnicidade, raça, gênero e sexualidade. O contexto requer uma teoria crítica do reconhecimento, isto é, uma teoria que identifique e defenda versões de política cultural da diferença a qual possa ser combinada com a política social da desigualdade (FRASER, 1995, p. 69).

Entretanto, Fraser argumenta o fato de que o marxismo já não é uma força a ter em conta, porquanto fora superado pelos paradigmas culturalistas, tanto na política quanto na universidade. Ante tal quadro, aduz ser menos provável que a teoria crítica sucumba ao economicismo ortodoxo ou a amnésia neoliberal que reprime a crítica da economia política (2003, p. 159).

Em concordância com Fraser e com Habermas, Honneth também vê um limite na teoria marxista, referindo que o erro fatal cometido pelo marxismo desde seu início até o passado recente, tanto em Marx quanto em seus sucessores, foi uma tendência histórico-filosófica a ver somente o proletariado como a quintessência de todo o descontentamento social, o que precisa ser evitado enquanto definição dogmática (2006, p. 100).

No que diz respeito às críticas de Fraser em relação a sua teoria do reconhecimento social, Honneth, em resposta, trabalha uma ideia de integração social ao lado de uma integração sistêmica, em que as transformações da economia, do direito e da cultura, são transformações estruturais do presente. Enquanto que a tese principal de Fraser é a de que a justa distribuição dos recursos materiais segue merecendo prioridade, a tese de Honneth segue no intento de renovar as reivindicações globais da teoria crítica nas condições presentes orientada por meio do marco categorial de uma teoria suficientemente diferenciada do reconhecimento, considerando-se que estabelece um vínculo entre as causas sociais dos sentimentos generalizados de injustiça e os objetivos dos movimentos emancipadores (2006, p. 91).

Para Honneth, o reconhecimento jurídico dos indivíduos, isto é, seu *status* reconhecido como membro da sociedade, sofreu uma reorganização normativa com o capitalismo da modernidade, ante o desenvolvimento social e moral da sociedade capitalista burguesa, resultando daí que se pode falar, então, em três esferas de reconhecimento distintas nas relações sociais. Daí, Honneth falar em relações íntimas, onde o amor está marcado por práticas de afeto e preocupação mútua; relações jurídicas, que se desenvolve segundo o modelo de igualdade de direitos (e também obrigações); e, por último, as relações sociais flexíveis, dominadas pelo princípio do êxito, havendo uma competição por um status profissional. Essas três esferas de reconhecimento formam um modelo de interação fundamental do ponto de vista normativo, onde o direito aparece com potencial de dar sustentação às demais esferas (2006, p. 113).

Nesse sentido, a partir da modernidade, a ordem hierárquica da estima social sofre uma mudança estrutural, momento em que a compreensão da ordem social de valores deixa de dar-se mediante um sistema de relação social objetivo, perdendo assim, o fundamento metafísico de sua validade. Tem-se a partir daí, então, que uma parte considerável do que os princípios da honra asseguravam até então ao indivíduo em termos de estima social migra para a relação jurídica reformada, onde alcança validade universal como o conceito de dignidade humana (HONNETH, 2003, p. 204).

Frente a tal mudança, pontuada por Honneth tanto em *Luta por reconhecimento* quanto em *Redistribuição ou reconhecimento*, a relação jurídica não tem capacidade de absorver todas as dimensões da estima social, considerando que esta só pode se aplicar às propriedades e capacidades nas quais os membros da sociedade se distinguem uns dos outros, ou seja, uma pessoa somente se sente *valiosa* quando se sabe reconhecida em realizações que ela não partilha com todos os demais. Sobre esse aspecto,

(...) Em termos da nova forma que a estima social assume como padrão de reconhecimento, tem-se, pois, um duplo processo em relação ao conceito de honra: a sua universalização até tornar-se dignidade e a sua privatização até tornar-se integridade subjetivamente reconhecida. A estima social é dissociada, então, de privilégios políticos e deixa de incluir a caracterização de qualidades morais da personalidade (CENCI, 2013, p. 317).

Honneth argumenta no sentido de que Fraser não quer conceder aos direitos subjetivos, os quais configuram o núcleo dos modernos sistemas jurídicos igualitários, uma significação independente em seu programa teórico. Em troca, os direitos sancionados pelo Estado somente terão a função puramente instrumental de outorgar aos direitos ao reconhecimento cultural ou a redistribuição econômica determinada capacidade de obrigar uma vez ocorridos os fatos. Entretanto, na visão de Honneth, esse instrumentalismo parece não convincente, pois esquece que os direitos regem as relações entre os atores em sentidos fundamentais e, nesse sentido, sua significação para a interação social não é somente funcional. Em troca,

os direitos subjetivos, que garantimos mutuamente em virtude da legitimidade do Estado de direito, refletem o que nossas reivindicações exigem da garantia do Estado para proteger a autonomia de cada indivíduo. Essa natureza interativa dos direitos também nos permite explicar por que eles devem ser entendidos como fontes independentes e originais de reconhecimento social nas sociedades modernas: se os direitos subjetivos expressam como nos vemos como membros de uma comunidade jurídica democrática com direito à autonomia, sua concessão ou recusa deve desempenhar um papel decisivo nos sentimentos subjetivos sobre o status de alguém na sociedade (HONNETH, 2006, p. 187).

Essa especificação acerca do conteúdo de reconhecimento do direito moderno, de acordo com Honneth, faz-se necessária para esclarecer que, na expansão contemporânea do capitalismo, inclusive os processos econômicos não precisam de mediação normativa. Contrariamente a esta perspectiva do capitalismo contemporâneo, Honneth defende a necessidade, neste texto de réplica a Fraser, da sociedade se guiar por um *monismo* moral e não cultural, considerando-se que a partir do momento em que se mantém a ideia de uma teoria social de conteúdo normativo, deve-se buscar descobrir sempre quais são os princípios de integração normativa nas esferas institucionalizadas da sociedade as quais abram perspectivas de melhoras desejadas.

Honneth admite estar de acordo com Fraser quanto ao fato de que o objetivo da justiça social dever ser entendido como a criação de relações sociais nas quais se incluam sujeitos como membros plenos, de maneira que possam manter e praticar publicamente seus estilos de vida sem vergonha, nem humilhação. Nisso, Honneth aceita que a questão do reconhecimento é igual a ideia da paridade participativa, em que o desenvolvimento e a realização da autonomia individual somente são possíveis no momento em que todos os indivíduos reúnem as

precondições sociais para realizar objetivos vitais sem quaisquer desvantagens injustificáveis e com a maior liberdade possível (2006, p. 192).

Como se pode notar, a partir do debate desenvolvido entre Fraser e Honneth, delinea-se uma retomada por parte de Honneth do desenvolvimento teórico já existente em seus trabalhos anteriores e, principalmente, alguns argumentos trabalhados claramente a partir de *Luta por reconhecimento*, sobretudo no que diz respeito às esferas de reconhecimento (o amor, o direito e a estima social). No texto *Redistribuição ou reconhecimento*, Honneth atribui maior ênfase à esfera do reconhecimento jurídico, como visto, entendendo a essa esfera como sendo capaz de dar sustentabilidade às demais. Entretanto, encerrado de maneira formal o debate com Fraser, Honneth, em torno de oito anos depois, publica *O direito da liberdade* de 2011, onde a liberdade jurídica aparece em relação à autoridade do direito (HONNETH, 2015, p. 633).

A liberdade concebida juridicamente é uma espécie do gênero liberdade negativa. Em *O direito da liberdade*, a liberdade negativa tem a filosofia política de Hobbes como modelo, isto é, a ausência de impedimentos externos, como disposto no início do capítulo XIV do *Leviatã*: “Por *liberdade* entende-se, (...) a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não pode obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o que seu julgamento e razão lhe ditarem” (HOBBS, 1979, p. 78).

Nesse sentido, conforme observa Dutra, deriva-se daí um conceito de justiça, um ordenamento jurídico, medido de forma estratégica no seu estatuto e, também, limitado em sua extensão. “Limitado, já que Honneth acusa a tal concepção de não tornar os indivíduos autores e renovadores do ordenamento, o que demandaria um interesse na cooperação, a exigir outra figura na liberdade” (DUTRA, 2017, p. 133). Esta observação, já citada no segundo capítulo pelas palavras do próprio Honneth, leva-nos a entender que

(...) Portanto, a permanecer negativa, essa liberdade sempre deter-se-ia em frente da autodeterminação individual, já que sempre deter-se-ia ao âmbito externo. No rumo da busca de fins realmente próprios, a liberdade teria, indica ele, que se direcionar para a autodeterminação reflexiva e social (DUTRA, 2017, p. 133).

Honneth define como valor ético capaz de caracterizar o ordenamento institucional da sociedade de forma duradoura “(...) a liberdade no sentido da

autonomia do indivíduo” (2015, p. 34). Aqui reside a ideia de liberdade social, a partir de um entendimento de que a liberdade negativa (jurídica) fracassa ao não conseguir verificar o conteúdo das escolhas seriam, de fato, livres sob o ponto de vista interior, somando-se ao fato de que a liberdade reflexiva também é deficiente por induzir no pensamento a ideia de que o externo é marcado por alguma forma de heteronomia, momento em que, este externo se contrapõe, então. Daí segue a definição de liberdade social:

(...) em última instância, o sujeito só é “livre” quando, no contexto de práticas institucionais, ele encontra uma contrapartida com a qual se conecta por uma relação de reconhecimento recíproco, porque nos fins dessa contrapartida ele pode vislumbrar uma condição para realizar seus próprios fins. Desse modo, na forma do “ser em si mesmo no outro” sempre se pensa 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. E somente essa forma de reconhecimento é a que possibilita ao indivíduo implementar e realizar seus fins obtidos reflexivamente (HONNETH, 2015, p. 87).

