

**Entre comunitaristas e liberais: a teoria da justiça de Axel Honneth**

*Between communitarians and liberals: Axel Honneth's theory of justice*

**Thiago Aguiar Simim**

Universidade Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt, Frankfurt, Alemanha.  
E-mail: thiago.simim@stud.uni-frankfurt.de

Recebido em 07/03/2016 e aceito em 07/07/2016.

**Resumo**

Este trabalho pretende fazer uma síntese da inserção de Axel Honneth no quadro das teorias da justiça. Para isso, se apresenta o debate entre comunitaristas e liberais, juntamente ao procedimentalismo contemporâneo, e as críticas de Honneth a essas posições. Assim o trabalho apresenta o esboço teórico de justiça como reconhecimento em Honneth, realizado com base no conceito de eticidade formal e no método da reconstrução normativa.

**Palavras-chaves:** Teoria da justiça; Teoria crítica; Axel Honneth.

**Abstract**

This paper intends to do a synthesis of Axel Honneth's insertion in the framework of theories of justice. For this purpose, it presents the debate between liberals and communitarians, as well as the contemporary procedimentalism, and Honneth's critics to these statements. This way, the paper presents the theoretical outline of justice as recognition in Honneth, based on the concept of formal ethical life and the method of normative reconstruction.

**Keywords:** Theory of Justice; Critical Theory; Axel Honneth.

## 1. Entre comunitaristas e liberais

A disputa em torno do conceito de justiça se acirrou desde a publicação, em 1971, de *Uma teoria da justiça* de John Rawls (2002), lida como tentativa da filosofia política de reconciliar liberdade individual e igualdade social (FORST, 2010). O grande trunfo de Rawls naquele momento foi “*tornar novamente respeitável a filosofia moral não-utilitarista*” (FLEISCHACKER, 2006: 160). A polarização das teorias da justiça desde então em duas concepções fundamentais, liberais e comunitaristas, principalmente nos debates da década de 1980, marcaram o eixo desta disputa. Não se pode falar especificamente em tradições de pensamento liberal e comunitarista, mas sim de seus traços mais marcantes que aglutinam diversas posições (FORST, 2010). Estes termos só fazem sentido na observação panorâmica do posicionamento no debate, pois os comunitaristas se aglutinaram na posição de crítica à teoria de Rawls, enquanto os liberais, via de regra, se dedicaram a desenvolver e defender a filosofia política rawlsiana.

A teoria da justiça deve, segundo Rawls, se limitar ao pacto moral de cooperação entre os indivíduos para a produção e reprodução de seus diferentes modos de vida e persecução de seus objetivos, porque, para Rawls, “*(...) o objeto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade*”, ou seja, “*a maneira pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens provenientes da cooperação social*” (2002: 7-8). A partir disso, ele elabora o seu conceito de sociedade: “*(...) uma sociedade é uma associação mais ou menos autossuficiente de pessoas que em suas relações mútuas reconhecem certas regras de conduta como obrigatórias e que, na maioria das vezes, agem de acordo com elas*” (RAWLS, 2002: 4).

A premissa utilitarista aceita por Rawls é aquela que ele entende como *quase científica*<sup>1</sup>, de que o homem é o ser que faz escolhas racionais de modo a maximizar a satisfação de seus desejos (FLEISCHACKER, 2006). Para o utilitarismo, isso significa que os princípios de escolha racional de uma

<sup>1</sup> O próprio Rawls (2002) a trata como *quase-científica*, por partir de um pressuposto que seria científico, porém sem justificá-lo.

sociedade são os mesmos utilizados para um único ser humano. No fim das contas, isso significa que “[o] utilitarismo não leva a sério a diferença entre as pessoas” (RAWLS, 2002: 30). O chamado “fato do pluralismo” nas sociedades ocidentais modernas, de um lado, e a fixação nos desejos e liberdade individuais como objeto da justiça, de outro lado, demonstram o interesse especial de Rawls voltado para o indivíduo, o que gera a acusação de um individualismo metodológico. Essa é, segundo Fleischschacker, a marca de distinção entre Rawls e o utilitarismo: “[o]nde Rawls diverge acentuadamente do utilitarismo, e dos outros paradigmas da filosofia moral e política de sua época, é em sua vigorosa ênfase na importância do indivíduo” (2006: 161). Ou seja, a cooperação social teria como objetivo assegurar as condições de que cada indivíduo realize, ao máximo, o seu sistema de desejos<sup>2</sup>. Uma vez que esses sistemas são distintos, as regras sociais não podem assumir os princípios de um indivíduo só, como seria no utilitarismo, mas sim procurar a forma de se mediar as diferenças e suas consequências, para que os indivíduos *tropecem* o menos possível uns nos outros.

A teoria da escolha racional, tomada da base do pensamento utilitarista, é reformulada por Rawls da seguinte forma, portanto: “[o]s termos apropriados da cooperação social são estabelecidos por tudo quanto, em determinado contexto, consiga a satisfação máxima da soma dos desejos racionais dos indivíduos” (RAWLS, 2002: 27). Seu intento é a aproximação entre as teorias da escolha racional e da justiça “[p]ois, assim como é racional que um homem maximize a realização de seu sistema de desejos, também é justo que uma sociedade maximize o saldo líquido de satisfação obtido com referência a todos os seus membros” (RAWLS, 2002: 28).

É necessário, para Rawls, que se reavive a filosofia moral sem a necessidade de se remeter a um conceito ético substancial de *bom*. Sua teoria tem base em dois princípios de igualdade e diferença, pois dado o pluralismo de valores da sociedade moderna, seria necessário se traçar princípios capazes de englobar todas as diferenças como critério de justiça que seja capaz de atravessar qualquer contexto particular. As sociedades são tão diversas, que “a

---

<sup>2</sup> Termo utilizado por Rawls (2002).

