



AXEL HONNETH E A RECONSTRUÇÃO DA JUSTIÇA: UMA TENTATIVA DE SUPERAÇÃO DO PARADIGMA DA DISTRIBUIÇÃO

AXEL HONNETH AND THE RECONSTRUCTION OF JUSTICE: AN ATTEMPT TO OVERCOME THE "DISTRIBUTION PARADIGM"

¹Stanley Souza Marques

²Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira

RESUMO

O artigo retoma as críticas dirigidas por Axel Honneth à estrutura básica das concepções de justiça dominantes, limitando-se a apontar os contornos gerais de seu projeto alternativo de reconstrução normativa da justiça. Se John Rawls e Michael Walzer estruturam teorias da justiça distributiva de fôlego e em sintonia com a proteção da autonomia (já tomada de modo) mais sofisticada, cuja satisfação transcende o (mero) compromisso de não interferência na realização dos projetos de vida individuais, Honneth propõe radicalizar as exigências da justiça. E isso porque desloca sua atenção para a expectativa recíproca de consideração. Aqui estaria a nova textura da justiça social. Nesse passo, princípios de distribuição justa saem de cena para dar lugar a princípios cujas orientações dirigem-se às instituições básicas da sociedade com um novo objetivo: configurar contextos favoráveis para relações de reciprocidade plurais bem-sucedidas.

Palavras-chave: Reconstrução normativa, Teorias da justiça, Axel honneth

ABSTRACT

The article takes up the criticisms directed by Axel Honneth to the basic structure of the dominant conceptions of justice, but merely to point out the general outlines of his alternative project of justice normative reconstruction. If John Rawls and Michael Walzer structure theories of distributive justice very consistently and in order to get to the autonomy protection (already taken so) in a more sophisticated way, that to be satisfied it transcends the (mere) obligation of not interfering in the realization of individual life projects, Honneth proposes the radicalization of justice's demands. It is because he pays his attention to the mutual expectation of consideration. This point would be the new texture of the social justice. In this sense, the principles of fair distribution leave the scene to make way for principles which guidelines are directed towards the society basic institutions involved in a new goal: to set up favourable contexts for the success of plural reciprocal relationships.

Keywords: Normative reconstruction, Theories of justice, Axel honneth

¹ Mestrado em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Minas Gerais (Brasil). E-mail: marques.stanley@gmail.com

² Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Minas Gerais (Brasil). Pós-Doutorado em Teoria do Direito pela Università degli Studi Roma Tre, Roma (Itália) E-mail: mcattoni@gmail.com



Axel Honneth e a reconstrução da justiça: uma tentativa de superação do “paradigma da distribuição”

O presente artigo retoma as críticas dirigidas por Axel Honneth à estrutura básica das concepções de justiça dominantes, limitando-se a apontar os contornos gerais de seu projeto alternativo de reconstrução normativa da justiça.¹

Na elaboração de sua concepção de justiça, não seriam os bens distribuíveis a matéria intrínseca da justiça, mas as relações comunicativas de reciprocidade.² Em seguida ao deslocamento da textura da justiça, apresenta como suas consequências metodológicas a rejeição (i) da ideia de justiça distributiva, (ii) do esquema procedimentalista e (iii) da fixação no Estado, premissas amplamente compartilhadas pelas concepções de justiça predominantes. Como se verá mais adiante, ao propor a reconceitualização da justiça, Honneth acredita identificar sua real estrutura e modo de efetividade.

Consequentemente estaria aberto o caminho para a reconciliação entre filosofia política e agir político. Se outrora, como aponta Honneth, a filosofia política, quando dos intensos debates envolvendo os trabalhos de John Rawls, Michael Walzer e Charles Taylor, ao ganhar a esfera pública intelectual, pareceu poder influenciar a práxis política, hoje, os princípios gerais de justiça pouco orientam e esclarecem a práxis dos representantes políticos e dos movimentos sociais (HONNETH, 2009a: 346). Isso porque, diz Honneth, as teorias da justiça dominantes ainda não alcançaram a real textura ou a matéria social da justiça: as relações intersubjetivas de reciprocidade.

¹ O texto não pretende acompanhar a reconstrução normativa operada por Honneth mais recentemente, dadas as limitações físicas impostas ao trabalho e o objetivo (mais limitado) aqui perseguido: apontar em linhas gerais as críticas levantadas pelo autor às concepções dominantes de justiça, figurando como contrapontos de maior relevo para este trabalho John Rawls (2008; 2011) e Michael Walzer (2003; 2008).

² Considerando que, para Honneth (2008; 2012), o reconhecimento desdobra-se em duas classes, uma do reconhecimento elementar ou primário e outra, do reconhecimento recíproco, interessa-nos para a discussão empreendida neste texto o reconhecimento recíproco e as suas implicações para uma versão alternativa de uma teoria da justiça. Sobre a distinção dos níveis de reconhecimento em Honneth, escreve Marcelo Andrade Cattoni de Oliveira (2015) que “[o] reconhecimento elementar do outro enquanto outro, seja como alguém que me limita ou desafia, seja como alguém que me respeita ou mesmo me estima, faz parte do próprio processo de socialização e da formação da personalidade, em sociedade. O reconhecimento elementar ou primário é existencial e pré-epistêmico. O reconhecimento recíproco significa respeitar o outro enquanto outro, igual em dignidade. Amor, amizade, direitos, estima social... implicam esse modo de reconhecimento recíproco. E ele é conquistado na luta política e social, contra a opressão, a violência, a iniquidade, a invisibilidade, o encobrimento, o desrespeito, o desconhecimento. Na disputa política, portanto, pelo sentido e alargamento da liberdade e da igualdade enquanto algo ‘real efetivo’, como exigências normativas que se impõem de dentro do processo histórico. E que, por isso mesmo, são exigências sempre abertas a novos desdobramentos, sobre o pano de fundo de um processo de aprendizado social, crítico e sem garantias contra o retrocesso, de longa duração”.



I

Honneth (2009a: 348) identifica no conteúdo da justiça e no seu processo de justificação um amplo consenso compartilhado pela maioria das teorias da justiça: a “ideia geral de que os princípios de justiça [...] [são] expressão da vontade comum de todas as cidadãs e todos os cidadãos de assegurarem-se reciprocamente as mesmas liberdades subjetivas de ação”. Desta ideia geral, Honneth deduz dois elementos conformadores das concepções de justiça dominantes: (i) um componente material e (ii) um princípio de forma.