Ante tal relação, a objeção ao segundo modelo complementa a objeção ao primeiro, sendo que a deficiência do primeiro modelo é a de não chegar à interioridade de maneira suficiente, enquanto que a do segundo modelo é a de não chegar à exterioridade suficientemente. Portanto, a liberdade reflexiva dará o tom do entendimento da liberdade social, uma vez que será o elemento reflexivo que fará a verificação se, de fato, ocorreu ou não um ato de autonomia em relação aos próprios fins ou um ato de autenticidade em relação aos próprios desejos (DUTRA, 2017, p. 138).

Há, assim, um *déficit* na liberdade do direito, a qual deverá ser complementada pela liberdade reflexiva, a fim de que a partir dessa complementação seja possível se chegar à liberdade social, pois se o sujeito só é concebido como “livre” quando seus objetivos são satisfeitos ou realizados pela própria realidade, a relação entre processos legitimadores e justiça social se inverte, diz Honneth (2015, p. 210), pois o sujeito somente pode ser pensado como integrado a estruturas sociais que garantem a sua liberdade antes mesmo de poder se posicionar enquanto um ser livre em processos que transcendam a legitimidade do ordenamento social.

Logo, será, tão-somente, nesta dependência preliminar de tais instituições éticas que os procedimentos democráticos e consensuais poderão ter lugar, sendo

este o lugar da liberdade jurídica. Com isso, “a justiça não teria a sua medida primeva na extensão das liberdades negativa e positiva, mas na garantia a todos de participar em instituições de reconhecimento” (DUTRA, 2017, p. 140). Aqui reside um limite claro do direito na teoria de Honneth, tanto na condição proposta de esfera do reconhecimento, ao lado do amor e da estima social (*Luta por reconhecimento*), quanto na condição de liberdade jurídica ou liberdade do direito (*O direito da liberdade*), pois ao considerar que a terceira forma de liberdade, a liberdade social, somente ocorrerá ante o apelo a um sujeito cooperante, encontra-se uma barreira na construção de instituições mediadoras onde a liberdade social encontraria eco num espaço de participação mediado pelo agir comunicativo.

Nesse particular, Honneth tem dificuldades em superar a abstração da teoria ante a realidade social mesma. Nota-se, o exemplo dado quanto ao mercado, o qual, de acordo com Honneth passa por duas possibilidades: a) a institucionalização da garantia jurídica por meio dos direitos subjetivos, da igualdade de oportunidades; e, b) a institucionalização de mecanismos discursivos a fim de influir nos interesses de empresas ou corporações (2015, p. 436). Logo, em relação aos direitos subjetivos, Honneth acaba por observar que:

Aqui se evidencia mais uma vez o que vimos quando ao efeito dessocializante dos direitos subjetivos: ao garantir a proteção legal de sua esfera privada ao indivíduo, dando-lhe a possibilidade de se defender de expectativas e cargas inadmissíveis, ao mesmo tempo “o alheiam” de seu ambiente comunicativo e, seguindo essa tendência, deixaram-no na condição de um sujeito jurídico “monológico”, girando em torno de si mesmo. Como várias fontes do demonstraram, efeitos semelhantes tiveram as medidas de proteção e prestações sociais. Valendo-se delas, no fim do século XIX, os órgãos do Estado dispuseram a resolução da “questão social” e, assim, contiveram o risco de uma recorrente pauperização das massas trabalhadoras; uma vez que todas essas medidas tardias logo foram concedidas como direitos subjetivos, em caso de conflitos e disputas implicavam um retorno às orientações de ação puramente individuais (HONNETH, 2015, p. 439-440).

Para Honneth, os impulsos de auto-organização do século XIX se paralisaram e, a partir dos anos 90 do século XX, acaba constatando como um retrocesso. O diagnóstico é extremamente pessimista, pois as pessoas colonizadas pelo mercado quanto a sua personalidade, não apresentam, sequer, reações coletivas ou mesmo indignação. Ocorreu até mesmo uma privatização das reações humanas rumo ao individualismo, cujo desconforto moral é articulado privadamente, a partir de formas não verbais, como o suicídio, por exemplo (DUTRA, 2017, p. 148).

Por isso, e não sem razão até certo ponto, Honneth tem um diagnóstico ruim acerca da liberdade jurídica, uma vez que os objetivos que poderiam ser buscados pelas possibilidades da liberdade do direito seriam, então, indeterminados, de maneira que tal especificação depende de comunicação, entretanto, ela acaba por ameaçar a exclusão do indivíduo da comunicação devido a sua estrutura privada (DUTRA, 2017, p. 148-149). Nas palavras de Honneth:

(...) A soma dos direitos subjetivos, tal como está formulada hoje – início do século XXI –, permite que se compreenda o sujeito individual em sua coesão interna como resultado de um esforço para criar uma esfera protegida de intromissões externas, tanto estatais como não estatais, no seio da qual ele pode reconhecer e comprovar sua própria ideia do bem, aliviado de imposições comunicativas; por isso, por trás da liberdade negativa se oculta o direito do indivíduo moderno a uma exploração puramente privada de sua própria vontade. Esse modo de liberdade se depara com um limite, uma vez que, para determinar com precisão suas próprias metas sempre, é necessária uma forma de interação social para qual não é a liberdade jurídica que oferece as oportunidades; (HONNETH, 2015, p. 131).

Honneth desenvolve uma concepção imanente de justiça, ainda em *Sufrimento de indeterminação*, a partir da reconstrução das “esferas sociais de valor da modernidade que se caracterizam pela ideia de uma combinação determinada de reconhecimento recíproco e autorrealização individual” (HONNETH, 2007, p. 136). Nesse aspecto, “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 (...)” (2007, p. 78). Isso significa, em suma, que uma sociedade que pretender ser justa não pode prescindir de garantir igualdade de acesso à participação nos diversos âmbitos da vida social. Com isso, Honneth busca demonstrar um demonstrar um nexos prático entre justiça e autorrealização.

De se notar, assim, que tanto a liberdade jurídica quanto a liberdade moral são incompletas e ambas precisam complementações pela liberdade social. No entanto, a liberdade jurídica e a liberdade moral são de difícil institucionalização ou juridicização. Desse modo, a proposta de Habermas no que diz respeito a uma racionalidade comunicativa nos moldes da liberdade jurídica pode ser considerada mais coerente, até mesmo com o diagnóstico de Honneth (DUTRA, 2007, p. 150).

Nas palavras de Honneth, partir de uma liberdade jurídica (negativa) não se permite aos cidadãos do Estado serem apreendidos como autores e renovadores de seus próprios princípios jurídicos, o que para tanto, seria necessário na própria

aspiração à liberdade pelo indivíduo se justificasse um ponto de vista adicional e de grau elevado que pudesse atribuir ao indivíduo um interesse na cooperação com todos os demais (2015, p. 55-56).

Por um lado, as garantias jurídicas de liberdade comunicativa e de participação, as quais podem ser expressas no âmbito da liberdade jurídica, sejam fundamentais, por outro lado, elas por si só não asseguram a expressão de uma esfera pública engajada. Junto a elas se deve acrescentar, de acordo com Honneth, a disposição dos cidadãos em participar dos debates e manifestações públicas, bem como um sentimento de solidariedade cívica. Entretanto, as dificuldades de realização de tais premissas demonstram os limites de uma teoria normativa (CAMPELLO, 2014, p. 196-197).

A questão de fundo é o fato que existe um *déficit* na eticidade democrática, uma vez que nem a liberdade moral e, tampouco, a liberdade jurídica conseguem garantir a deliberação pública, momento em que a liberdade jurídica é chamada para socorrer a eticidade democrática: “Como pode uma esfera que foi definida como caprichosa [eingenwillige], como objetivos idiossincráticos e arbitrários [engenwilliger], ser, agora, chamada para resolver os problemas da eticidade democrática?” (DUTRA, 2017, p. 153). Parece estranho, na observação de Dutra que a liberdade jurídica que se desvincula do social, no diagnóstico de Honneth, seja chamada para complementar a liberdade social, no que a solução de Habermas em *Facticidade e validade* se mostra melhora adequada em relação ao direito.

O fato de a liberdade jurídica estar conexas a um sistema de direitos subjetivos, os quais criam um espaço de proteção do indivíduo, permitindo-lhe que desenvolva seu plano de vida de forma autônoma e sem quaisquer cooperações sociais, faz da liberdade jurídica um risco aos próprios indivíduos, conforme já mencionado no segundo capítulo desta pesquisa, pois, esses direitos podem se tornar os únicos elementos constitutivos do plano de vida desses indivíduos. Essa é a leitura ruim que Honneth faz, por um lado da liberdade jurídica, quando por outro ângulo, ele a vê como a forma de liberdade capaz de complementar a liberdade social, cujo sentido segue a crítica de Dutra.

Em *O direito da liberdade*, Honneth explica que oferece uma teoria da justiça que busque superar as teorias da justiça de orientação liberal, partindo do vínculo entre teoria da justiça e diagnóstico crítico das patologias sociais presentes na eticidade democrática, onde o conceito por ele explicitado de liberdade jurídica ou

negativa não consegue apontar soluções para orientações normativas que sejam eticamente justificáveis e, ao mesmo tempo, compatíveis com o pluralismo de valores e formas de vida.

Assim, após verificar as três formas ou conceitos de liberdade explicitados por Honneth, pode-se apontar para o fato de que a justiça aparece em *O direito da liberdade* como uma ideia de justiça relacional, de maneira que ela apenas poderá ser aferida nas relações entre os indivíduos, em complementação à liberdade social, perfazendo, nesse sentido, “uma teoria da justiça orientada para a proteção dos contextos de reconhecimento recíproco ameaçados, assegurando assim a realização da liberdade em toda sua extensão” (WERLE; MELO, 2013, p. 320).

Na interpretação de Werle e Melo (2013, p. 320), a teoria do reconhecimento é entendida como um liberalismo hegeliano, uma vez que Honneth pode desenvolver uma teoria da justiça capaz de especificar as condições intersubjetivas de autorrealização individual, vinculada não a modelos abstratos, mas sim a uma reconstrução das condições práticas de reconhecimento estruturadas eticamente.