*justiça só deve se ocupar da distribuição de ‘bens primários’ – bem necessários à busca de praticamente qualquer fim humano – e deve deixar de lado a questão de o que constitui o bem humano supremo”* (FLEISCHACKER, 2006: 161-162). O que constitui o estofo da realização dos desejos de um homem não entra em questão na ponderação de Rawls, mas somente a forma de se criar as condições materiais para que os indivíduos tenham autonomia, e os princípios que equacionam as diferenças. Levando em conta que sua teoria é elaborada para servir a um espectro amplo de sociedades, Rawls não contextualiza, *a priori*, o seu ponto de partida, a saber, o da *posição original*. Ele afirma que *“na justiça como equidade a posição original de igualdade corresponde ao estado de natureza na teoria tradicional do contrato social”* (RAWLS, 2002: 13). A partir desta posição ele traça a tarefa de sacar os princípios basilares para a cooperação social. A posição original é, como sustenta Rawls, um ponto de partida hipotético, o que significa dizer que não tem importância a sua (in)existência histórica, mas sim a ideia de que *“(…) princípios da justiça para a estrutura básica da sociedade são o objeto do consenso original”* (RAWLS, 2002: 12).

A teoria da justiça como equidade de Rawls consiste em duas partes: *“(1) uma interpretação de uma situação original e do problema da escolha colocada naquele momento e (2) um conjunto de princípios que, segundo se procura demonstrar, seriam aceitos consensualmente”* (RAWLS, 2002: 17). Portanto, do primeiro passo já mencionado – a posição original – ele saca, logicamente, com remissão inclusive a termos e métodos matemáticos (FLEISCHACKER, 2006), os princípios de justiça básicos. Do início ao final de *Uma teoria da justiça* (2002), Rawls reformula estes princípios, chegando à seguinte redação final a dois princípios:

Primeiro princípio

Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos.

Segundo princípio

As desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo: (a) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do

princípio da poupança justa, e (b) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades (RAWLS, 2002: 333).

Ele ainda entende que esta mediação não é simples, o que o faz dar mais um passo na complexidade de sua teoria. Como há a possibilidade de uma incompatibilidade na aplicação desses princípios, Rawls formula as regras de prioridade, com justificação na própria lógica da justiça como equidade.

O caráter abstrato, atomista e contratualista, do qual parte Rawls para desenvolver sua teoria da justiça é contraposto por uma teoria comunitaristas da justiça ligada a práticas, valores, história, tradição, que formam o horizonte normativo de uma comunidade para a constituição não só da identidade pessoal individual, como também de sua racionalidade. Sendo assim, *“liberais’ de um lado, e ‘comunitaristas’, de outro, entendem que as normas que pretendem ser moralmente justificadas são designadas de ‘justas’ ou porque são transcendentais ao contexto, no caso dos primeiros, ou porque são imanentes ao contexto, no caso dos segundos”* (WERLE E MELO, 2007: 17). Honneth consegue resumir bem o que demarca as duas posições no debate:

O que deu o título ao campo dos “comunitaristas” era principalmente a ideia dirigida contra Rawls de que é preciso sempre um retorno retrospectivo a um horizonte de valores comuns compartilhados, se se deve decidir com de modo razoável acerca de questões sobre a ordem justa da sociedade. O campo dos “liberais”, por outro lado, foi nomeado ao contrário pela orientação comum à ideia central de Rawls de que sob condições modernas de um pluralismo de valores só o princípio geral da igualdade de direitos, liberdades e oportunidades pode servir como critério normativo pelo qual a justiça de uma comunidade deve ser medida (HONNETH, 1993: 8<sup>3</sup>).

Como afirma Forst (2010), os comunitaristas são *obcecados pelo contexto (Kontextversessen)*, enquanto liberais são *esquecidos do contexto (Kontextvergessen)*, pois é o foco, ou a ausência dele, em um *ethos*

<sup>3</sup> Tradução livre de: *“Was dem Lager der »Kommunitaristen« den Titel gab, war die vor allem gegen Rawls gerichtete Idee, daß es immer der vorgängigen Rückbesinnung auf einen Horizont gemeinschaftlich geteilter Werte bedarf, wenn über Fragen der gerechten Ordnung einer Gesellschaft sinnvoll entschieden werden soll; das Lager der »Liberalen« hingegen erhielt seinen Namen umgekehrt durch die gemeinsame Orientierung an der Rawlschen Leitidee, daß unter den modernen Bedingungen eines Wertpluralismus nur das allgemeine Prinzip gleicher Rechte, Freiheiten und Chancen als ein normativer Maßstab dienen kann, an dem sich die Gerechtigkeit eines Gemeinwesens bemessen darf“.*

determinado temporal e geograficamente, que marcam estas posições político-filosóficas. Os liberais pensam em uma arquitetura de critérios de justiça que seja axiologicamente “neutra”, visando mediar a convivência das diferenças culturais na sociedade contemporânea. No lado comunitarista se acentua uma precedência ou necessidade do “bom” em relação ao “justo” ou “correto”.

Portanto, o papel do comunitarista seria o de um *hermeneuta*, ou seja, de interpretar o contexto específico como forma de compreensão dos valores e princípios que uma sociedade já carrega. Os liberais são vistos como *construtivistas*, pois os princípios de convivência pautados na igualdade e liberdade devem ser racionalmente construídos e depois aplicados. O ponto de partida liberal, no entanto, é da construção racional atomística e sem atenção necessária às modulações que a formação intersubjetiva do social e do político podem dar a estes princípios.