Enquanto o primeiro destes elementos define que “aquilo que é denominado justiça social deve ser avaliado com base na [igual] garantia da autonomia pessoal, concebida como puramente individual” (HONNETH, 2009a: 348), o segundo, por seu turno, orienta que “os princípios de justiça correspondentes devem ser passíveis de ser concebidos como resultado de uma formação comum da vontade, tal como ela só acontece na cooperação entre sujeitos” (2009a: 348).

A ideia de garantia igual da autonomia individual, componente material apontado por Honneth, reflete (e integra) o processo de ressignificação moderna da liberdade, agora “mensurada no desdobramento imperturbado de objetivos subjetivamente elegidos, assegurado em princípio a cada um” (HONNETH, 2009a: 348). E muito embora este conceito de liberdade não conduza automaticamente àquele arranjo, tão combatido pelos comunizaristas, o do isolamento dos sujeitos de toda e qualquer relação intersubjetiva,³ lembra-nos Honneth (2009c: 229, tradução nossa) de que “[...] nas metáforas que acompanham em termos retóricos o novo modelo de representação e nos exemplos que lhe fornecem popularidade se espalha com rapidez a ideia de que as vinculações empíricas devem ser aceitas como limitações da liberdade individual”. Nesse passo, a individualidade da liberdade combinada com o isolamento pessoal ao (também) penetrar nas teorias modernas de justiça reorienta o papel material da justiça: “ela agora deve garantir a todos os sujeitos igualmente um espaço de preferências individuais” (2009a: 348).

Se se interpreta a margem de ação do indivíduo como tanto maior quanto menos ele se defrontar com restrições impostas por suas contrapartes na perseguição particular de planos mundanos; se a liberdade passa a ser entendida como desenvolvimento desinibido dos interesses subjetivamente eleitos como valiosos, torna-se inteligível o que Honneth, ao se referir às concepções dominantes de justiça, designa como “paradigma da distribuição”. Vejamos.

³ Cf. WALZER, 2003; 2008; MACINTYRE, 2001 e TAYLOR, 2000.



II

As modernas teorias da justiça, porque se orientam pela compreensão individualisticamente reduzida de autonomia pessoal, definem como tarefa material da justiça a distribuição de “bens” capazes de assegurar aos sujeitos a livre e desimpedida perseguição daqueles projetos mundanos eleitos como valiosos. Aqui, “justiça” e “justiça distributiva” se confundem: “tomada tal perspectiva como ponto de partida, a pergunta por uma ordem social justa nessas teorias só pode colocar-se como a pergunta pela distribuição justa de bens básicos” (HONNETH, 2009a: 352).

Ou, em outros termos, “[a] finalidade de criar uma sociedade justa passou a ser entendida como a de permitir que as pessoas [...] sejam dependentes o mínimo possível de outros” (HONNETH; ANDERSON, 2011: 83).⁴ Sem que se questione com maior cuidado se a “liberdade individual efetivamente pode ser compreendida essencialmente segundo o modelo da utilização ou da fruição de bens” (HONNETH, 2009a: 349).

Certamente a possibilidade de realização mundana dos planos subjetivos está diretamente condicionada à disposição sobre chances e meios. Contudo, adverte Honneth (2009a: 353), desde que estas chances e meios não sejam tomados como bens básicos suficientemente capazes de gerar autonomia. Aqui está o ponto de partida para a abordagem da dimensão relacional da autonomia pessoal, dos bens básicos e de pressupostos que escapam à lógica distributivista. A disposição do dinheiro pode (e não necessariamente, como pretendem as teorias da justiça distributiva) configurar chance de liberdade. Para tanto, é preciso que a pessoa que disponha do dinheiro tenha internalizado num momento anterior que seus objetivos constituem projetos dignos de se perseguir.

Assim como as chances profissionais podem (e mais uma vez, não necessariamente) configurar condições para a autorrealização de habilidades pessoais: aqui é preciso que as habilidades tenham sido valoradas positivamente em um momento precedente. E os pressupostos apontados, aqueles que antecedem a disposição do dinheiro e as chances profissionais, não se confundem com bens fixos, que possam “ser simplesmente ‘possuídos’ como ‘coisas’, mas [diferentemente] precisam ser penosamente adquiridos em e através de relações entre pessoas” (HONNETH, 2009a: 353).

⁴Em certa medida, aqui há uma aproximação entre Honneth (2009a; 2009b; 2009c; 2014) e Honneth e Anderson (2011) e comunitaristas como Michael Walzer (2003; 2008) e Alasdair MacIntyre (2001). Muito embora compartilhem a crítica à concepção liberal de autonomia, a partir dela estes autores formularão propostas que não se confundem. No caso de Honneth, por exemplo, esse movimento antecede a ênfase dada às relações de reciprocidade, ao passo que em Walzer precede a ênfase no contexto particular para a definição dos princípios de justiça, sobretudo em oposição a John Rawls (2008; 2011), sem romper com uma abordagem distributivista e estática (portanto, reificadora) da qual Honneth se afasta, conforme se verá mais adiante.



Honneth (2009a: 353) enfatiza a “ideia de que bens a rigor só podem ser considerados como meios significativos para a realização de liberdade individual se a pessoa interessada já for pressuposta como ‘autônoma’”. Quer isso dizer que por mais extensa que seja a lista de bens básicos, ela por si só não gera autonomia. A possibilidade de liberdade não se encerra no próprio bem: “aquilo que efetivamente está em questão sempre se moveria antes do limiar daquilo que poderia ser encontrado explicitado em uma tal lista” (HONNETH, 2009a: 353).

Não por outra razão, Honneth chama a atenção para a (esquecida) dimensão intersubjetiva da autonomia. Não alcançamos autonomia monologicamente, como se fosse suficiente para o sucesso de tal empreendimento a disposição de bens básicos. Diferentemente, “a autonomia necessita do reconhecimento recíproco entre sujeitos” (2009a: 354). Longe de adquirirmos autonomia “sozinhos, através de nós mesmos, [nós a conquistamos] unicamente na relação com outras pessoas que estejam igualmente dispostas a valorizar-nos da mesma maneira como nós devemos poder valorizá-las” (2009a: 354).⁵

E em relação à dimensão relacional da autonomia a que se refere o autor, são mais ou menos negligentes as atuais teorias da justiça, cujo campo de aplicação central ainda se mantém preso a bens que se encontram “em um estado preparado, concreto, e que, além disso, pode ser acumulado individualmente pelos respectivos sujeitos” (HONNETH, 2009a: 354). Para Honneth, as teorias da justiça dominantes falham já no seu próprio ponto de partida, comprometendo toda a estrutura daquelas teorias. Daí porque propor que “ao invés de falar de ‘bens’, deveríamos falar de relações de reconhecimento, ao invés de pensar em ‘distribuição’, deveríamos pensar em outros modelos para assegurar a justiça” (2009a: 355).