Em artigo científico publicado no ano de 2011 e intitulado *Autonomia, vulnerabilidade e reconhecimento*, em coautoria com o filósofo holandês Joel Anderson, frisando que se trata do mesmo da publicação de *O direito da liberdade*, Honneth ao abordar a linguagem dos direitos identifica no direito positivo uma linguagem individualista, esclarecendo que para a cultura liberal contemporânea, ser um portador de direitos quase se tornou sinônimo de ter o autorrespeito de uma pessoa plena.

Para Honneth, pode-se inicialmente entender que uma abordagem baseada em direitos pode parecer perfeitamente apropriada para garantir uma ideia de compromisso com a justiça social, o que, para tanto, exige que a sociedade proteja seus indivíduos contra vulnerabilidades que ataquem a autonomia. Nesse particular, os direitos tenderam a atribuir maior ênfase às condições para o autorrespeito, por meio de direitos à participação plena, excluindo a autoconfiança e a autoestima. Isso foi o que se buscou por meio das políticas de identidade, por meio das quais grupos buscaram exigir um direito a serem reconhecidos, como indivíduos, frente às necessidades culturais, em clara crítica às teorias comunitaristas, de vinculação aristotélico-hegeliana. Todavia, a autoconfiança e a autoestima não podem ficar acomodadas no interior da linguagem de direitos, uma vez que tratar o

reconhecimento por meio da linguagem do direito se tornou insuficiente, conforme já abordado na segunda seção do segundo capítulo desta pesquisa (2011, p. 99).

De fato, Honneth vê um limite na linguagem do direito ou na própria ideia de liberdade jurídica, que ele mesmo refaz a leitura a partir da *Filosofia do direito* de Hegel, sobretudo pelo fato de que o modo pelo qual Hegel pensou em assegurar os direitos resultou em uma maneira de garantir a autonomia pessoal, em termos de ganhos em liberdade e poder, pois a partir de agora os indivíduos passaram a poder fazer coisas que não podiam fazer antes. Logo, tais ganhos são significativos no nível individual, sendo experienciados subjetivamente, no entanto, eles permanecem como o produto de relações sociais enquanto uma característica decisiva:

indivíduos reconhecem, admitem e aceitam mutuamente uns aos outros como parceiros. É nesse sentido que a linguagem tradicional de direitos é problematicamente individualista, na medida em que conceitualiza relações que asseguram direitos como uma questão de poderes específicos que podem ser distribuídos entre indivíduos como se fosse propriedades individuais (ANDERSON; HONNETH, 2011, p. 100).

Também neste texto de 2011, *Autonomia, vulnerabilidade e reconhecimento*, Honneth desfere críticas à teoria da justiça procedimental de Rawls, enquanto que em artigo do ano de 2009, *A textura da justiça*, as críticas são em relação ao procedimentalismo de Habermas, sendo este último já analisado na terceira seção do segundo capítulo desta investigação.

Para fins de uma consideração da teoria do reconhecimento em relação às teorias da justiça de orientação liberal e comunitária, entende-se que a sociedade justa deve tratar as vulnerabilidades dos indivíduos em relação ao desenvolvimento e manutenção de sua autonomia nas próprias relações de reconhecimento recíproco. Nesse aspecto, uma teoria crítica da justiça deve ser capaz de identificar socialmente tais vulnerabilidades, considerando que a vida autônoma das pessoas pode ser ameaçada ou até mesmo atingida por danos materiais e simbólicos às relações sociais que sustentam a autonomia (MELO; WERLE, 2013, p. 326).

4.3 PROGRESSO OU DÉFICIT DA TEORIA CRÍTICA EM RELAÇÃO AO DIREITO?

A fim de estabelecer um paralelo entre a reconstrução racional de Habermas e a reconstrução normativa de Honneth, esta última seção se propõe fazer uma

análise em relação ao lugar e a função do direito entre um e outro programa da teoria crítica.

Nesta análise final é importante destacar a ideia dos modelos de teoria crítica, uma vez que na observação de Nobre (2013, p. 17), a teoria crítica não tem por objetivo oferecer uma explicação mais adequada acerca do funcionamento do capitalismo, mas pretende sim, entender o tempo presente com vistas a superação da sua lógica de dominação. Nesse particular, Marx não chegou a apresentar uma teoria econômica, mas uma crítica às teorias existentes.

O que torna possível a teoria crítica é seu aspecto emancipatório, sendo essa a perspectiva que abre o caminho para a compreensão das relações sociais, distinguindo a teoria crítica a partir do seu ancoramento na realidade social, produzindo, assim, diagnósticos do tempo. Uma característica marcante da teoria crítica reside em sua permanente renovação, bem como em sua permanente capacidade de analisar o momento histórico presente (NOBRE, 2013, p. 17-18).

Nesse quadro, a ideia de “modelo crítico” busca demonstrar que não há teses determinadas, com conteúdos fixos, como se alguém tivesse de aderir a ela caso quisesse fazer parte do campo crítico. Contrariamente, a teoria crítica tem como marca importante sua proposta de trabalho interdisciplinar, sempre demarcado pelos princípios norteadores em relação às potencialidades emancipatórias (NOBRE, 2013, p. 19).

De acordo com a observação de Deranty em sua obra *Teoria social e crítica*, ao analisar o Marx de Honneth, alude que “a intuição central que inspira toda a obra de Habermas em suas diferentes fases, também representa a premissa mais fundamental do pensamento de Honnet” (2009, p. 15).

A partir dessas definições é que se pode, então, falar de um *paradigma reconstutivo* no interior da teoria crítica, de forma que, sua característica mais acentuada reside no vínculo entre reconstrução e emancipação, onde

(...) O conjunto do empreendimento de Honneth é baseado na metodologia da reconstrução, ainda que dê forte ênfase a motivos hegelianos — comparado com Habermas, cujo “interlocutor filosófico” sempre foi Kant. Seja na forma de uma “reconstrução normativa” (Honneth), seja na de uma “reconstrução racional” (Habermas), a reconstrução se tornou o método da Teoria Crítica desde a “virada reconstitutiva”. Como já foi dito, a reconstrução também transformou as articulações entre filosofia e ciência, entre teoria e pesquisa, entre fundação normativa e investigação científica, quando comparadas com o modelo dialético do primeiro Horkheimer (VOIROL, 2012, p. 95).

Em relação a Habermas, de maneira específica a *Facticidade e validade*, pode-se afirmar que há uma reconstrução interna e uma reconstrução externa, em uma concepção alargada de esfera jurídica enquanto *locus* da manifestação dos conflitos entre imperativos sistêmicos e os potenciais comunicativos (MELO; SILVA, 2012, p. 140). Na leitura de Silva e Melo, a chamada reconstrução interna se dá a partir das categorias de direitos subjetivos e aos princípios normativos do Estado democrático de direito, os quais são reavaliados frente às mudanças histórico-sociais, enquanto a ideia de reconstrução externa se dá no sentido de recompor a tensão entre as expectativas normativas de legitimação e a facticidade de sua forma impositiva.

Nesse aspecto, Habermas não só destina ao direito do Estado um lugar, como atribui a ele uma função, na via de uma teoria discursiva do direito, pois

(...) Na dimensão interna, um bom exemplo desse trabalho pode ser encontrado na reconstrução dos direitos fundamentais, que são reelaborados como categorias indeterminadas, carentes de uma interpretação histórica a ser constituída em processos democráticos concretos. Na dimensão externa, essa procedimentalização pode ser encontrada na reelaboração das categorias de esfera pública e privada, as quais passam a ser caracterizadas como esferas comunicativas fluidas e interconectadas, cuja diferenciação se cumpre mediante suas formas de exercício e não segundo temas e relações sociais fixas (MELO; SILVA, 2012, p. 143).

Em *Facticidade e validade*, a teoria crítica da sociedade passa a assumir o caráter de uma teoria reconstrutiva da sociedade, quando, em relação ao direito, Habermas esclarece que “ao desenvolver este ponto, eu tento elaborar um princípio reconstrutivo capaz de assumir duas perspectivas diferentes: a da teoria sociológica do direito e a da teoria filosófica da justiça” (2003a, p. 24 – 1992, p. 21-22).

Segundo esclarecimento de Nobre (2012, p. 18) reconstruir é o modo específico por meio do qual se pode ancorar na realidade de sociedades capitalistas contemporâneas os potenciais emancipatórios, os quais demonstrariam a possibilidade real do conteúdo normativo próprio dos critérios que orientam a crítica da sociedade e das teorias sociais tradicionais. Com efeito, colocar no centro da teoria crítica a reconstrução de estruturas normativas profundas acaba por deslocar o eixo de análise da lógica do desenvolvimento das forças produtivas e também da técnica para a explicitação da normatividade própria à orientação para a emancipação que caracteriza de maneira ampla o campo crítico.

Nesse aspecto, considerando a transição operada por Habermas da teoria da ação comunicativa para a ética do discurso e, ainda, para uma teoria do discurso, chegando a teoria discursiva do direito, em *Facticidade e validade* não se trata mais de reconstruir as estruturas do agir e do entendimento, mas sim, de encontrar nas instituições formais existentes e em funcionamento, os indícios de que tanto o direito quanto o Estado democrático de direito somente podem ser reconstruídos de maneira parcial. Frente à mudança teórica no interior da filosofia habermasiana, a tradição crítica

(...) trouxe com ela uma compreensão radicalmente nova do ancoramento real da emancipação na forma de dominação vigente. Já não se trata de uma emancipação tornada possível por uma tendência interna autodestrutiva do capitalismo. A partir do novo diagnóstico de tempo, trata-se de uma emancipação tornada possível por estruturas normativas da modernidade que libertaram potenciais de produção de formas de vida emancipadas que são efetivamente realizadas apenas parcialmente a cada vez (NOBRE, 2012, p. 19).