No que tange aos liberais, a pretensão de *neutralidade axiológica* na fixação dos critérios de justiça é uma cegueira, pois o tratamento igual e respeito às diferenças é um *ethos* que já é pressuposto na sociedade moderna ocidental (FORST, 2010: 280). Além disso, pelo lado liberal, é necessário se elaborar critérios abstratos e imparciais de justiça, o que carece de concreção no enfrentamento de problemas reais de justiça que afetam as sociedades ocidentais contemporâneas. O problema do liberalismo, segundo Taylor (1994), é que ele seria incapaz de dar atenção satisfatoriamente às condições culturais de reprodução de uma sociedade justa<sup>4</sup>. Se, para o comunitarista, cada contexto já traz em si uma concepção substancial de justiça que não pode ser criticada por fora, esta posição estaria impedida de transcender do contexto e fugir do relativismo de sua análise, uma vez que, dar assentimento aos valores de integração das sociedades torna impossível a fixação de critérios que julguem a justiça ou injustiça desses valores, o que retira a possibilidade de criticá-la. Além do mais, se coloca em questão também a convivência entre diferentes sociedades, que na atualidade compartilham de problemas comuns e estão em constantes *trocas*.

---

<sup>4</sup> Cf. FLEISCHACKER, 2006.

A porta de entrada para a crítica comunitarista, com Michael Sandel (1982) e Charles Taylor (1994), em um primeiro momento, não tem relação com as premissas contratualistas de Rawls, mas sim com a tese antropológica individualista de fundo. Como afirma Sandel, “[o] pano de fundo para a concepção utilitarista de Rawls aparece mais claramente em suas referências à vida moral individual” (SANDEL, 1982: 166). Nos termos da crítica à racionalidade instrumental, Honneth afirma que “a tradição liberal do pensamento político foi marcada por uma falsa concepção de pessoa, na qual os sujeitos humanos são representados como portadores de decisão por cálculo racional de ação e sem comunicação” (1993: 10).

No entanto, Sandel (1982) encontra dificuldade em fundamentar o passo decisivo de sua crítica à teoria da justiça de Rawls, uma vez que, para uma crítica político-teórica seria necessário se demonstrar que a concepção reduzida de pessoa teria uma influência negativa no quadro normativo da teoria da justiça. Do ponto de vista teórico esta transição não é natural, mas deve ser justificada internamente. Neste ponto, Amy Gutmann critica a posição de Sandel, inserindo a imagem histórica de modernidade que têm os liberais (GUTMANN, 1993; 1994): com a queda da imagem tradicional de mundo, na passagem para a modernidade, os homens passam a representar diferentes concepções de bom, o que deve ser uma garantia universalmente reconhecida.

Reconhecer e tratar os membros de alguns grupos de igual para igual parece agora exigir que as instituições públicas que reconheçam as particularidades culturais, ao invés de ignorar, pelo menos para aquelas pessoas cujo autoconhecimento depende a vitalidade de sua cultura. Esta exigência de reconhecimento político de particularidade cultural – estendido a todos os indivíduos – é compatível com uma forma do universalismo que leva em conta a cultura e o contexto cultural valorizado por indivíduos como entre os seus interesses básicos (GUTMANN, 1994: 5).

Dado isto, uma ordem liberal de iguais direitos e liberdades se preocuparia em criar condições para que os indivíduos sejam capazes de perseguir seus planos de vida sem limitações econômicas ou políticas. Sendo



assim, a crítica deveria se concentrar mais nesta concepção histórica de modernidade e menos na tese antropológica fundamental, que é também uma marca da idade moderna. “A resposta da questão normativa, de como uma sociedade moderna deve ser moralmente composta, não advém, por consequência, da escolha de um conceito adequado de pessoa humana, mas sim da compreensão adequada do ponto de partida histórico” (HONNETH, 1993: 11<sup>5</sup>).

Frente à constatação de que valores de uma comunidade não conseguiriam mais criar integração moral nas sociedades contemporâneas, a teoria política parte da diversidade cultural e da crescente diferenciação social para a garantia das iguais liberdades dos indivíduos e sua contribuição para o bem comum. Ou seja, a garantia da convivência em uma sociedade justa no sentido liberal adviria, para Gutmann (1993), da ponderação das circunstâncias históricas – do pluralismo – e menos de fundamentos antropológicos e morais.

Nesse sentido, se torna claro o motivo pelo qual, para os liberais, o tema da justiça distributiva e a fixação da discussão sobre justiça nas esferas econômica e política marcam o eixo do debate desde então. Sem a integração moral, a questão importante para a liberdade passa a ser a ausência de obstáculos externos à autorrealização individual, o que culmina na concentração do debate em torno da autonomia privada e da liberdade negativa na produção da autonomia pública e da integração social.

Se, por um lado, a crítica de Sandel (1982) é respondida por um argumento histórico, por outro lado, no entanto, ela se sustentou justamente no ponto a-histórico da *posição original* rawlseana. Segundo Sandel, “(...) a teoria de Rawls é duplamente hipotética. Ela imagina um evento que, na realidade, nunca aconteceu, envolvendo tipos de seres que, na realidade, nunca existiram” (SANDEL, 1982: 105). Ou seja, o experimento mental da posição original de Rawls precisa pressupor um sujeito que é um ser não situado e sem vínculo valorativo (*Wertbindung*). Após tal crítica, Rawls (1992) tenta historicizar seu sujeito abstrato da posição original, afirmando se tratar

---

<sup>5</sup> Tradução livre de: “Die Beantwortung der normativen Frage, wie eine moderne Gesellschaft moralisch verfaßt sein soll, ergibt sich daher nicht aus der Wahl eines angemessenen Begriffs der menschlichen Person, sondern aus der adäquaten Erfassung der historischen Ausgangslage”.

do homem com a experiência democrática ocidental. Com isso ele consegue afastar também a crítica do sujeito descontextualizado de Sandel, apesar da amplitude de sua análise.