Para Honneth e Anderson o liberalismo compreende distorcidamente a autoconfiança e a autossuficiência dos indivíduos. A preocupação excessiva com a não interferência desdobra-se numa simplificação das próprias exigências da justiça social: “[s]e, em contraposição, reconhecemos que indivíduos – incluindo indivíduos *autônomos* – são muito em contraposição, mais vulneráveis e carentes do que como o modelo liberal tradicionalmente os representou” (HONNETH; ANDERSON, 2011: 84), descortinam-se exigências da justiça social até então despercebidas.

⁵ A teoria da justiça de John Rawls (2008; 2011), que reinaugura o debate filosófico sobre a justiça nos limites do “paradigma distributivo”, e as reações comunitaristas, a exemplo da teoria da justiça de Michael Walzer (2003; 2008), inserido no mesmo paradigma, propõem a complexificação das exigências da justiça social. E isso porque são teorias da justiça estruturadas a partir de uma ideia de autonomia mais sofisticada, que ultrapassa o compromisso de não interferência na realização dos projetos de vida individuais. Honneth e Anderson, porém, radicalizam as demandas da justiça ao “assumir[em] e a[o] desenvolver[em] outra ampliação das exigências da justiça social segundo uma concepção de autonomia que pode ser designada por vários nomes – relacional, social, intersubjetiva, situada ou baseada no reconhecimento –, mas pode ser sintetizada na afirmação de que: ‘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’ (HONNETH; ANDERSON, 2011: 85).



No projeto de desconstrução do esquema básico das concepções de justiça, o primeiro passo, como visto, foi alçar as relações de reciprocidade a núcleo essencial da justiça. E isso porque “o indivíduo só alcança a liberdade da autodeterminação ao aprender, em relações de reconhecimento recíproco, a compreender suas necessidades, convicções e habilidades como algo que vale a pena ser articulado e perseguido na vida pública” (HONNETH, 2009a: 360).

Transcendida a ideia de bens básicos e enfatizadas as relações de reconhecimento, ficam debilitados outros dois eixos constitutivos das versões convencionais de uma teoria da justiça: o esquema procedimentalista e a centralização no Estado. Vejamos porquê.

III

Além do compromisso com a garantia igual da autonomia pessoal, Honneth observa, como já mencionado, outro componente amplamente compartilhado pelas teorias da justiça: um princípio formal, um procedimento que pressupõe a autonomia parcial dos seus membros; “porque os membros da sociedade devem em princípio poder ser concebidos como livres e autodeterminados, a concepção de justiça não pode pretender fixar à sua revelia como deve ser feita em detalhes uma distribuição equitativa dos bens” (HONNETH, 2009a: 350).

No procedimento construtivista, tal como esboçado por Rawls, “as partes, enquanto representantes racionalmente autônomos dos cidadãos, submetidas aos limites e restrições do razoável incorporados à posição original, concordam acerca dos princípios de justiça, a partir de uma pequena lista de alternativas dadas pela tradição da filosofia moral e política”

(CATTONI DE OLIVEIRA, 2015: 50). São as partes na “posição original”,⁶ (sempre já) equânime e justa, aquelas que selecionam os princípios de justiça: “a concretização do esquema distributivo vincula-se à realização virtual de um procedimento que demanda a concordância de todos os afetados pelas especificações” (HONNETH, 2009a: 350).

Para Honneth e Anderson (2011: 103), no procedimentalismo rawlsiano “o véu da ignorância cai[...] um pouco baixo demais” porque torna obscuro aos participantes do acordo hipotético

⁶ Para Rawls, a “posição original” desempenha papel reflexivo. É introduzida como recurso de representação e de autoesclarecimento público porque nos ajuda na elaboração do que “pensamos agora, desde que sejamos capazes de ter uma visão clara e ordenada do que a justiça requer quando a sociedade é concebida como um empreendimento cooperativo entre cidadãos livres e iguais, de uma geração às seguintes” (2011: 30). São dois os princípios de justiça construídos pelas partes racionais na “posição original”: (i) “[c]ada pessoa tem um direito igual a um [esquema] [...] plenamente adequado de liberdades fundamentais que seja compatível com um [esquema] [...] similar de liberdades para todos” (2011: 345); (ii) “[a]s desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas condições”. São elas: (a) “devem estar vinculadas a cargos e posições abertos a todos, em condições de igualdade equitativa de oportunidades”; (b) “devem redundar no maior benefício [...] para os membros menos [...] [favorecidos] da sociedade (2011: 345).

qualquer conhecimento para além de traços básicos da racionalidade instrumental de seus membros.⁷ Ocorre que tolher os participantes das informações relativas às vulnerabilidades que ameaçam permanentemente a autonomia dos envolvidos fragiliza o

Para Honneth e Anderson (2011: 103), no procedimentalismo rawlsiano “o véu da ignorância cai[...] um pouco baixo demais” porque torna obscuro aos participantes do acordo hipotético qualquer conhecimento para além de traços básicos da racionalidade instrumental de seus membros.⁷ Ocorre que tolher os participantes das informações relativas às vulnerabilidades que ameaçam permanentemente a autonomia dos envolvidos fragiliza o objetivo dos princípios de justiça ali definidos quando abandonada a compreensão individualisticamente reduzida de liberdade.

Dito isso, poderia se perguntar nos seguintes termos: como os princípios podem fazer justiça às vulnerabilidades e às carências se o “véu da ignorância” impede que essas debilidades apareçam como ameaças significativas à autonomia? As autorrelações que capacitam os sujeitos à autonomia plena ou, em outras palavras, as dimensões da autonomia sujeitas à injustiça (i) são mais amplas do que pretendem teóricos como Rawls e Walzer em suas sofisticadas abordagens da justiça e (ii) estão diretamente ligadas à seleção de princípios de justiça (HONNETH; ANDERSON, 2011: 104).