O caráter procedimental reconstutivo presente em *Facticidade e validade* mantém unidade em torno da ideia do direito como transformador, uma vez que se trata da reconstrução da história da teoria dos direitos subjetivos, bem como do poder administrativo e da política deliberativa, pois se trata aqui da reconstrução da racionalidade da mudança da base comunicativa da sociedade em sua superestrutura jurídico-estatal. Há que se considerar, ainda, que:

Segundo Habermas, o direito atual é exercido com base em imagens muito concretas de como deva ser a sociedade. Para ele, os dois grandes paradigmas desse direito concretista são o modelo social e o modelo liberal do direito. Esses modelos por demais concretistas de organização social não só não encontram mais respaldo no funcionamento efetivo das sociedades como não se coadunam com o processo cada vez mais intenso de pluralização das formas de vida, processo iniciado com a passagem para a modernidade e que tende a se aprofundar. Da mesma forma, também o processo judicial não pode ser estruturado de antemão por paradigmas jurídicos lastreados em modelos determinados de sociedade. Com o aprofundamento da modernidade e os crescentes conflitos entre eticidades diversas, é preciso garantir que o direito e a política, que as instituições democráticas não restrinjam as possibilidades de discussão ao favorecer determinadas formas de vida em detrimento de outras (NOBRE, 2008b, p. 34-35).

Na perspectiva de uma história da teoria crítica reconstituída em função de suas compreensões sobre uma sociedade ou formas de vidas emancipadas, a concepção de emancipação de Habermas se localiza em uma longa trajetória de

crítica ao trabalho enquanto conceito que se cifra ao processo da emancipação, tal como seria o caso em Marx, considerando as diferenças de concepções e valorizações do trabalho nesta comparação (REPA, 2021, p. 26).

Em Marx a ideia de socialismo estava fundida concretamente com a ideia de emancipação, enquanto que, para Habermas, o socialismo não deve mais designar uma forma concreta de vida emancipada, determinada por modos específicos de organizar a produção material e distribuir a riqueza. Será na linguagem, na ação orientada ao entendimento linguístico e por meio dos procedimentos discursivos que se nutrem das condições da racionalidade comunicativa, que Habermas situa o sentido da emancipação, sendo que: “Emancipação, significa, então, comunicação livre de coerções externas e internas aos participantes, tanto no plano interpessoal como no intrapsíquico” (REPA, 2021, p. 27-28).

A partir do conceito reformulado de emancipação, cujo sentido está na capacidade efetiva de discussões isentas de coerções ao se impor na realidade factual em meio a sociedades ditas de capitalismo tardio, o direito do Estado se reveste de extrema importância em Habermas, pois, será por meio da gênese dos direitos fundamentais (direitos subjetivos de participação política e os direitos subjetivos de liberdade de ação), que será possível a evolução do direito positivo na garantia da integração social²⁰.

No que diz respeito à teoria da justiça, que Habermas denomina de uma filosofia da justiça, trata-se de uma categoria desenvolvida de maneira conjunta à perspectiva sociológica do direito. As análises sociológicas do direito têm de unir a intervenção externa com uma reconstrução que inicia internamente, isto é, o engate da teoria normativa na realidade não deve passar, sem mediação, sobre a consciência política de um público de cidadãos. A reconstrução do desenvolvimento do Estado de direito pode encontrar êxito no desenvolvimento de procedimentos políticos.

²⁰ “De acordo com Maus, Habermas estaria seguindo Kant, primeiramente, no que concerne à compreensão moderna do direito a partir de sua estrutura “reflexiva”. Os direitos fundamentais não geram por si mesmos legitimidade, mas sim a democracia, o processo de autolegislação soberana do povo; ou seja, ainda que a forma do direito organize o processo democrático, a legitimidade do direito resulta somente do último. Por outro lado, a democracia não é possível se não estiver necessariamente baseada no direito a iguais liberdades subjetivas, sem o qual não é possível nem mesmo a forma do direito enquanto tal. Desse modo, não se trata mais de entender a teoria do direito moderno segundo uma estrutura que separasse “direito” e “democracia” (ainda presa à separação entre direito positivo e direito natural), mas sim de compreender a “reflexividade” por meio de sua estrutura “circular”: o direito remete à democracia, que por sua vez remete ao direito etc”. MELO, Rúrion Soares. Habermas e a estrutura “reflexiva” do direito. *Revista Direito GV*, v.1, n.1. p. 69-70.

A sociologia do direito não pode prescindir de uma reconstrução das condições de validade do acordo de legalidade, pressuposto nos modernos sistemas de direito. Nesse sentido, a positivação do direito moderno e a diferenciação entre direito e moral não fazem desaparecer a pretensão de legitimação do direito, ao passo que mesmo a positividade jurídica pós-metafísica necessita de princípios justificados racionalmente e, portanto, universais (HABERMAS, 2003b, p. 105).

A função integradora do direito, que reside no papel atribuído aos sujeitos que são os destinatários da norma de direito de participarem da elaboração desta, garante-lhes sua autonomia privada e pública, bem como a liberdade por meio de iguais direitos de participação e comunicação. Habermas está a propor em *Facticidade e validade* uma política deliberativa a qual localiza sua força legitimadora na estrutura discursiva de uma formação da opinião e da vontade pública coletiva.

A filosofia procura garantir acessos para uma análise empírica numa perspectiva de não renunciar a um princípio da teoria do sistema e, também, da associação de parceiros livres e iguais, como construção inevitável do sistema jurídico. No entanto, a filosofia do direito tendo reabilitado questões sobre o direito racional o fez sem ter transitado pelas devidas mediações, ao que Habermas procura dar uma resposta em *Facticidade e validade*, especificamente no segundo capítulo²¹.

Nesse aspecto, Habermas tem confluído cada vez mais sobre os problemas da filosofia moral, jurídica e política, e sua formação sociológica vem contribuindo para enriquecer uma perspectiva mais ampla do que a estritamente filosófica. Tanto Rawls quanto Habermas dividem a confiança em sustentar uma concepção pública de justiça válida para as sociedades avançadas contemporâneas. Entretanto, Habermas tem o objetivo de uma reconstrução discursiva da noção kantiana da personalidade moral, atrelada às implicações universalistas, com destaque para a dimensão pública da autonomia (VALLESPÍN, 1998, p. 10-28).

No que se refere à filosofia, Fernando Vallespín entende que Habermas reduz o seu papel a um esclarecimento do ponto de vista moral e do procedimento da

²¹ Segundo Rochlitz, “a interdisciplinaridade de princípio da teoria habermasiana deveria estender-se até uma cooperação efetiva entre o filósofo e uma sociologia tendo como objeto de estudo as tendências evolutivas das sociedades modernas para confirmar a existência das condições favoráveis visadas. Uma “teoria da sociedade”, diferentemente da sociologia empírica, já não pode, sozinha, garantir essa confirmação, na medida em que se contenta, ela também, com analisar as estruturas normativas e institucionais necessárias”. ROCHLITZ, Reiner. *Habermas: o uso público da razão*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005, p. 161.

legitimação democrática, de tal modo que sua teoria da justiça é assinalada em uma ampla indagação de filosofia e sociologia do direito, que muito excede os limites de *Uma teoria da Justiça* de John Rawls.

A obra recente de Habermas é o lugar de interseção entre a filosofia e a sociologia. A vinculação dessas duas áreas constitui um produto típico da teoria crítica, desde o pensamento de Max Horkheimer, o qual se pode dizer ter inaugurado a tradição crítica na década de 1930 do século XX. Encontra-se na tradição do marxismo ocidental, inaugurado pela Escola de Frankfurt, a conexão da filosofia com a sociologia, como um projeto de construir, com base em tal convergência, uma teoria satisfatória da sociedade capitalista. À vista disso, o projeto habermasiano ruma a uma teoria plausível da sociedade moderna que, em seus conteúdos descritivos das instituições, como em sua dimensão normativa, suponha uma filosofia política e lineamentos gerais de uma ação política (SOTELO, 1997, p. 146-149).

Por outro lado, “o modelo reconstrutivo de Axel Honneth procura expandir o conceito de reconstrução, a ponto de abarcar praticamente toda a teoria crítica, chamando a atenção para diversas versões de *crítica reconstrutiva*” (NOBRE; REPA 2012, p. 19).

Em relação ao debate contemporâneo sobre a justiça, a questão gira em torno da capacidade de apresentar uma fundamentação normativa de uma teoria da justiça política e social capaz de ser moralmente justificável. No referido debate, polariza-se a discussão entre as teses liberais e comunitárias, de maneira que

(...) para os “liberais” trata-se de dar prioridade a uma concepção abstrata de “pessoa” desvinculando suas capacidades de agir de forma autônoma e livre dos contextos e determinações históricas específicas que compõe sua identidade. Para que uma concepção de justiça possa fornecer princípios e normas com pretensões morais de justiça, é preciso limitar-se a uma concepção “impessoal” de pessoa. Já segundo os “comunitaristas”, a justiça está atrelada aos contextos da comunidade, ou melhor, a sua história, tradição, práticas e valores, que formam o horizonte normativo para a constituição da identidade de seus membros e, por conseguinte, dos princípios de justiça” (WERLE; MELO, 2013, p. 193).

Em *Luta por reconhecimento* (2003), Honneth reforça as condições intersubjetivas para que o indivíduo possa conduzir a própria vida. Conforme abordado no terceiro capítulo, o direito do Estado completa a teoria do reconhecimento enquanto padrão de reconhecimento intersubjetivo, mas ainda

aparece insuficiente a fim de garantir uma perspectiva alargada de reconhecimento social. (Não há, ainda uma teoria da justiça). Ainda que os direitos possam fazer surgir no indivíduo a consciência de respeito a si próprio, considerando-se que ele também merece o respeito de todos os outros, o reconhecimento jurídico é incompleto, uma vez que enquanto forma de reconhecimento intersubjetivo depende das outras categorias de reconhecimento intersubjetivo (amor e estima social) para que possa cumprir sua função.