A questão que resta ser respondida por Rawls, deixada de lado pelos debatedores por se concentrarem na discussão da tese antropológica, é a pergunta pela base moral da ação política na sociedade democrática, ou seja, “(...) em que medida uma noção comum de bom precisa fazer parte dos pressupostos motivacionais de tal sociedade democrática” (HONNETH, 1993: 13<sup>6</sup>). Trabalhada de outra forma, se trata de perguntar pelo motivo que convenceria os cidadãos de uma sociedade democrática a terem um projeto comum, o que não pode ser explicado em termos simplesmente funcionais. O sentido de comunidade e de objetivos comuns são vitais até mesmo em uma sociedade liberal, pelo menos na manutenção da obrigação comum de respeitar um procedimento de formação da vontade democrática (HONNETH, 1993; GUTMANN, 1994), pois “a realização dos objetivos que ela mesma colocou com seus próprios princípios de justiça exige sempre a mobilização de motivos morais que só podem advir de um horizonte complementar de valores compartilhados em comum” (HONNETH, 1993: 13<sup>7</sup>). Na verdade, há na posição liberal uma concepção moral de fundo, para tentar derivar o que é bem comum, que, se levado a cabo, desconstrói o próprio sentido daquilo que é comum a uma sociedade, a saber, a concepção de que um forte sistema de garantias de liberdade individuais é capaz de manter tanto a integração social, quanto a base normativa que marca os objetivos comuns de uma sociedade. Em outras palavras, a construção liberal de princípios de justiça não explica a integração social e a desconsidera em sua formulação teórica.

Tanto Alasdair MacIntyre (1993) quanto Michael Sandel (1982), ambos comunitaristas, tentam responder à questão de qual fundamento moral das sociedades democráticas ocidentais atuais com alto grau de diversidade.

---

<sup>6</sup> Tradução livre de: “(...) inwiefern eine gemeinsame Vorstellung des Guten zu den motivationalen Voraussetzungen einer jeden demokratischen Gesellschaft gehören muß”.

<sup>7</sup> Tradução livre de: “(...) denn die Verwirklichung der Ziele, die sie sich mit ihren eigenen Gerechtigkeitsprinzipien selbst gesetzt hat, verlangt stets wieder die Mobilisierung von moralischen Motiven, die nur aus einem zusätzlichen Horizont gemeinschaftlich geteilter Werte stammen können”.

Porém eles caminham para lados distintos: o primeiro trabalha com o patriotismo advindo da ameaça externa, enquanto o segundo se concentra na solidariedade e ajuda na redistribuição econômica como pano de fundo. De todo modo, o que há de comum entre eles e o desenvolvimento da posição liberal, é que a questão central se volta às bases morais da sociedade moderna. Há neste ponto uma intermediação entre as posições, uma vez que, para responder as críticas, os liberais se esforçaram em historicizar sua posição, enquanto os comunitaristas ampliaram o contexto para sociedades mais diversificadas, para as quais a existência de um único *ethos* se torna discutível.

Charles Taylor tentou uma transformação dos termos do debate, inserindo um campo de discussão que passa pela filosofia e teoria política (HONNETH, 1993), com a intenção de se apreender melhor as sociedades modernas. Para ele, apesar das aproximações entre liberais e comunitaristas, há ainda uma clara disputa que se alarga por duas perspectivas. Do ponto de vista ontológico, trataria de entender os acontecimentos do mundo social através do *atomismo* ou do *holismo*. Do ponto de vista normativo, se colocam as posições *individualista* e *coletivista* para responder a pergunta de quem deve ter prevalência moral na constituição de uma sociedade política. Para ele, as perspectivas são parcialmente dependentes. Ou seja, as premissas ontológicas podem servir de pano de fundo na motivação e explicação da questão normativa, mas não podem ser a única justificativa delas. Por outro lado, a tomada de uma posição normativa é dependente da assunção de uma das teses ontológicas de fundo. Taylor reformula a questão controversa do debate, perguntando quais *recursos morais* devem ser vistos como necessários para se manter viva uma existência social diversificada. De acordo com a premissa ontológica que se adota, deve-se responder a esta questão de formas distintas: *holistas* responderiam que uma ligação valorativa comum é necessária para a integração moderna dos membros de uma sociedade; já os *atomistas* se satisfazem com o argumento de que os procedimentos institucionais conseguem produzir uma ordem justa.

Para Taylor, no entanto, o mais interessante desta discussão se situa no ponto de encontro de liberais e comunitaristas que compartilham da premissa ontológica do *holismo*. Após o que se chama de “virada contextualista” de Rawls, ambos os lados concordam que, sem um determinado grau de conexão comum de valores propagados historicamente nas formas de vida e na cultura, não é possível se garantir a capacidade funcional da democracia moderna no que diz respeito à integração social (HONNETH, 1993). A isto se junta outra convergência que não permitiria mais o tratamento de liberais e comunitaristas como lados completamente opostos:

(...) a questão em comum agora é, a saber, até que medida a sociedade democrática liberal é dependente de um horizonte comum de valor, pois, com isso, ambas as posições estão conectadas para formular o conceito de uma comunidade pós-tradicional e democrática, que pode corresponder às exigências delineadas. (...) Eles não podem mais medir-se então simplesmente pela resposta à pergunta de se a preferência deve pertencer normativamente ao princípio liberal de liberdade ou a um bem coletivo, mas sim apenas à solução da questão de quais valores comuns precisam ser consideradas como pressuposições necessárias para a execução dos princípios liberais de liberdade e justiça (HONNETH, 1993: 16<sup>8</sup>).