Admitem, entretanto, que Rawls, ao incluir a categoria do “autorrespeito”, sinaliza que as partes na “posição original” precisam conhecer algumas de suas carências que demandam reconhecimento para a livre realização de seus projetos de vida, pois, “só faz sentido que as partes incluam o bem intersubjetivo básico do autorrespeito em suas deliberações sobre a estrutura básica de uma sociedade justa, se eles já compreenderam que a concepção e a persecução de seus planos de vida dependem fundamentalmente da estima” reciprocamente orientada (HONNETH; ANDERSON, 2011: 104-105). Daí a razão de os autores afirmarem que a concepção relacional de autonomia talvez demande mais o aprofundamento da abordagem básica rawlsiana do que propriamente a sua rejeição.⁸

⁷ Enquanto traço distintivo do modelo do contratualismo rawlsiano, o expediente do “véu de ignorância” desempenha papel destacado: impede que as partes conheçam o lugar que os indivíduos, que elas representam, ocupam “[...] na sociedade, sua classe ou seu status social; [...] sua sorte na distribuição dos recursos e das habilidades naturais, sua inteligência, força e coisas do gênero [...], não conhecem suas concepções de bem nem suas propensões psicológicas especiais” (RAWLS, 2008: 14). O “véu de ignorância” na “posição original” torna equitativo o contexto inicial de construção dos princípios de justiça e imparcial a concepção política de justiça, posteriormente vigente nas democracias liberais. Dito de outra maneira, o “véu de ignorância” na perspectiva rawlsiana é utilizado enquanto artifício de representação da faculdade moral do razoável, de pessoas livres e iguais, capazes de desenvolver um senso de justiça e que não se valem de seus atributos contingenciais na construção de princípios de justiça.

⁸ Nesse sentido, propõem três eixos a partir dos quais seriam adequadamente revistos os compromissos básicos do liberalismo rawlsiano: “(1) [...] [o modelo rawlsiano] precisa ser mais aberto a considerações baseadas naquilo que sabemos sobre pessoas humanas; (2) [...] precisa tratar mais extensamente dos modos pelos quais a infraestrutura de reconhecimento da sociedade pode deixar a autonomia dos



indivíduos inaceitavelmente vulnerável; e (3) é preciso admitir que a acentuada relevância das condições de reconhecimento requer um afastamento de questões exclusivamente distributivas” (HONNETH; ANDERSON, 2011: 105).

Ademais, Honneth acena para a tensão inscrita no interior deste tipo de procedimentalismo: “na determinação da [...] [posição original] ou da situação deliberativa sempre devem poder ser projetadas condições de justiça sobre as quais os deliberantes ainda devem vir a concordar” (HONNETH, 2009a: 350). Há, aqui, um círculo vicioso implícito neste tipo de construção procedimentalista: são tomados como pressupostos os seus resultados. Quer isso dizer que as condições de liberdade e igualdade, que ainda devem vir a ser objeto de construção, serão sempre asseguradas de antemão. Sobre a “posição original” ou deliberativa, escreve Honneth (2009a: 350) que “sempre devem poder deliberar entre si como livres e iguais para poder constituir uma decisão amplamente aceitável, de modo que ainda antes de suas deliberações uma parte das condições de liberdade ainda por serem esclarecidas já deve estar fixada”. Argumenta, ainda, que essa tensão se agrava na medida em que a compreensão do procedimento gerador de justiça transita de um experimento moral para “um fenômeno do mundo social”, já que aqui, “se deve renunciar a antecipar o passo de fundamentação construtiva, autônoma, das normas de justiça à análise de caráter imanente”. E acrescenta que “[u]m passo de justificação adicional é redundante se se pode provar já na reconstrução do significado dos valores imperantes que estes são normativamente superiores em relação aos ideais sociais que os precederam historicamente” (HONNETH, 2014: 18-19, tradução nossa). Focalizaremos este ponto mais adiante.

Reinterpretado o material da justiça, agora entendido como relações de reciprocidade, o procedimentalismo (hoje dominante) perde sua utilidade. E isso porque a ideia de “fixação dos princípios de justiça como resultado de um procedimento equitativo” depende do pressuposto de que “os sujeitos deliberantes podem decidir tanto sobre aquilo a que se refere a decisão tão livre e ilimitadamente como sobre bens passíveis de serem arbitrariamente deslocados de um lado a outro” (HONNETH, 2009a: 355).

Uma vez descolado do objeto nuclear da justiça a ideia de bens básicos, individualmente disponíveis, fixos e alocáveis, também saem de cena os procedimentos para sua distribuição equitativa, imparcial e livre de dominação. Diante de relações de reconhecimento como matéria da justiça social “não podemos nos colocar no papel de tomadores de decisão que queiram deliberar sobre sua organização ou até mesmo sua distribuição justa como numa prancheta”. Diferentemente, lembra-nos Honneth (2009a: 356) de que as “relações de reconhecimento consistem em poderes desenvolvidos historicamente, que já sempre incidem sobre nós à revelia”.

IV

Por fim, Honneth se propõe a reescrever a resposta dada pelas teorias da justiça dominantes à seguinte pergunta: a quais agências ou instâncias se atribui a tarefa de implementação dos princípios de justiça justificados?

Não obstante Honneth (2009a: 351) reconheça “que nem sempre [...] [está] claro se as atuais teorias da justiça também querem incluir instâncias não-estatais ou comportamento individual em suas reflexões”, observa a centralidade ocupada pelo Estado Democrático de Direito enquanto “agência correspondente de efetivação da justiça”.

A concentração do poder normativo no Estado resulta, segundo Honneth, do cruzamento de dois eixos argumentativos: um, de que a responsabilidade pela justiça se também fosse atribuída aos cidadãos poderia desencadear “uma ditadura das virtudes, [...] uma exigência de comportamento moralmente exemplar” (HONNETH, 2009a: 351), e outro, de que o legítimo monopólio do Estado efetivamente impõe as “medidas necessárias para a redistribuição dentro das diversas instituições básicas da sociedade” (2009a: 351).

Honneth, entretanto, ressalta os riscos dessa opção. Uma vez assimilado o Estado como a única peça-chave na configuração da justiça, esferas sociais, a exemplo das famílias e das empresas privadas, adquirem (inadvertidamente) imunidade em relação às exigências da justiça: “[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 inatingido pelas exigências da justiça” (HONNETH, 2009a: 351).

A centralidade que assume a atividade estatal nas teorias tradicionais da justiça está ligada, assim como a ideia de distribuição de bens e o esquema procedimentalista, à autonomia individual e monologicamente considerada: ao Estado compete a distribuição dos bens que asseguram a autonomia individual, conforme previamente definido pelos próprios afetados ou seus representantes.

Entretanto, uma vez que se abandonem os bens como núcleo da justiça, torna-se questionável a exclusividade do Estado em sua configuração fática, afinal “a justiça social, muito mais intensamente do que admitido no passado, é conquistada e assegurada por muitas agências atuantes em forma de rede e que movem todas sobre o terreno pré-estatal da sociedade civil” (HONNETH, 2009a: 358-359).