Com a ideia de reconhecimento jurídico, o indivíduo deve se considerar como pessoa capaz de partilhar com os outros as propriedades que o capacitam para a participação de uma formação discursiva de vontade, encontrando-se aí o autorrespeito. Honneth entende, em *Luta por reconhecimento*, que obedecendo a mesma lei, os sujeitos de direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre normais morais. Nesse aspecto,

a eticidade convencional de semelhantes coletividades constitui um horizonte normativo em que a multiplicidade de direitos e deveres individuais continua vinculada às tarefas, distintamente avaliadas, no interior da estrutura social de cooperação. Se, por isso, o reconhecimento jurídico é classificado ainda por graus, conforme a respectiva estima que o indivíduo goza como portador de um papel, então esse nexos só se dissolve na sequência do processo histórico que submete as relações jurídicas às exigências de uma moral pós-convencional: desde então, o reconhecimento como pessoa de direito, que, conforme sua ideia, deve se aplicar a todo sujeito na mesma medida, aparta-se a tal ponto do grau de estima social, que acabam originando-se duas formas distintas de respeito, cujos modos funcionais só pode ser analisados também em separado (HONNETH, 2003, p. 183).

Para Honneth (2003, p. 189), há uma distinção entre direitos subjetivos em direitos liberais de liberdade, direitos políticos de participação e direitos sociais de bem-estar, sendo que à primeira categoria pertencem os direitos negativos que protegem a pessoa de intervenções desautorizadas do Estado, com atenção à liberdade, vida e propriedade; enquanto à segunda categoria pertencem os direitos de participação em processos de formação pública de vontade; e à terceira categoria pertencem os direitos positivos que tratam da distribuição equitativa de bens. Honneth refere que o ponto de partida desta tripartição se encontra em Georg Jellinek, o qual a partir de sua teoria do *status* distinguiu deveres de obediência a partir de *status* negativo, *status* positivo e *status* ativo de uma pessoa de direito.

Trata-se de um modelo de direitos subjetivos em três níveis, a partir do que os direitos subjetivos são compreendidos como posições e relações jurídicas no sentido de poder distinguir entre: a) razões para direitos subjetivos; b) direitos subjetivos como posições e relações jurídicas e; c) a exigibilidade jurídica dos direitos subjetivos. Essa é uma distinção insuficiente entre essas três questões, que dão causa a uma interminável polêmica sobre o conceito de direito subjetivo, especificamente aquela que diz respeito às teorias do interesse e da vontade. Para Jellinek, o direito subjetivo é um poder da vontade humana, reconhecido e protegido pelo ordenamento jurídico e dirigido a um bem ou interesse (ALEXY, 2008, p. 185-186).

Honneth trabalha o conceito de direito subjetivo principalmente a partir do direito à liberdade, o qual é lido enquanto condições intersubjetivas para que o indivíduo possa conduzir a própria vida. Contudo, em que pese o direito despontar como um padrão de reconhecimento intersubjetivo, ele é insuficiente no enquadramento da teoria de Honneth para uma ideia mais ampla de reconhecimento social, como já visto, pois depende de complementações.

Para o desenvolvimento de uma teoria da justiça, deve-se considerar que uma tal teoria precisa estar orientada à proteção dos contextos de reconhecimento recíproco ameaçados, bem como assegurar a plena realização da liberdade. Nesse sentido, Honneth desenvolve o núcleo de uma teoria da justiça com vistas à especificar as condições intersubjetivas de realização individual (WERLE; MELO, 2013, p. 196).

Nesse aspecto, de uma teoria da justiça na filosofia honnethiana, não se vislumbra em *Luta por reconhecimento* uma tal teoria, ainda que neste texto o direito apareça enquanto um dos padrões de reconhecimento social, ao lado do amor e da solidariedade. Entretanto, no livro de 2011, *O direito da liberdade*, Honneth apresenta agora uma teoria da justiça, inclusive, ressaltando que o próprio objetivo da obra é a reformulação de um projeto de teoria da justiça não sujeita a princípios formais.

As teorias da justiça de orientação procedimentalista trabalham com o pressuposto segundo o qual cidadãos devem produzir por si sós os princípios de justiça, cuja implementação é atribuição única do Estado de Direito. Entretanto, o perigo desta centralização estatal reside no fato de que tudo o que estiver fora do alcance do poder legal não é alcançado pelas exigências de justiça. Encontram-se

nesse contexto algumas esferas sociais, como a família, empresas privadas, as quais não podem ser responsabilizadas por tarefas da realização da justiça (HONNETH, 2009, p. 351).

A realização da liberdade individual só ocorre frente a autonomia individual e a objetividade da realidade. Desse modo, em *O direito da liberdade* a tese de Honneth reside na eticidade democrática, a partir do que propõe a prevalência do bem sobre o justo, negando a possibilidade de assumir um modelo procedimental, criticando nesse aspecto Habermas, que tem um modelo procedimental de justiça.

A teoria do reconhecimento social como autonomia identifica estruturas consolidadas na sociedade, para, então, reconfigurá-las a partir da ideia de liberdade social, onde o indivíduo somente alcança a liberdade da autodeterminação no momento em que aprende por meio da relação de reconhecimento recíproco, a compreender suas próprias necessidades, convicções e habilidades como algo a ser perseguido na vida pública.

Honneth defende na segunda parte da obra *O direito da liberdade* uma descentralização da justiça. Tanto as teorias de Habermas quanto de Rawls trabalham com princípios muito abstratos, por isso Honneth quer uma teoria com uma aproximação no caráter empírico, o que se pode traduzir em um ganho sociológico. Com esse propósito, trabalha com a orientação da descentralidade do Estado na administração da justiça.

O reconhecimento do outro como sujeito de direito, enquanto reconhecimento intersubjetivo reside no próprio reconhecimento da liberdade do outro, exigindo-se o sacrifício da autonegação, isto é, em nome da liberdade social eu devo abrir mão da minha liberdade individual. Por essa razão, na esfera da liberdade jurídica, o indivíduo age somente como ou enquanto portador de direitos subjetivos, mas agora, em uma perspectiva totalmente diferente àquela apresentada por Habermas. Segundo interpretação de Campello, “em relação à liberdade jurídica, o indivíduo passa a agir apenas como portador de direitos subjetivos, sendo reduzido seu espaço de liberdade ao sentido estritamente jurídico e perdendo-se, com isso, outras formas de integração social e comunicativa” (CAMPELLO, 2014, p. 191). Nota-se, dessa forma, uma mudança quanto ao alcance dos direitos subjetivos, porquanto

certamente, o que se transformou nas últimas décadas foi o alcance desses direitos chamados “subjetivos”, pois mediante a pressão de movimentos sociais e argumentos político-morais sobre as categorias originais, “liberais”

no sentido estrito, adicionam-se ainda novas categorias, pensadas como complementares. Porém, ampliações deste tipo em nada alteram o sentido ético e a função social que correspondem a tal “liberdade jurídica” da concepção de justiça aqui representada (HONNETH, 2015, p. 128-129).

Em um paralelo à *Luta por reconhecimento*, onde o direito, enquanto padrão de reconhecimento social, sempre depende da complementação das demais esferas de reconhecimento (amor e solidariedade), em *O direito da liberdade*, a liberdade jurídica depende sempre de complementações por meio de comunicações, mesmo que exista a ameaça de exclusão dos indivíduos com base em sua estrutura privatista.

Nesse enquadramento, os direitos subjetivos fazem parte da esfera privada do sujeito, onde ele pode se retirar subtraindo-se às obrigações comunicativas ligadas à exigência de justificação de escolhas de vida. Os direitos subjetivos são direitos negativos. Por isso, na liberdade jurídica sempre há o risco de que os sujeitos identifiquem sua liberdade tão-somente com a liberdade jurídica, ou seja, com seus direitos negativos, que acabam sendo plenamente constitutivos do plano de vida dos seus titulares (PINZANI, 2013, p. 301).

Em *O direito da liberdade*, a defesa é no sentido de que a justiça acontece em várias relações, mas não de forma distributiva, a partir do que a autonomia relacional depende de complementaridade em relação ao outro. A esfera íntima é um espaço de liberdade social. Honneth vai contra o liberalismo neste sentido, ao mesmo tempo em que não se distancia da teoria crítica, pois trata de uma teoria da justiça de modelo descentralizado, enquanto o modelo liberal de uma teoria da justiça não alcança a esfera íntima dos sujeitos.

Na leitura de Dutra (2017, p. 158), a eticidade democrática de Honneth exige o que em Hegel se exigia da soberania externa, ou seja, que a vida privada seja posta em segundo plano, o que parece ser o patriotismo constitucional de Honneth. Aqui reside a pergunta de saber de que maneira o direito abstrato pode se adequar, a partir de poucas modificações éticas, à sociedade civil, ou como conciliar a sociedade civil moderna, a qual é estruturada pelo direito natural racional e pela economia, como o conceito clássico de dominação política como eticidade da vida boa? Por um lado, a solução dada por Hegel não foi pela democracia, mas pela estrutura corporativa da sociedade, enquanto Honneth, por outro lado, e no caminho de Marx, não pode mais seguir essa orientação, considerando-se que os estamentos

políticos se transformam em estamentos sociais, em classes. Daí, a alternativa vislumbrada tanto em Habermas quanto em Honneth, será apelar à democracia, no entanto,

o caminho de Honneth será franquear a democracia pelo reencantamento da virtude, das disposições favoráveis, o que explica a sua indisposição com a liberdade jurídica do direito abstrato. O caminho de Habermas, diferentemente, configurará um conceito de democracia que reforçará a liberdade privada de viés jurídico que finca raízes na origem mesma da liberdade pública (DUTRA, 2017, p. 158-159).