De certa forma, isso significa que os comunitaristas se voltam, nesta nova formulação, às finalidades de uma sociedade liberal democrática. A disputa, a partir de então, tem relação com o modo pelo qual se soluciona a questão acima. O debate, portanto, parece se aproximar e se distanciar simultaneamente, uma vez que as aproximações que se deram no seu desenrolar serviram para marcar outros pontos controversos. De todo modo, o seu desenvolvimento serviu de demarcador dos temas contemporâneos em teoria política e da justiça.

---

<sup>8</sup> Tradução livre de: “(...) wenn die gemeinsame Frage nunmehr nämlich lautet, bis zu welchem Maße die liberaldemokratischen Gesellschaften auf einen gemeinsamen Werthorizont angewiesen sind, dann ist damit für beide Theoriepositionen die Aufgabe verknüpft, den Begriff einer posttraditionalen, demokratischen Gemeinschaft zu formulieren, der den umrissenen Anforderungen Genüge leisten kann. (...) Sie können sich nun nicht mehr einfach an der Antwort auf die Frage bemessen, ob dem liberalen Freiheitsprinzip oder einem kollektiven Guten normativ der Vorzug gebühren soll, sondern nur noch an der Lösung der Frage, welche gemeinschaftlichen Werte als notwendige Voraussetzung für die Durchsetzung liberaler Freiheits- und Gerechtigkeitsprinzipien zu gelten haben“.

## 2. A crítica de Honneth às teorias da justiça

A dissolução de alguns problemas e a aproximação das posições inauguram, para Honneth (2009), uma nova discussão, tanto com a entrada do feminismo, quanto com a exposição da cultura política da democracia procedimental, por Habermas (1992), o que dá força e forma ao conceito de procedimentalismo contemporâneo a partir de então. Para Honneth, o abismo entre teoria filosófica e práxis política aumentou com o esgotamento do debate entre liberalismo e comunitarismo (2009), a caminho das discussões de cunho democrático-procedimentais. A questão da justiça social, basilar para se discutir autonomia e igualdade de participação, é tratada desde então nos termos da redistribuição econômica de bens. Tais princípios gerais de justiça social são, para ele, destituídos de valor informacional para a práxis política, tanto para os representantes políticos quanto para os movimentos sociais, naquilo que tange a desafios complexos. Este problema não advém de um descompasso temporal e tampouco pode ser resolvido por um esforço no sentido de transformar princípios de justiça em ação política. Muito antes, seria impossível derivar alguma orientação política de tais princípios, sem se recorrer a outras regras adicionais, dado o grau de abstração dessas formulações (HONNETH, 2009).

É importante ressaltar que Honneth (2009) não pretende descartar as teorias da justiça de até então, mas apontar os limites estruturais daquilo que ele chama de “procedimentalismo contemporâneo”, com vistas em dar um passo a mais na discussão. Em sua análise do universo de premissas do procedimentalismo contemporâneo, Honneth traça a existência de três pilares não problematizados nessas teorias da justiça: o próprio esquema procedimentalista fundamental, a ideia de justiça distributiva e a fixação no Estado enquanto agência única de justiça. O esquema procedimental fundamental entende-se como uma união entre o “princípio de forma”, segundo o qual todos os princípios de justiça devem ser passíveis de ser concebidos como resultado da formação comum da vontade, e seu “componente material”, a saber, de que a justiça social deve ser projetada

como forma de garantia da autonomia pessoal, individualmente pensada. Este componente material asseguraria a participação *livre* dos indivíduos, uma vez que, para uma sociedade concebida nesses termos do procedimentalismo, a liberdade seria a ausência de tutela externa e dependências pessoais, como defende Honneth (2009). Para tais teorias, a justiça social, portanto, deve cuidar da existência material mínima para que os indivíduos sejam livres e persigam seus planos de vida sem a dependência dos parceiros de interação, pois os vínculos sociais seriam limitações à liberdade individual.

Com a limitação do sentido e do papel do social nas teorias liberais – algo que permanece no procedimentalismo – o conceito de *justiça social* se fixou no paradigma da (re)distribuição de bens, do ponto de vista puramente material. A garantia de que todos sejam capazes de realizar seus respectivos planos de vida dependeria unicamente da ausência de limitações materiais, já que as limitações políticas seriam resolvidas pelo procedimento democrático. Uma vez que estas teorias precisam partir do sujeito geral descontextualizado para tentar sacar os princípios gerais de justiça que podem ser ajustadas a todas as sociedades, uma discussão sobre o papel das interações sociais na formação dos indivíduos não está, mais uma vez, em questão para elas. Sua dinâmica pressupõe, assim, uma concepção de sujeito não trabalhada, mas que se funda na noção reduzida de autonomia pessoal individualisticamente pensada. A tarefa material da justiça, nesses termos, seria assegurar a distribuição de bens valorizados, permitindo igualmente aos membros da sociedade a perseguição de suas preferências individuais (HONNETH, 2009).

O procedimentalismo contemporâneo precisa, segundo Honneth (2009), se valer de experimentos mentais que fazem remissão a um acordo original hipotético na construção de seus critérios de justiça. Na teoria de Rawls (1992; 2002) este acordo se daria na posição original como ponto de fixação de princípios distributivos, “(...) *que pessoas livres e racionais, preocupadas em promover seus próprios interesses, aceitariam numa posição original de igualdade como definidores dos termos fundamentais de sua associação*” (RAWLS, 2002: 12). A partir desta afirmação, pode-se fazer duas críticas às teorias procedimentais de cunho neolockeano, de modo geral: (i) a

representação atomística do social, como se todo indivíduo pudesse se despir de suas visões de mundo e de seu contexto sem deixar de ser indivíduo universalmente racional, e (ii) que tais teorias invertem o ponto de chegada como ponto de partida, quando pressupõe a liberdade e autonomia do sujeito que decide pelos princípios de distribuição, enquanto, na verdade, essas características consistem no objetivo da justiça. Neste ponto, o procedimentalismo contemporâneo se afasta mais uma vez da possibilidade de orientação da práxis, quando pressupõe sujeitos livres e racionais capazes de decidir a partir da perspectiva do todo social. O correto seria perguntar sobre quais são as condições sociais, inclusive imanentes à interação social, para que os indivíduos se tornem livres e iguais, ao invés de pressupor isso. Uma vez que tal experimento mental não passa e não pode passar do plano hipotético, as teorias da justiça procedimentais devem antecipar os resultados normativos do procedimento. As condições de justiça na situação original devem ser projetadas sem que os deliberantes tenham concordado com elas. Por isso a teoria precisa antecipar os resultados normativos do procedimento como forma de caracterizar e reafirmar as condições iniciais de autonomia pessoal.