E muito embora a força vinculante da coercibilidade das medidas estatais não se estenda a “grupos familiares de autoajuda, sindicatos, comunidades eclesiais ou outros



agrupamentos civis”, não quer isso dizer que não tenham estas organizações algo a desempenhar na concretização da justiça social. Diz Honneth (2009a: 359) que se não enxergamos nelas algum papel relevante, isso provavelmente reflete “um estreitamento do olhar a que as teorias da justiça hoje dominantes nos induzem” e que o autor procura subverter.

Se tomada a autonomia pessoal como empreendimento cuja densificação depende da construção cotidiana em múltiplas relações sociais, revestindo-se cada uma delas de valor único e insubstituível, o reconhecimento do sujeito não pode se limitar ao espaço da comunidade democrática como cidadão livre e igual. No modelo alternativo aqui trabalhado, para além da importante esfera do Estado Democrático de Direito, que perde o protagonismo de que goza nas teorias tradicionais da justiça, emergem pelo menos duas outras esferas sociais enquanto dimensões igualmente decisivas para o fomento da autonomia pessoal: a família e o trabalho (HONNETH, 2009a; 2009c).

Considerando que o respeito intersubjetivo pela competência racional de formar juízo ou tomar decisão (esfera do Estado Democrático de Direito) não gera em si e por si autonomia, senão que articula apenas uma, embora importante, das dimensões nas quais ela é fomentada, cf. HONNETH, 2014: 406-438, os contornos da autonomia pessoal revelam-se mais exigentes e sofisticados: é preciso que os cidadãos saibam ser estimados e reconhecidos em suas necessidades e desempenhos individuais peculiares em diferentes arenas. Aqui entram em cena as relações familiares, cf. HONNETH, 2014: 204-232, e as relações sociais de trabalho, cf. HONNETH, 2014: 296-339, cujas considerações recíprocas são também cruciais para o (sucesso ou o fracasso do) complexo processo de aquisição, manutenção e exercício da autonomia (HONNETH, 2009a; 2009c; 2014). Voltaremos a este ponto mais adiante.

V

Antes de prosseguir, mais um ponto precisa ser focalizado. Convém determo-nos muito brevemente na retomada da categoria do “reconhecimento” por Axel Honneth em *Luta por reconhecimento* e em *Integridade e desprezo* e em textos mais recentes como em *Reconhecimento e menosprezo*.

Honneth recupera e atualiza o programa socio-filosófico de Hegel que identifica no modelo da luta por reconhecimento a peça-chave para a compreensão da dinâmica entre



aquisição *intersubjetiva* da autoconsciência e desenvolvimento moral das sociedades: “a [...] ideia de que o progresso moral se desenvolve ao longo de uma gradação de três padrões de reconhecimento de complexidade crescente, entre os quais se recoloca uma luta intersubjetiva entre os indivíduos para fazer valer suas reivindicações de sua identidade” (HONNETH, 2010: 20, tradução nossa).

Transitariam conflitivamente os sujeitos entre as esferas do amor, do direito e da solidariedade motivados pela ampliação gradual da concepção que cada qual mantém sobre si mesmo: “a necessidade de ser reconhecido cada vez mais em novas dimensões da própria pessoa abre em certa medida um conflito intersubjetivo cuja solução não pode consistir senão no estabelecimento de uma esfera cada vez mais larga de reconhecimento” (HONNETH, 2010: 21-22, tradução nossa).

Passemos, a seguir, aos três padrões de reconhecimento e às respectivas atitudes positivas desencadeadas por cada um deles.

Escreve Honneth (2011: 177) que pelo fato de a dimensão do amor “prepara[r] o caminho para uma espécie de autorrelação em que os sujeitos alcançam mutuamente uma confiança elementar em si mesmos, ela precede, tanto lógica, como geneticamente, toda outra forma de reconhecimento recíproco”.

A aprovação e exortação afetivas próprias desta esfera do reconhecimento suscita no sujeito uma atitude positiva indispensável ao desenvolvimento das demais dimensões da autoestima. Aqui o sujeito adquire autoconfiança: trata-se da “camada mais básica de segurança física e emocional na externalização de suas próprias necessidades e sentimentos, que constitui a premissa psíquica para o desenvolvimento de todas as outras formas de autoestima” (HONNETH, 2010: 25, tradução nossa).

Nas relações jurídicas baseadas em “direitos” (esfera jurídico-moral), a seu passo, há o reconhecimento da imputabilidade moral de um sujeito de direito. Na medida em que a posse de direitos individuais autoriza o sujeito a levantar pretensões aceitas, ou seja, à medida que permite uma atuação legítima do titular dos direitos fundamentais, o sujeito toma consciência de que goza do respeito dos demais membros da coletividade, possibilitando-lhe as condições necessárias para a constituição do autorrespeito: “um sujeito é capaz de se considerar, na experiência do reconhecimento jurídico, como uma



pessoa que partilha com todos os outros membros de sua coletividade as propriedades que capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade” (HONNETH, 2011: 197). Da “possibilidade de se referir positivamente a si mesmo desse modo é o que podemos chamar de ‘autorrespeito’” (2011: 197).

Por fim, Honneth fala das relações de reciprocidade que fomentam o respeito solidário aos projetos de autorrealização pessoal numa comunidade de valores (esfera da estima social). Nesta dimensão, uma pessoa é merecedora de consideração em razão das propriedades e capacidades particulares que a definem como um sujeito biograficamente individuado.

A atitude positiva em relação a si mesmo experienciada pelo sujeito aqui reconhecido é a da estima social: “uma confiança emotiva nas capacidades que são reconhecidas como ‘valiosas’ pelos demais membros da sociedade”, algo como um “sentimento do próprio valor’, de ‘autoestima’” (HONNETH, 2011: 210). Em suma, o sujeito se sabe estimado nas suas particularidades e capacidades pelos outros membros da comunidade. Ou, ainda, “na medida em que alguém não percebe um sentido expressivo e significativo naquilo que faz, se torna difícil persegui-lo sinceramente”, fomentando uma “tensão entre perseguir aquela forma de vida e pensar a si mesmo como alguém que faz algo que tem sentido” (HONNETH; ANDERSON, 2013: 98).