A liberdade jurídica é incompleta na leitura honnethiana e por isso necessita adequações pela esfera social. Consequentemente, tampouco a própria liberdade social se legitimará pela via da liberdade jurídica e moral, o que leva Honneth a pensar a justiça de maneira descentralizada e, portanto, desvinculando-a da forma única dos direitos subjetivos, pelo que

poder-se-ia dizer que o direito deve produzir uma forma de liberdade individual cujas condições de existência não podem ser produzidas, nem perpetuadas: ele depende de uma relação meramente negativa, interrompida, com um contexto de prática ético que se alimenta, por sua vez, das interações sociais de sujeitos não juridicamente cooperantes (HONNETH, 2015, p. 157).

Com isso, o direito do Estado está consubstanciado a uma função secundária na teoria do reconhecimento social de Honneth, e isso já aparece de forma muito cristalina em *Luta por reconhecimento*, onde o direito tem necessidade de complementação pelo amor e pela solidariedade, confirmando-se posteriormente em *O direito da liberdade*, onde a liberdade jurídica é incompleta, uma vez que a concretização da ideia de uma liberdade de autodeterminação somente será possível por meio de reconhecimentos recíprocos.

Novamente em *O direito da liberdade*, a liberdade jurídica não se sustenta sozinha, pelo que precisa de complementação da liberdade moral, uma vez que a garantia dos direitos subjetivos não sustenta, por si só, o reconhecimento social. Honneth defende uma teoria da justiça sem a presença central do direito do Estado. À vista disso, a exigência de qualquer representação da justiça precisa ser remetida à autodeterminação individual do sujeito. Com isso, a realização da liberdade não se dá nos padrões de um sujeito tomado isoladamente a partir de direitos subjetivos individuais, porém da liberdade social expressa em sentido ampliado do *nós*.

Em relação a manutenção de um projeto emancipatório na filosofia social e política de Honneth, deve-se considerar que a teoria crítica precisou fazer um reexame do marxismo para poder repensar a relação entre teoria e prática (MELO, 2001, p. 252). Isso também vale para o caso de Habermas.

De acordo com Melo (2011, p. 258), Honneth sintetizou a ideia de que vertente da esquerda necessitou reformular os termos do próprio projeto, ressaltando que a fraqueza teórica da primeira geração da teoria crítica residiu no fato de manter seu programa vinculado ao quadro de um reducionismo funcionalista apenas em processos sociais capazes de assumir funções na reprodução e na expansão do trabalho social.

Ora, o próprio Habermas já havia alertado para o fato do esgotamento das energias utópicas da sociedade de trabalho, ficando evidentemente para trás. A partir daí, a emancipação não tem apenas um único sentido, mas passa a ser pensada em uma pluralidade de perspectivas, como bem mencionada Melo: “A teoria crítica passa a reconstruir, assim, a pluralidade dos movimentos por emancipação, em torno da reivindicação de direitos legítimos mobilizados por lutas por reconhecimento em que se explicitam a interdependência e as relações recíprocas entre política e direito (2011, p. 259-260).

Em Honneth, então, a perspectiva emancipatória está presente na luta em torno de reconhecimento e, portanto, em uma relação dialética hegeliana, bem como numa dimensão relacional de uma ideia de justiça mediada pela liberdade social a partir de *O direito da liberdade*. De acordo com Melo e Werle, a teoria crítica de Honneth fundamentada a partir de relações intersubjetivas de reconhecimento e de luta por reconhecimento se, por um lado, consegue fornecer meios para o fim de sanar o *déficit* sociológico da teoria crítica, por outro, deixa em aberto uma questão quanto às relações de poder social e político:

Honneth argumenta que o *telos* da justiça é assegurar as condições legais, políticas e sociais para uma vida boa, para a qual o reconhecimento recíproco é um elemento constitutivo enquanto condição necessária à autorrealização bem-sucedida (que está no centro de uma forma pós-tradicional de eticidade). Ao formular a questão da justiça nesses termos,

segundo uma linguagem teleológica das condições de reconhecimento formais necessárias à autorrealização individual, Honneth coloca como exigência da justiça que, além de evitar a discriminação arbitrária dos outros, ela também leve em conta as reivindicações e necessidades concretas das pessoas no sentido de uma *valorização positiva do outro* (MELO; WERLE, 2014, p. 328).

Tem-se a partir daí, que uma teoria crítica da justiça a qual coloca em seu centro as relações de reconhecimento, de autonomia e liberdade, não pode deixar de considerar que a questão central da justiça é a de como evitar a arbitrariedade da dominação política e social. Dessa forma, as reivindicações por justiça em sociedades pós-tradicionais e democráticas devem passar pelo crivo crítico-reflexivo da justificação pública. Nesse ponto não há nenhuma preocupação de Honneth em explicitar um princípio de justificação recíproca e universal a partir do qual os sujeitos pudessem decidir quais formas de reconhecimento e princípios de justiça são legítimos ou ilegítimos, gerando, assim, um *déficit* de natureza política agora (MELO; WERLE, 2014, p. 328-329).

A partir dessa relação de aproximação e distanciamento entre os dois filósofos representantes da teoria crítica, cabe tentar responder até que ponto Honneth avança enquanto teórico crítico em relação a Habermas, considerando-se que, enquanto Habermas tem uma filosofia do direito, por outro lado, Honneth não só não a tem, como parece que não quer tê-la. Por seu turno, Honneth defende uma teoria da justiça sem a participação do direito do Estado, apostando mais no amor e na solidariedade.

Com razão Dutra (2017, p.165), ao afirmar que o Honneth de *O direito da liberdade* parece querer a eticidade mais no amor do que na luta, sendo que amizade e família são as duas esferas em que ele encontra mais eticidade, enquanto que no mercado e na política, nos domínios da economia e do direito, ele não encontra a eticidade. À vista disso, o programa de Habermas parece ser mais efetivo e realista ao buscar compensar os déficits normativos da economia e do Estado pelo direito.

Por conseguinte, parece claro que Honneth não avança enquanto teórico crítico em relação a Habermas, não somente porque despreza a juridicização e não confere um lugar e uma função ao direito do Estado em seu programa filosófico, enquanto Habermas o faz com grande engenharia, mas também porque apresenta uma exagerada confiança no amor, esquecendo-se do fato de que as pessoas são

de carne e osso, mormente quando se trata justamente da pauta do reconhecimento intersubjetivo, o que Honneth pretende resolver sem a mediação ou integração pelo direito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da presente pesquisa, podem ser apontadas algumas notas conclusivas, a partir das quais entendo ser possível sustentar o lugar e a função do direito entre os programas filosóficos de Habermas e Honneth. De forma geral, encontra-se presente na teoria crítica um ideal normativo de sociedade o qual é incompatível com as premissas individualistas da tradição liberal, fato que está presente em ambos os programas acima referidos. A teoria crítica difere, então, tanto das percepções comunitaristas quanto das percepções liberais, em relação ao seu perfeccionismo ético, uma vez que sustenta ser o objetivo normativo da sociedade tornar a autorrealização possível, derivando-se daí a sua perspectiva emancipatória, a qual também se encontra presente tanto em Habermas quanto em Honneth.

Parece claro, também, o fato de que o objetivo da primeira geração da teoria crítica e, portanto, do então criado Instituto de Pesquisas Sociais, era o de ler a filosofia de Marx contrastando-a com as significativas mudanças do século XX, atualizando-a naquilo que fosse necessário, muito a partir da relação entre teoria e história. Nesse aspecto, a primeira seção do primeiro capítulo analisou a ideia de emancipação bem como a crítica direcionada ao direito nos escritos do jovem Marx. Conclui-se, que Marx consegue mostra a existência do contraditório no Estado político, pois ao mesmo tempo em que esse Estado iguala aos homens de maneira abstrata, ele os nega enquanto existência específica. O Estado político burguês anula as diferenças sociais ao declarar o direito a todos os cidadãos e se mostra incapaz de suprimir a desigualdade, sendo que igualdade política e comunidade não se refletem no Estado político acabado. Tal fato conflui para o empobrecimento do humanismo e sua contradição, pois em um tal Estado político não há a realização plena do ser social. Estava afirmada, assim, uma visão negativa em relação do direito do Estado.

À primeira geração da teoria crítica coube uma aproximação ao pensamento de Marx quanto à visão negativa do direito posto, enquanto instrumento capaz de garantir ou contribuir a uma perspectiva emancipatória. Essa perspectiva negativa mantida em relação ao direito se encontra de maneira mais forte na obra de Adorno, para quem a dominação econômica acaba por exercer um ataque à subsistência humana, por meio dos próprios meios de produção. Adorno ainda mantém neste

momento a leitura marxiana de uma sociedade de classes. Será somente a partir da *Dialética negativa* que Adorno abonda a tese da luta de classes e vê, agora, a dominação econômica relacionada diretamente ao direito.

A segunda e terceira seção do primeiro capítulo trabalharam a teoria crítica da sociedade de Habermas e a inserção do direito no interior da pragmática universal. Conclui-se, deste ponto, que podemos falar em dois momentos da filosofia habermasiana; sendo o primeiro momento aquele em que Habermas ainda se mostra um filósofo marxista e mantém ainda uma visão até certo ponto negativa do direito do Estado. Este é o Habermas de *Para a reconstrução do materialismo histórico*, também de *A crise de legitimação no capitalismo tardio* e, ainda com alguns traços do marxismo, em *Teoria da ação comunicativa*.

A crítica de Habermas ao direito reside, principalmente, no argumento de que o Estado moderno organiza as condições nas quais os cidadãos atuam concorrencialmente e também estrategicamente, demonstrando, dessa maneira, o processo produtivo do capital. Habermas está tratando aqui da racionalidade do direito moderno, a partir do que ele entende o direito privado como um sistema de regras composto pelas necessidades da própria atividade econômica capitalista. A racionalidade do direito é amparada na forma de uma racionalidade estratégica onde os sujeitos de direito agem com respeito a fins. Entretanto, ainda que compartilhasse com o marxismo um entendimento restritivo quanto ao direito, Habermas vê a categoria do trabalho marxista como ambígua, momento em que já começa a fazer uma reinterpretação da própria sociedade de trabalho e do que denominou de esgotamento de suas forças utópicas. Trata-se do fim da utopia da sociedade do trabalho.