Para Honneth (2009) ter o Estado como única agência de realização da justiça parte de uma divisão moral, segundo a qual os cidadãos devem produzir os princípios de justiça e o Estado democraticamente controlado deve implementá-los. Se, por um lado, centralizar a responsabilidade pela justiça no Estado é uma garantia contra a *ditadura das virtudes* (HONNETH, 2009), por outro lado, ela envolve o risco de se limitar a um conceito incompleto e pouco poroso de justiça, pois reduz o debate às esferas de atuação do Estado, à esfera pública. A defesa de Honneth não é de um intervencionismo estatal em todas as esferas da vida, mas da ampliação da compreensão de justiça como um fenômeno no mundo social e não como um experimento mental de critérios de (re)distribuição de bens pelo Estado. Se a (in)justiça está nas relações sociais, não pode a filosofia política e social limitar o debate ao âmbito econômico, político e jurídico. Elas permeiam muito antes as relações

estabelecidas segundo normas cristalizadas nas instituições<sup>9</sup> sociais existentes, no sentido mais abrangente.

A crítica de Honneth explicita os problemas da inserção do *componente material* dentro das premissas procedimentalistas, do modo como elas apareceram até então, que buscam corrigir os equívocos materiais decorrentes da aplicação dos princípios formais abstratos. Esta concepção superficial de justiça social como redistribuição é, para Honneth, incontornável, já que as teorias da justiça liberais e procedimentais possuem limites estruturais: elas não têm ferramentas para teorizar a desigualdade social, a não ser enquanto exceção aos princípios de justiça abstratos e formulados de maneira *neutra*. Como consequência, a tradição das teorias da justiça liberais e o procedimentalismo contemporâneo só podem tratar da justiça social como uma exceção aos princípios de justiça abstratos em razão de uma peculiaridade do contexto, ou como mínimo existencial para a garantia da participação na formação da vontade política democrática, mas nunca como cerne das questões de justiça. Para ambas, é a realidade que deve se adequar à teoria, e não o contrário. Como a realidade apresenta entraves à pureza teórica dos princípios abstratos de justiça, é necessário se criar *correções materiais*.

Já em relação ao comunitarismo, pode-se dizer que o vínculo entre teoria e práxis foi melhor problematizado, uma vez que existe teoricamente uma abertura para a imanência do contexto. Por isso, segundo Honneth, o comunitarismo chega mais perto da formulação real do problema (HONNETH, 1993), no entanto ele redonda em um relativismo que não permite uma crítica desses contextos.

### 3. Justiça como reconhecimento

Assimilar a crítica de Honneth às teorias da justiça serve como porta de entrada para se compreender a inserção que a teoria do reconhecimento tem

---

<sup>9</sup> “*Instituições sociais*” tem, em Honneth, um sentido amplo, como, por exemplo: família, amizade, mercado, Estado, etc.



no debate contemporâneo sobre a teoria e seu esboço de justiça. Se a crítica, a fundo, consiste na objeção à existência de um sujeito fora do contexto, Honneth tenta retomar o papel da sociedade na formação dos indivíduos e de seu sentido de liberdade. A realização dos planos de vida depende da (re)distribuição material, neste caso, somente em um segundo momento. Pois, no plano mais fundamental, a possibilidade de sua execução guarda relação originária com as condições sociais de reconhecimento recíproco. É o reconhecimento<sup>10</sup> que demarca o horizonte de possibilidades de persecução dos planos de vida individuais (HONNETH, 2003).

Como herdeiro da Escola de Frankfurt, Honneth se insere no quadro das teorias da justiça com base em uma teoria crítica da sociedade. Se, quanto ao conteúdo, a teoria crítica de Honneth consiste em *“uma forma alternativa aos intentos dos liberais e dos comunitaristas de acomodar, numa concepção de Estado democrático de direito, as diversas e, em alguns casos, conflituosas demandas por reconhecimento (...) [pela] noção de política deliberativa de Habermas”* (COSTA E WERLE, 1997: 167), quanto ao método, tem-se, pelo menos para Habermas e Honneth<sup>11</sup>, a *reconstrução normativa* enquanto postura epistemológica diversa daquelas assumidas pelas duas posições anteriores.

Não se trata nem de somente interpretar o contexto e nem de uma restrita construção normativa externa, mas *“a entrada de Honneth nesse debate tem de ser entendida como uma tentativa de oferecer uma nova solução para o impasse estabelecido, ou seja, articular simultaneamente uma teoria relacionada às práticas sociais e situações históricas concretas sem cair no ‘relativismo’”* (WERLE E MELO, 2007: 18). Em Honneth, a teoria do reconhecimento intenta reposicionar a questão em debate, tanto para depurá-la quanto para oferecer soluções ao problema. A supressão do conflito entre princípios morais formais (ou seja, a posição liberal inicial) e uma concepção ética substantiva (ou seja, comunitarista) consiste, para Honneth

---

<sup>10</sup> O termo “reconhecimento” traz diversos equívocos sobre a teoria de Honneth. Aqui, não se trata de reconhecimento como orientação moral, mas da própria descrição de como as demandas por justiça se articulam socialmente a partir de um sentimento de injustiça por um desrespeito moral. Cf. Honneth, 1994, 2000b.