As três formas de reconhecimento retomadas rudimentarmente acima moldam a concepção relacional de autonomia pessoal articulada por Honneth (2009a; 2009b; 2009c; 2011) e por Honneth e Anderson (2011). Partindo da premissa de que a autonomia plena, ou seja, de que a “capacidade real e efetiva de desenvolver e perseguir a própria concepção digna de valor [...] só pode ser alcançada sob condições socialmente favoráveis” (HONNETH; ANDERSON, 2011: 86), dizem eles que levar a sério a proteção da autonomia implica radicalizar as exigências de um projeto de reconstrução da justiça.

Para Honneth e Anderson, autoconfiança, autorrespeito e autoestima não são (meras) crenças sobre si mesmos ou (meros) estados emocionais. Diferentemente, revelariam-se capacidades adquiridas intersubjetivamente em “processo dinâmico no qual os indivíduos passam a experienciar a si mesmos como possuidores [de] um certo *status*, seja como objeto de preocupação, como um agente responsável, como um contribuinte valorizado de projetos compartilhados ou como o que quer que seja” (HONNETH; ANDERSON, 2011: 88).



Se o amparo de relações de reconhecimento, precisamente por fomentarem autoconfiança, autorrespeito e autoestima, é condição para a livre perseguição de nossos planos valiosos de vida, uma teoria da justiça que não reconheça o caráter multidimensional da autonomia fracassa em seu objetivo nuclear: a proteção da autonomia. Se o comprometimento da autoconfiança, do autorrespeito e da autoestima, provocado por relações de reconhecimento frustradas, lesa a autonomia pessoal, ou ainda, se a autonomia pessoal está sujeita à frustração por diferentes fontes (e em diferentes arenas), para além da intervenção e privação material, uma teoria da justiça não poderia se furtar ao enfrentamento dos distintos aspectos da vulnerabilidade social dos agentes.

VI

Embora Honneth ao formular sua concepção de justiça alternativa também compartilhe como ponto de partida o núcleo moral das teorias da justiça dominantes, dele extrai implicações materiais profundamente distintas. Seu modelo também segue “a ideia normativa segundo a qual todos os membros de sociedades modernas devem poder dispor de maneira igualitária sobre as habilidades e condições para a autonomia individual” (HONNETH, 2009a: 360). Entretanto, diverge de autores influentes como Rawls e Walzer quanto ao modo de promoção da autonomia pessoal. E isso se deve, sobretudo, pela sua compreensão relacional da autonomia.

Passam a estar em jogo relações de concessão mútua de um *status* normativo que habilita os sujeitos para certas expectativas: “é a luz deste tipo de garantia reciprocamente consentida, de poder esperar um do outro uma determinada consideração, que os sujeitos aprendem a experimentar-se como respeitáveis em perspectivas intersubjetivas” (HONNETH, 2009a: 361).

Sendo as relações de reconhecimento historicamente sempre já dadas, escreve Honneth (2009a: 361) “que precisamos primeiro contentar-nos com a perspectiva da tomada de conhecimento e da aceitação”. Porque nelas encontram-se sempre inscritos princípios morais que lhes permitem desenvolverem-se continuamente numa práxis do reconhecimento. Serão através destes fundamentos normativos que as instituições e políticas poderão ser julgadas: “[j]usto, por conseguinte, poder-se-ia dizer provisória e ainda desprotegidamente, seria organizar e equipar socialmente uma esfera existente da sociedade de tal maneira como o exige a norma de reconhecimento a ela subjacente” (2009a: 362).



Porque já imanentes à eticidade das práticas e das instituições, os princípios de justiça são antes descobertos do que construídos procedimentalmente. Ou, melhor dizendo, são normativamente reconstruídos. Assim, as instituições e as práticas são “analisadas e apresentadas sobre a base de seu desempenho normativo na ordem de importância que tem para a encarnação e a realização social dos valores legitimados pela sociedade” (HONNETH, 2014: 19, tradução nossa).

Diferentemente do que nos diz John Rawls (2011: 341-367) sobre os princípios da justiça, que exemplificam o conteúdo de uma concepção política da justiça, de caráter independente, e são selecionados pelas partes na “posição original”, cf. Cattoni de Oliveira: 2014; Calvet de Magalhães: 2003, para Honneth (2009a; 2009b; 2009c; 2014), aqueles princípios devem ser procurados nas próprias relações de reconhecimento, sempre situadas historicamente e nelas (já) imanentes na forma de normas de reciprocidade que (já) orientam os sujeitos. Ainda que de modo disperso e fragmentário, mas com potencial de um maior e melhor desdobramento futuro consideradas as circunstâncias (já) disponíveis.

A reconstrução de que fala Honneth também não se confunde com a perspectiva de um autor como Michael Walzer (2003: 429-441).⁹ Muito embora para este comunitarista os fundamentos normativos de uma sociedade também devam ser alcançados mediante reconstrução das normas morais já enraizadas nas práticas sociais de uma determinada sociedade, a sua ênfase está demasiado presa a uma dimensão hermenêutica rígida, cujo horizonte está sempre já dado e que Honneth procura deliberadamente tensionar quando recorre à “ideia de um excedente de validade dos princípios de reconhecimento diferenciados” (HONNETH; 2009c: 244).

Se, para Walzer, os princípios são reduzidos (e conservados) ao horizonte da tradição, para Honneth (2009b: 59, tradução nossa), diferentemente, a reconstrução significa “mais do que o que aparece em Walzer como ideal de uma crítica da sociedade que opera localmente; o procedimento deve ser da esquerda hegeliana, não apenas hermenêutico”.

⁹ É precisamente por recorrer a uma argumentação particularista que Walzer rejeita uma concepção de justiça imparcial. Distanciando-se de princípios universais, abstratos e a-históricos, o autor propõe um conteúdo diverso do atribuído pelo liberalismo à justiça: os valores culturais definidores de uma comunidade política deveriam integrar uma concepção de justiça adequada. Sua posição, refratária a qualquer tese de cunho universalizante, sustenta uma compreensão sobre a justiça subordinada às interpretações compartilhadas (e sempre já dadas) pelos membros da sociedade: “[a] justiça é relativa aos significados sociais. De fato, a relatividade da justiça provém da definição clássica não-relativa, de dar a cada pessoa o que lhe é devido, tanto quanto da minha própria proposta, de distribuir os bens por motivos ‘internos’. Essas são definições formais que exigem [...] integridade histórica. Só podemos dizer o que é devido a esta ou àquela pessoa depois de saber como essas pessoas se relacionam entre si por intermédio do que fazem e distribuem. Não pode existir uma sociedade justa enquanto não houver uma sociedade; e o adjetivo *justa* não define, apenas modifica a vida substantiva das sociedades que descreve. Existe um número infinito de vidas possíveis, moldadas por um número infinito de possíveis culturas, religiões, acordos políticos, situações geográficas etc. Determinada sociedade é justa se sua vida substantiva é vivida de determinada maneira – isto é, de maneira fiel às suas interpretações em comum dos membros. (Quando as pessoas discordam com relação ao significado dos bens sociais, quando as