O segundo momento da filosofia habermasiana parece se iniciar com a Teoria do agir comunicativo, a partir da qual Habermas busca trabalhar os fundamentos de uma teoria crítica da sociedade, mediante um redimensionamento do projeto iluminista, ao mesmo tempo que um distanciamento do marxismo. Quanto ao direito, ainda persiste uma visão restritiva, entendendo que o direito moderno cumpre os imperativos funcionais das relações econômicas reguladas por meio dos mercados. Fato a ser destacado aqui é a mudança no que diz respeito à ideia de emancipação, posto que agora há um direcionamento diferente tanto em relação a Marx quanto à primeira geração da teoria crítica. A partir deste momento, emancipação passa a ser pensada como ampliação das esferas sociais submetidas à racionalidade

comunicativa, o que é mantido em *Facticidade e validade*, entendendo-se, a partir de agora, que a emancipação passa a ser pensada como capacidade de abertura de canais para influxos comunicativos, onde o direito passa a receber a tarefa de ser o instrumento mediador desse movimento.

Na perspectiva de *Facticidade e validade*, há também uma mudança de fundo no programa filosófico de Habermas, a qual reside na passagem de uma ética do discurso para uma teoria do discurso, conferindo um lugar igual ao direito e à moral na razão prática. Essa passagem é melhor trabalhada na primeira seção do terceiro capítulo. O modelo crítico de *Facticidade e validade* comporta o direito como meio de integração social, conferindo legitimidade ao processo legislativo, a partir do qual os concernidos pelas normas jurídicas devem poder examinar o seu conteúdo com vistas a encontrar o assentimento de todos. Daí a tese de legitimação pelo procedimento.

O segundo capítulo se dedicou a analisar o projeto filosófico de Honneth, iniciando pela ideia e sentido de reconstrução em sua obra, na primeira seção. Aqui, pode-se notar, que a partir da filosofia de Hegel, principalmente com base em sua dialética, Honneth retoma em continuidade os textos de Horkheimer, entendendo-se como reconstrução aí, a reconstrução da história da teoria. Também se pode constatar que há em Honneth uma retomada do próprio projeto reconstrutivo de Habermas onde há algumas tentativas de atualizações do projeto habermasiano, principalmente quanto à ideia de ação social como mediadora, ao que denominou de *déficit* sociológico da teoria crítica.

A segunda seção do segundo capítulo investigou o direito como padrão de reconhecimento social, pois, em Honneth, o direito aparece enquanto um dos padrões de reconhecimento intersubjetivo, ao lado do amor e da solidariedade. No entanto, no reconhecimento jurídico, o sujeito precisa antes reconhecer as obrigações que possui frente ao outro. O reconhecimento jurídico é, então, incompleto como forma de reconhecimento intersubjetivo, dependendo das outras categorias de reconhecimento intersubjetivo para que possa cumprir a sua função.

Já a terceira seção do segundo capítulo abordou o direito e a justiça em *O direito da liberdade*, onde a teoria da justiça de Honneth, aparece fundamentada na eticidade democrática, em que está presente a proposição da prevalência do bem sobre o justo, com negação da possibilidade de assumir um modelo procedimental, tal qual apresentado por Habermas. Nesta complexa ideia de uma teoria da justiça,

Honneth examina as formas das liberdades, bem como faz um diálogo com o liberalismo e também o comunitarismos, sendo que considera já superado o debate entre ambos. Em meio às críticas direcionadas aos liberais, aos comunitários e também ao procedimentalismo de Habermas, a teoria do reconhecimento social defende uma justiça definida como relacional, qual seja, a justiça descentralizada cuja autonomia se verifica por meio do relacionamento com o outro. A justiça não se realiza de modo distributivo ou procedimental, mas relacional.

O terceiro e último capítulo, investigou a relação entre Habermas e Honneth quanto ao direito, à emancipação e à justiça. Ambos possuem teorias críticas reconstrutivas que, no entanto, diferem-se quanto ao aspecto normativo de regulação, quanto a função do Direito de Estado e também no que tange à teoria da justiça. A aproximação reside quanto ao aspecto emancipatório, o qual está presente nos dois programas, ainda que perseguido de maneiras diferentes.

No que diz respeito a Habermas, pode-se concluir que este mantém em seu projeto filosófico o interesse emancipatório oriundo do marxismo ocidental, bem como da primeira geração da teoria crítica, entretanto, defende como necessária a reinterpretção das relações de trabalho e também da sociedade, considerando a perda da centralidade da relação de trabalho e o surgimento de outros grupos sociais que não somente o proletariado, tornando as sociedades contemporâneas extremamente complexas. Isto significa que a visão normativa de sociedade e de Estado presente em Marx perde força, principalmente pelas questões postas pela ética, pela política e também pelo direito.

A partir de *Facticidade e validade*, o direito é o meio pelo qual se passa a buscar respostas para os problemas sociais da esfera pública, legitimando-se por meio de uma política deliberativa. A gênese democrática do direito compreende a ideia procedimental de uma democracia deliberativa, onde os direitos fundamentais servem à participação em processos de formação da opinião e da vontade, mediando, assim, a soberania popular em autonomia pública e autonomia privada dos cidadãos do Estado de Direito. Com isso, o caráter de integração social provocado pelo direito se dá por meio do agir comunicativo em que todo o entendimento realizar-se-á pela linguagem intersubjetiva e, portanto, compartilhada.

Em relação à teoria da justiça, Habermas trabalha a perspectiva de uma filosofia da justiça enquanto categoria desenvolvida conjuntamente ao aspecto sociológico do direito. As investigações sociológicas do direito devem conciliar a

intervenção externa com uma reconstrução externa, isto é a teoria normativa com a realidade, de maneira que a realidade deve ser mediada pela consciência política de cidadãos autônomos ante procedimentos políticos.

Quanto a Honneth, ao apontar para o que entende ser a falha do liberalismo, no que diz respeito ao reconhecimento jurídico, ele argumenta que nesta forma de reconhecimento o sujeito fica limitado aos direitos subjetivos, reduzindo seu espaço de liberdade ao sentido estritamente jurídico e perde-se, com isso, outras formas de integração social e comunicativa. Conseqüentemente, o liberalismo não alcança a esfera íntima das pessoas, enquanto a teoria do reconhecimento social trabalha na ideia de estima social e também autoestima e autorrespeito. Daí que a justiça não tem sua centralidade nas liberdades negativa ou reflexiva, mas na garantia de participação dos sujeitos em instituições de reconhecimento, o que não depende na teoria honnethiana do direito enquanto sistema. O direito do Estado não tem nenhuma função na teoria da justiça de Honneth, aliás, posso deduzir que a visão do filósofo neste ponto volta a acompanhar a tradição da teoria crítica de um olhar negativo do direito posto, o que se pode notar, principalmente, pela crítica feita ao direito liberal. Honneth aposta muito mais no amor e na solidariedade.

Quanto à teoria da justiça, em que pese Honneth esclarecer no início de *O direito da liberdade*, que ele procura desenvolver e apresentar uma teoria da justiça de caráter normativo, a qual seja moralmente justificável, ele o faz sem a presença do direito. Honneth aposta em uma descentralização da justiça, de maneira que há uma defesa no sentido de que a justiça deve se realizar em várias relações intersubjetivas, onde a autonomia relacional dependerá sempre de complementação em relação ao outro.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. **Dialética negativa**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- ALEXY, Robert. **Teoria dos direitos fundamentais**. Tradução de Virgílio Afonso da Silva. São Paulo: Malheiros, 2008.
- ARROYO, Juan Carlos Velasco. **La teoría discursiva del derecho: sistema jurídico y democracia en Habermas**. Madrid: Boletín Oficial del Estado, 2000.
- ARROYO, Juan Carlos Velasco. **Para leer a Habermas**. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- BOBBIO, Norberto. **Thomas Hobbes**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- BRESSIANI, Nathalie. Luta por reconhecimento e diagnóstico de patologias sociais. Dois momentos da teoria crítica de Axel Honneth. In: MELO, Rúrion. (Coord). **A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva, 2013.
- CAMPELLO, Felipe. Do reconhecimento à liberdade social: sobre “O Direito da Liberdade” de Axel Honneth. **Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP)**, v. 2, 2014. p. 186-197.
- CAMPELLO, Felipe. O Hegel de Honneth. **Pólemos**, Brasília, v. 3, n. 6, dez./2014. p. 97-123.
- CENCI, Ângelo Vitório. Da ética do discurso à teoria do discurso. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. **Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana**. Campinas - SP: Papirus, 2012.
- CENCI, Ângelo Vitório. Individualização e reconhecimento. **Educação**, Porto Alegre, v. 36, n. 3, set./dez. 2013, p. 314-324.
- CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. **Habermas e o direito brasileiro**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2006.
- DERANTY, Jean-Philippe. **Beyond Communication**. A critical study of Axel Honneth's social philosophy. Leiden-Boston: Brill, 2009.
- DUTRA, Delamar J. Volpato. Com Honneth contra Honneth a favor de Habermas. **Veritas**, Porto Alegre, v. 62, n. 1, jan./abr. 2017, p. 130-168.

DUTRA, Delamar J. Volpato. **Razão e consenso em Habermas**: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia. Florianópolis: UFSC, 2005.

FLICKINGER, Hans-Georg. **Em nome da liberdade**: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

FLICKINGER, Hans-Georg. **Marx e Hegel**: o porão de uma filosofia social. Porto Alegre: L&PM, 1986.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribución o reconocimiento?** Un debate político-filosófico. Traducción de Pablo Manzano. Madrid: Ediciones Morata, 2006.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **From Redistribution to Recognition?** Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age. *New Left Review*, London/UK, n. 212, 1995, p. 68-93.