<sup>11</sup> Cf. DE CAUX, 2015

(2003), no conceito de *eticidade formal* elaborado em sua teoria do reconhecimento. Como afirma Forst, “no debate entre liberalismo e comunitarismo mostrou-se, em diferentes lugares, que o conceito de reconhecimento fornece possibilidades conceituais para fazer uma mediação significativa entre ambas as posições” (2010: 328). Tanto na retomada do jovem Hegel para a elaboração de sua teoria do reconhecimento<sup>12</sup>, quanto na reatualização da Filosofia do Direito de Hegel<sup>13</sup>, há uma manifesta tentativa de Honneth de se posicionar neste debate reinserindo a filosofia hegeliana na filosofia política contemporânea:

(...) independente se existiu, nessas abordagens, a tendência a um privilégio da ética em detrimento de um princípio moral formalista, do vínculo valorativo comunitário frente à liberdade individual, nunca foi de fato empreendida a tentativa de tornar a filosofia do direito de Hegel novamente fértil para o discurso da filosofia política (HONNETH, 2001: 8<sup>14</sup>).

Não constitui objeto deste trabalho a explicitação detalhada da teoria do reconhecimento de Honneth, mas sim como ela se insere na discussão com as teorias da justiça. Como mencionado, esta relação se dá principalmente a partir do conceito hegeliano de *eticidade formal* reatualizado por Honneth. Trata-se de uma concepção intermediária entre moral kantiana presente no projeto atomista liberal, vista por Honneth como transcendental, e a ética comunitarista, que tem a formação *natural espontânea* dos valores em uma comunidade como forma única de vida boa que não aceita crítica externa. Em outros termos, é a tentativa de universalização da *concepção de vida boa* historicamente presente em padrões existentes de relações intersubjetivas. Diferente da moral universalista kantiana de respeito a todos como “fins em si mesmos” e autonomia moral dos sujeitos, a eticidade formal se fixa nas condições de autorrealização pessoal. Como afirma Honneth, “[o] conceito de ‘eticidade’ refere-se agora ao todo das condições intersubjetivas das quais se

<sup>12</sup> Cf. HONNETH, 2003.

<sup>13</sup> Cf. HONNETH, 2001, 2010a e 2011a.

<sup>14</sup> Tradução livre de: “(...) wie stark auch immer in diesen Ansätzen die Tendenz einer Privilegierung der Ethik gegenüber einem formalistischen Moralprinzip, der gemeinschaftlichen Wertbindung gegenüber der individuellen Willkürfreiheit vorhanden war, nie ist hier wirklich der Versuch unternommen worden, die Hegelsche Rechtsphilosophie noch einmal für den Diskurs der politischen Philosophie fruchtbar zu machen”.

*pode demonstrar que servem à autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos*” (2003: 271-272). A partir da eticidade formal, ou seja, da concepção formal de vida boa, pode-se reconstruir as condições de reconhecimento recíproco inscritas na própria realidade social. Isso porque se opera uma inversão da relação entre moralidade e eticidade “*tornando a validade dos princípios morais dependente das concepções historicamente cambiantes da vida boa, isto é, das atitudes éticas*” (HONNETH, 2003: 270). O conceito de *eticidade formal* pode ser visto como o passo a mais que Honneth (2000a; 2001; 2009) afirmou ser necessário para se fixar os critérios da análise crítica imanente de um contexto concreto, o que as teorias da justiça liberais e comunitárias seriam incapazes de realizar.

Em sua teoria do reconhecimento, a preocupação de Honneth é em se fixar as bases que expliquem a formação da identidade pessoal e, por isso também, o conflito social moral advindo dos diferentes anseios e planos de vida. Para isso, Honneth realiza a leitura reatualizada de Hegel e lança mão da psicologia social, para elaborar a “(...) *teoria de uma mediação dialética entre a individualidade e a universalidade em diferentes níveis de relações intersubjetivas*” (FORST, 2010: 327). É dos diferentes padrões de relações sociais, historicamente construídos, que o conflito social pode emergir, como já se adianta no subtítulo que define a *Luta por Reconhecimento* como a *gramática moral dos conflitos sociais* (HONNETH, 2003). Em entrevista ao jornal *Die Zeit* em 2010, Honneth tenta sintetizar e exemplificar sua teoria do reconhecimento da seguinte forma:

Eu sou conhecido pela chamada teoria do reconhecimento, que significa que eu considero o conflito social como uma luta por afirmação, estima e respeito. Um bom exemplo é o movimento pelos direitos civis nos Estados Unidos ou o movimento das mulheres. No primeiro plano tratava-se de exigências materiais: a permissão, enquanto negro, para ir a uma apresentação de teatro ou, enquanto mulher, de exercer um cargo político. Na verdade, porém, esses conflitos tratam de uma luta por reconhecimento. Eu acredito que o conflito social pode ser reduzido a isso (HONNETH, 2010b<sup>15</sup>).