interpretações são polêmicas, então a justiça exige que a sociedade seja fiel às discordâncias, oferecendo canais institucionais para sua expressão, mecanismos de julgamento e distribuições alternativas.)” (WALZER, 2003: 430). Se, para Walzer, “toda teoria substancial da justiça distributiva é uma teoria local” (2003: 431), qual o critério para qualificar como mais ou menos “justa” ou “injusta” uma determinada sociedade ou determinadas práticas sociais? O comunitarista parte da premissa de que a justiça distributiva envolve uma gama de bens sociais com seus respectivos significados sociais, isto é, tem como ponto de partida o processo social de atribuição de significados sociais distintos aos diversos bens sociais em dado período histórico. Afirma Walzer não existir um “conjunto concebível de bens fundamentais ou essenciais em todos os mundos morais e materiais”, caso contrário “deveria ser concebido de maneira tão abstrata que teria pouca utilidade ao se pensar em determinadas distribuições” (2003: 7-8). Os bens possuem, argumenta Walzer, significados sociais e demandam distribuições específicas. Não há espaço para distribuição igualitária, pois os diversos bens são concebidos, pelos sujeitos de uma comunidade política dada, de modo distinto se comparado a outros bens e a outros contextos. Quer isso dizer que em sociedades diversas, os diferentes significados sociais atribuídos aos bens exigirão distintas distribuições sociais. A diversidade de entendimentos relativa aos bens sociais conforma diferentes processos distributivos.

Afastando-se da tarefa conservadora presente nos trabalhos de Walzer, para Honneth (2009c: 244, tradução nossa), “cada um dos três princípios normativos defendidos para preservar a autonomia individual de todas as pessoas teria então um excedente semântico que exige mais justiça específica de esferas da que já se encontra materializada nas práticas e instituições existentes” (HONNETH; 2009c: 244, tradução nossa). Contrastando com a perspectiva de acomodação adotada por Walzer, para Honneth (2014: 23, tradução nossa), os valores (já) encarnados são também utilizados numa “crítica reconstrutiva” quando reconhecido realização incipiente daqueles valores: “os juízos normativos emitidos neste contexto não possuem um caráter categórico, senão gradual” e isso porque “critica-se em cada caso que uma instituição entendida como ‘ética’ poderia representar melhor, de maneira mais completa ou ampla os valores que servem à reconstrução da eticidade como guia superior”.

O distanciamento de Honneth de uma abordagem hermenêutica como a de Walzer (2003: 429-441) se realiza através da combinação de procedimento imanente com um conceito de racionalidade transcendente do contexto: “a reconstrução normativa significa agora descobrir na realidade social de uma sociedade dada aqueles ideais normativos que se oferecem como pontos de referência de uma crítica fundada porque constituem encarnações da razão social”; logo, conclui Honneth que “enquanto for possível demonstrar que um ideal encarna o progresso no processo de realização da razão, esse ideal pode fornecer um parâmetro fundado para criticar a ordem social dada” (HONNETH, 2009b: 60-61, tradução nossa).

Porém, é preciso reconhecer a possibilidade de que o sentido originalmente atribuído à norma moral seja perdido no curso do tempo. Daí a importância da ressalva genealógica para um empreendimento deste tipo: “já não é mais possível uma crítica da sociedade que também



não se valha das pesquisas genealógicas no sentido de um detector, para localizar deslocamentos de significado de seus ideais normativos” (HONNETH, 2009b: 63, tradução nossa).

A reconstrução normativa proposta por Honneth e apresentada como método de justificação de seu modelo alternativo de justiça procura desvendar as diferentes fontes de valorização recíproca (já) inscritas em distintas esferas, não se limitando, portanto, como fez Habermas (1998), à reconstrução normativa do Estado Democrático de Direito. E isso porque, reformulado o conceito de autonomia, a concepção de justiça já não mais poderá se sustentar tão-somente sobre a outorga equitativa de direitos fundamentais individuais.¹⁰ Argumenta Honneth (2009c: 241-242) que a justiça, então, terá de “compreender como constitutivas para a formação da autonomia aquelas relações de reconhecimento formadas na sociedade dada como resultado de um processo de diferenciação que deve ser entendido como progresso moral”. Aqui, há um movimento de pluralização dos princípios de justiça: se (i) “nas relações jurídicas democráticas é a igualdade deliberativa de todos os sujeitos que forma a base normativa do respeito assegurado entre os sujeitos”, e (ii) nas relações familiares, a seu passo, “são as necessidades particulares de cada um de seus membros” que orientam o reconhecimento, (iii) nas relações laborais “são os desempenhos individuais dos participantes que servem como pontos de referência do reconhecimento” (HONNETH, 2009a: 365).

Nesse passo, sugere um esquema estruturado em pelo menos três eixos principiológicos, cada um deles funcionando em referência à moralidade interna relativa à esfera comunicativa onde opera e, em comum, dirigidos ao fomento da autonomia individual: (i) princípio da igualdade deliberativa, (ii) justiça das necessidades e (iii) justiça do desempenho. Enquanto o princípio da igualdade deliberativa orientaria as relações jurídicas democráticas, cf. Honneth, 2014: 406-438; a justiça das necessidades configuraria o eixo orientador das relações internas das famílias, cf. Honneth, 2014: 204-232; e a justiça do desempenho regularia as relações sociais de trabalho, cf. Honneth, 2014: 296-339, em processo de abertura, tensão e inclusão permanente. Sem jamais perder de vista o caráter dinâmico e tenso inscrito na “ideia de um excedente de validade dos princípios de reconhecimento diferenciados” (HONNETH, 2009a; 2009c).

Com isso, o distanciamento entre filosofia política e agir político poderia ser remediado precisamente porque há, segundo Honneth (2009a: 365), uma afinidade entre sua proposta reconstrutiva e convicções morais cotidianas: a tarefa da justiça “seria colocar diante de nossos olhos todas as condições institucionais, materiais e legais que



atualmente precisariam estar cumpridas para que as diferentes esferas sociais efetivamente pudessem fazer jus às normas de reconhecimento a elas subjacentes”.