FREDERICO, Celso. **O jovem Marx 1843-44**: as origens da ontologia do ser social. São Paulo: Cortez, 1995.

FREITAG, Bárbara. **A teoria crítica**: ontem e hoje. São Paulo: Brasiliense, 2004.

FROMM, Erich. **Conceito marxista do homem**. Tradução de Octavio Alves Velho. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

GOLDSMITH, M. M. Hobbes acerca da lei. In: SORELL, Tom. (Org.). **Hobbes**. Tradução de André Oídes. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2011.

HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional**: ensaios políticos. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget [s.d.].

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. 2. ed. v. 1. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. v. 2. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

HABERMAS, Jürgen. El nexu interno entre Estado de derecho y democracia. In: GIMBERNAT, José Antonio. (Ed.). **La filosofía moral y política de Jürgen Habermas**. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997b. p. 23-34.

HABERMAS, Jürgen. **Ensayos políticos**. 3. ed. Traducción de Ramón García Cotarelo. Barcelona: Península, 1997b.

HABERMAS, Jürgen. **Era das transições**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003c.

HABERMAS, Jürgen. **Faktizität und Geltung**: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Shurkamp, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamiento postmetafísico**. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus Humanidades, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Perfiles filosófico-políticos**. Madrid: Taurus, 2003d.

HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução de Rúrion Melo. 1. ed. São Paulo: Editora da Unesp, 2016.

HABERMAS, Jürgen. Sobre a legitimação dos direitos humanos. In: MERLE, Jean-Christophe. MOREIRA, Luiz. (Orgs.). **Direito e legitimidade**. São Paulo: Landy, 2003e.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como ideologia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo, 1: racionalidade da ação e racionalização social**. Tradução de Paulo Astor Soethe e revisão técnica de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia do direito**. Tradução de Paulo Menezes et al. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção - Os pensadores).

HONNETH, Axel. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo, **Civitas**, v. 9, n. 3, 2009, p. 345-368.

HONNETH, Axel.; ANDERSON, Joel. Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça. **Cadernos de filosofia alemã** (USP), n. 17, jan./jun. 2011, p. 81-112.

HONNETH, Axel.; ANDERSON, Joel. **Crítica del poder**: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad. Traducción de Germán Cano. Madrid: A. Machado Libros, 2009.

HONNETH, Axel.; ANDERSON, Joel. La cuestión del reconocimiento: réplica a la réplica. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico**. Traducción de Pablo Manzano. Madrid: Ediciones Morata, 2006.

HONNETH, Axel.; ANDERSON, Joel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HONNETH, Axel.; ANDERSON, Joel. **O direito da liberdade**. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HONNETH, Axel.; ANDERSON, Joel. Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **Redistribución o reconocimiento?** Un debate político-filosófico. Traducción de Pablo Manzano. Madrid: Ediciones Morata, 2006.

HONNETH, Axel.; ANDERSON, Joel. **Sufrimento de indeterminação**: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

HONNETH, Axel.; ANDERSON, Joel. The Other of Justice: Habermas and the Ethical Challenge of Postmodernism. In: **Disrespect**: The Normative Foundations of Critical Theory. Cambridge, UK: Polity Press, 2000.

HORKHEIMER, Max. **Teoria tradicional e teoria crítica**. Tradução de José Lino Grünnewald et al. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

IHERING, Rudolf von. **El fin en el derecho**. vol. II. Buenos Aires: Editorial Atalaya, 1946.

LUCKÁCS, György. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2007.

MARCUSE, Herbert. **Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Luis Cláudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manuscritos Econômico-filosóficos**. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2003.

MAUS, Ingeborg. Judiciário como superego da sociedade: o papel da atividade jurisprudencial na “sociedade órfã”. **Novos Estudos Cebrap**, n. 58, nov. 2000.

MELO, Rúrion. **Marx e Habermas**: teoria crítica e os sentidos da emancipação. São Paulo: Saraiva, 2013.

MELO, Rúrion. Habermas e a estrutura “reflexiva” do direito. **Revista Direito GV**, v. 1, n. 1, 2005, p. 67-78.

MELO, Rúrion. **O uso público da razão: pluralismo e democracia em Jürgen Habermas**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

MELO, Rúrion. Teoria crítica e os sentidos da emancipação. **Cadernos CRH**, Salvador, v. 24, n. 62, maio/ago. 2011. p. 249-262.

MELO, Rúrion; WERLE, Denilson. Introdução. HONNETH, Axel. **Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

MELO, Rúrion; SILVA, Felipe Gonçalves. Crítica e reconstrução em direito e democracia. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. (Orgs.). **Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana**. Campinas - SP: Papyrus, 2012. p. 135-167.

MELO, Rúrion; WERLE, Denilson. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, Marcos. (Org.). **Curso livre de teoria crítica**. Campinas - SP: Papyrus, 2013.

MELO, Rúrion; WERLE, Denilson. Um déficit político do liberalismo hegeliano? Autonomia e reconhecimento em Honneth. MELO, Rúrion (Coord.). **A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva, 2013.

MORÃO, A. A ideia de emancipação no pensamento de Marx. In: **Revista Portuguesa de Filosofia**. Braga, jan./jun., 1984, Tomo XL, Fasc. 1-2.

MOREIRA, Luiz. Direito, procedimento e racionalidade. In: **Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia**. São Paulo: Landy, 2004.

MOREIRA, Luiz. **Fundamentação do direito em Habermas**. 3. ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004a.

NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

NOBRE, Marcos. **Curso livre de teoria crítica**. São Paulo: Papiros, 2008a.

NOBRE, Marcos. Introdução. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. **Direito e democracia: um guia de leitura de Habermas**. São Paulo: Malheiros Editores Ltda, 2008b.

NOBRE, Marcos. Introdução. Modelos de teoria crítica. In: NOBRE, Marcos (Org.). **Curso livre de teoria crítica**. 3. ed. Campinas/SP: Papyrus, 2013b.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. Introdução. Reconstruindo Habermas: etapas e sentido de um percurso. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. **Habermas e a reconstrução: sobre a categoria central da teoria crítica habermasiana**. Campinas - SP: Papyrus, 2012.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. Habermas e a teoria crítica da sociedade: sobre o sentido da introdução da categoria do direito no quadro da teoria da ação comunicativa. In: OLIVEIRA, Nytamar F; SOUZA, Draiton G. (Orgs.). **Justiça e política**: homenagem a Otfried Höffe. Porto Alegre: EDIPUC, 2003. (Coleção Filosofia) p. 373-392.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. Reconstrução em dois níveis. Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In: MELLO, Rúrion. (Coord.). **A teoria crítica de Axel Honneth**: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013. p.11-54.

PEREIRA, Luiz Ismael. **Adorno e o direito**: para uma crítica do capitalismo e do sujeito de direito. São Paulo: Ideias & Letras, 2018.

PINZANI, Alessandro. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

PINZANI, Alessandro. Os paradoxos da liberdade. In: MELO, Rurion (Coord.). **A teoria crítica de Axel Honneth**: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013. p. 293-315.

POSTONE, Moishe. Crítica, Estado e economia. In: RUSH, Fred. (Org.). **Teoria crítica**. Tradução de Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida - SP: Ideias & Letras, 2008.

RAWLS, John. **Teoría de la justicia**. Traducción de María Dolores Gonzáles. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

REPA, Luiz Sérgio. Direito e teoria da ação comunicativa. In: NOBRE, Marcos; TERRA, Ricardo. (Orgs.). **Direito e democracia**: um guia de leitura de Habermas. São Paulo: Malheiros Editores Ltda, 2008. p. 55-71.

REPA, Luiz Sérgio. **Reconstrução e emancipação**: método e política em Jürgen Habermas. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

ROCHLITZ, Reiner. **Habermas**: o uso público da razão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

RODRIGUEZ, José Rodrigo. Franz Neumann. O direito liberal para além de si mesmo. In: NOBRE, Marcos (Org.). **Curso livre de teoria crítica**. 3. ed. Campinas - SP: Papyrus, 2013b.

RODRIGUEZ, José Rodrigo. Franz Neumann. Franz Neumann, o direito e a teoria crítica. **Lua Nova**, São Paulo, n. 61, 2004, p. 53-73.

ROSENFELD, Denis Lerrer. Apresentação da tradução e da atualidade da filosofia do direito de Hegel. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Filosofia do direito**. Tradução de Paulo Menezes et all. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.

ROBERTS, Julian. A dialética do esclarecimento. In: RUSH, Fred. (Org.). **Teoria crítica**. Tradução de Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida - SP: Ideias & Letras, 2008. p. 85-103.

SIEBENEICHLER, Flávio Beno. **Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

SOTELO, Ignacio. El pensamiento político de Jürgen Habermas. In: GIMBERNAT, José Antonio (Org.). **La filosofía moral y política de Jürgen Habermas**. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997.

TAYLOR, Charles. **Hegel e a sociedade moderna**. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

UREÑA, Enrique Menéndez. **La teoría crítica de la sociedad de Habermas: La crisis de la sociedad industrializada**. Madrid: Tecnos, 1998.

VALLESPÍN, Fernando. ¿Reconciliación a través del derecho? Apostillas a facticidad y validez de Jürgen Habermas. In: GIMBERNAT, José Antonio. (Ed.). **La filosofía moral y política de Jürgen Habermas**. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997. p. 199-223.

VALLESPÍN, Fernando. Introducción. Una disputa de familia: el debate Rawls-Habermas. In: HABERMAS, Jürgen; RAWLS, John. **Debate sobre el liberalismo político**. Traducción de Gerard Vilar Roca. Barcelona: Paidós, 1998.

VOIROL, Olivier. Filosofia social e pesquisa social. O problema hegeliano de Max Horkheimer a Axel Honneth. In: MELO, Rúrion. (Coord.). **A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva, 2013. p. 117-144.

VOIROL, Olivier. Teoria crítica e pesquisa social: da dialética à reconstrução. **Novos Estudos Cebrap**, n. 93, 2012. p. 85-96.