¹⁰Honneth (2014: 96, tradução nossa) insiste no fato de que “nos últimos anos, nada impactou de modo tão fatal nos esforços para se chegar a um conceito de justiça social do que a disposição de converter de antemão todas as relações sociais em relações jurídicas para, em seguida, enquadrá-las mais facilmente em categorias de regras formais; a consequência desta unilateralização é que se perdeu toda a atenção para o fato de que as condições de justiça podem estar dadas não apenas na forma de direitos positivos, senão também na forma de atitudes apropriadas, formas de tratamento e rotinas comportamentais”.



VII

Se Rawls e Walzer estruturam teorias da justiça distributiva de fôlego e em sintonia com a proteção da autonomia (já tomada de modo) mais sofisticada, cuja satisfação transcende o (mero) compromisso de não interferência na realização dos projetos de vida individuais, Honneth propõe radicalizar as exigências da justiça. E isso porque desloca sua atenção para a expectativa recíproca de consideração. Aqui estaria a nova textura da justiça social.

Nesse passo, princípios de distribuição justa saem de cena para dar lugar a princípios cujas orientações dirigem-se às instituições básicas da sociedade com um novo objetivo: configurar contextos favoráveis para relações de reciprocidade plurais bem-sucedidas. Ou, dito de modo diferente e em referência provocativa a Rawls, Honneth propõe uma “teoria normativa da estrutura básica de reconhecimento de uma sociedade”.

Referências Bibliográficas

BRESSIANI, Nathalie. Introdução a “Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça” de Axel Honneth e Joel Anderson. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**. Crítica e Modernidade, v. 17, jan-jun de 2011, pp. 71-80. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64838>>. Acesso em: 10 de julho de 2014.

CALVET DE MAGALHÃES, Theresa. A ideia de liberalismo político em J. Rawls. Uma concepção política de justiça. In: OLIVEIRA, Manfredo; AGUIAR, Odílio Alves; SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva (org.) **Filosofia política contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2003. pp. 251-271.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade. John Rawls e Uma Teoria da Justiça como Equanimidade Revisitada: A reformulação do primeiro princípio de justiça e a prioridade das liberdades fundamentais no marco do liberalismo político. In: CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade; GOMES, David. **Constitucionalismo e Dilemas da Justiça**. Belo Horizonte: Initia Via, 2014. pp. 42-65.

_____. **Reconhecimento, Autonomia e Reificação em Honneth**. Notas de aula. 2015.

_____. Um ensaio sobre o liberalismo político de Rawls: construtivismo político e razão pública. In: **Revista de Direitos e Garantias Fundamentais**, n. 7, 2010, pp. 81-96. Disponível em: <<http://www.fdv.br/publicacoes/periodicos/revistadireitosegarantiasfundamentais/n7/3.pdf>>. Acesso em: 18 de agosto de 2015.



CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade; GOMES, David. Notas introdutórias a Sofrimento de Indeterminação, de Axel Honneth. In: CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade; GOMES, David. **Constitucionalismo e Dilemas da Justiça**. Belo Horizonte: Initia Via, 2014. pp. 66-85.

HABERMAS, Jürgen. **Facticidade y validez**. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Trotta, 1998.

HONNETH, Axel. A textura da justiça: Sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. Tradução de Emil A. Sobottka e Joana Cavedon Ripoll. **Civitas**, v. 9, n. 3, 2009a, pp. 345-368. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/6896/6803>>. Acesso em: 10 de julho de 2014.

_____. Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica. Sobre la idea de la “crítica” en la Escuela de Frankfurt. In: **Patologías de la razón**. Historia y actualidad de la Teoría Crítica. Traducción de Griselda Mársico. Buenos Aires: Katz Editores, 2009b, pp. 53-63.

_____. **El derecho de la libertad**. Esbozo de una eticidad democrática. Traducción de Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz Editores, 2014.

_____. Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento. Traducción de Juan Carlos Velasco Arroyo. **Isegoría**, n. 5, 1992, pp. 78-92. Disponível em: <<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/viewArticle/339>>. Acesso em: 15 de junho de 2014.

_____. Justicia y libertad comunicativa. Reflexiones en conexión con Hegel. In: **Crítica del agravio moral**. Patologías de la sociedad contemporánea. Traducción de Peter Storandt Diller. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana, 2009c. pp. 225-247.

_____. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. Observações sobre reificação. Tradução de Emil A. Sobottka e Giovani Saavedra. **Civitas**, n. 1, vol. 8, jan/abr. 2008, pp. 68-79. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/4322/6868>>. Acesso em: 10 de julho de 2014.

_____. **Reconocimiento y menosprecio**. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social. Traducción de Judit Romeu Labayen. Buenos Aires: Katz Editores, 2010.

_____. **Reificación**. Un estudio en la teoría del reconocimiento. Traducción de Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz Editores, 2012.



_____. **Sofrimento 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. Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça. Tradução de Nathalie Bressiani. In: **Cadernos de Filosofia Alemã**. Crítica e Modernidade, v. 17, jan-jun de 2011, pp. 81-112. Disponível em:

<<http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64839>>. Acesso em: 10 de julho de 2014

KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea**. Tradução de Luís Carlos Borges e revisão da tradução de Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude:** um estudo da teoria moral. Tradução de Jussara Simões e revisão técnica de Helder Buenos Aires de Carvalho. Bauru: EDUSC, 2001.

RAWLS, JOHN. Justiça como Equidade: Uma concepção política, Não Metafísica. Tradução de Régis de Castro Andrade, In: **Lua Nova, Revista de Cultura e Política**, nº 25, 1992, pp. 25-59. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/ln/n25/a03n25.pdf>. Acesso em: 10 de julho de 2015

_____. **O Liberalismo Político**. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

_____. **Uma teoria da Justiça**. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

TAYLOR, Charles. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. In: **Argumentos filosóficos**. Tradução de Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Edições Loyola, 2000. pp. 197-220.

WALZER, Michael. **Esferas da justiça:** uma defesa do pluralismo e da igualdade. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. La política de la diferencia: estatalidad y tolerancia en un mundo multicultural, In: **Isegoria**, nº 14, 1996, pp. 37-53. Disponível em: <<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/210/210>>. Acesso em: 10 de julho de 2015.



_____. **Política e paixão:** rumo a um liberalismo mais igualitário. Tradução de Patrícia de Freitas Ribeiro e revisão da tradução de Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

WERLE, Denílson Luis; MELO, Rúrion Soares. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, Marcos (Org.). **Curso livre de Teoria Crítica.** Campinas: Papyrus Editora, 2009. pp. 183-198.