---

<sup>15</sup> Tradução livre de: “*Ich bin bekannt für eine sogenannte Theorie der Anerkennung, das heißt, ich betrachte soziale Konflikte als einen Kampf um Bestätigung, Wertschätzung und Respekt. Ein gutes Beispiel sind die Bürgerrechtsbewegung in den USA oder die Frauenbewegung. Es ging*”

A luta por reconhecimento tem um mecanismo determinado, portanto, por um movimento dialético de negação e síntese daqueles princípios fundamentais de cada padrão de reconhecimento recíproco. Em resumo:

A ideia básica da gramática moral dos conflitos sociais parece ser simples. Os conflitos sociais emanam de experiências morais decorrentes da violação de expectativas normativas de reconhecimento firmemente arraigadas. Essas expectativas formam a identidade pessoal, de modo que o indivíduo pode se compreender como membro autônomo e individualizado, reconhecido nas formas de sociabilidade comum. Quando essas expectativas são desapontadas, surge uma experiência moral que se expressa no sentimento de desrespeito. O sentimento de desrespeito, por sua vez, somente pode se tornar a base motivacional de uma mobilização política se for capaz de expressar um ponto de vista generalizável, dentro do horizonte normativo de um grupo (WERLE E MELO, 2008: 190).

A ideia básica de eticidade formal significa tomar estes padrões e instituições<sup>16</sup> como critério da crítica, pois eles oferecem também o horizonte da autorrealização individual, cujo malogro com base em um desrespeito (não reconhecimento) enseja as demandas de justiça. Para analisar tais padrões já inscritos historicamente nas instituições Honneth se vale, em sua obra tardia (2011a), da chamada *reconstrução normativa*<sup>17</sup>, que seria capaz de explicitar as dimensões normativas presentes nas sociedades ocidentais. O seu sentido de reconstrução é, como se pode imaginar pelo caminho tortuoso que segue a teoria crítica, diverso do habermasiano, desde sua base teórica até a amplitude de sua análise. Segundo Celikates:

---

*vordergründig um materielle Forderungen: die Erlaubnis, als Schwarzer in eine Theatervorstellung zu gehen oder als Frau Politikerin zu werden. Eigentlich aber handelten diese Konflikte von einem Kampf um Anerkennung. Ich glaube, dass sich alle sozialen Konflikte darauf reduzieren lassen“.*

<sup>16</sup> Em um primeiro momento (HONNETH, 1994) se trata de padrões ou de reconhecimento, a saber, amor (relação mais concreta), direito (relação mais abstrata) e solidariedade (mediação do todo com a parte). Mais tarde, Honneth (2011) trabalha com tais padrões a partir da reconstrução de instituições sociais: relações íntimas na família e amizade, relações de troca no mercado de consumo e de trabalho e a formação da vontade democrática no Estado democrático (HONNETH, 2011). Neste segundo momento Honneth já admite uma leitura mais ampla de Hegel e, por isso, tenta reatualizar as mesmas instituições sociais da *Filosofia do Direito* (Cf. “Autor”, 2016).

<sup>17</sup> Cf. DE CAUX, 2015.

Axel Honneth pode ser descrito como um “hegeliano de esquerda”. Uma “reconstrução normativa” teria que tentar descobrir “aqueles ideais normativos na realidade social de uma dada sociedade, os quais, por isso, se oferecem como pontos de referência de uma crítica fundamentada, porque eles representam encarnações da razão social” (2009: 190<sup>18</sup>).

O modelo de reconstrução de Honneth é mais próximo daquilo que se elabora na ideia de uma crítica interna das instituições sociais em sentido amplo (HONNETH, 2001), caracterizado pelo mecanismo de transcendência da imanência, a partir da noção de *excedente semântico de validade*<sup>19</sup>. Trata-se da defesa de que a reconstrução dos princípios normativos racionais já presentes em uma dada realidade social podem ser sempre, uma vez mais, efetivados no sentido de incluir mais uma diferença. Ou seja, a reconstrução é crítica quando “(...) o teor normativo apresenta um ‘excedente de validade’ diante das institucionalizações realmente existentes que, portanto, não realizaram as primeiras por inteiro, mesmo quando isso vale para elas melhor que as respectivas instituições antecessoras” (CELIKATES, 2009: 190<sup>20</sup>). Com as discussões sobre reconhecimento, Honneth dá sequência à tendência iniciada por Habermas em *Faticidade e Validade* (1992), segundo a qual a teoria crítica passa a se dedicar mais intensamente ao debate em filosofia política e teoria da justiça. Neste sentido, tem-se a preocupação de se formular uma teoria crítica da justiça, a qual, para Rainer Forst, deve ser realizada da seguinte forma:

As normas que se devem distinguir como justas precisam ser tanto imanentes ao contexto quanto transcendententes a ele. Precisam reivindicar validade [*Geltung*] para uma comunidade particular e suas autocompreensões e instituições específicas, mas ao mesmo tempo se apresentar como um espelho crítico moral para essas autocompreensões e instituições (FORST, 2010: 10).

<sup>18</sup> Tradução livre de: “Axel Honneth (...) kann als »linkshegelianisch« bezeichnet werden. Eine »normative Rekonstruktion« müsse versuchen, »an der sozialen Wirklichkeit einer gegebenen Gesellschaft diejenigen normativen Ideale freizulegen, die sich als Bezugspunkte einer begründeten Kritik deswegen anbieten, weil sie Verkörperungen gesellschaftlicher Vernunft darstellen«”.

<sup>19</sup> Cf. DE CAUX, 2013.

<sup>20</sup> Tradução livre de: “(...) der normative Gehalt gegenüber den real existierenden Institutionalisierungen einen »Geltungsüberschuss« aufweist, diese Ersteren also nicht zur Gänze realisieren, auch wenn ihnen dies besser gelingt als den entsprechenden Vorgängerinstitutionen“.

A inserção do tema do reconhecimento no debate das teorias da justiça contemporâneas compõe a produção mais recente de Honneth<sup>21</sup>: isso significa dar atenção às relações intersubjetivas, na medida em que se trata de uma teoria sobre a formação social dos indivíduos, tanto na produção de pretensões morais válidas, quanto como critério da crítica. Ou seja, a teoria social honnethiana possui o duplo caráter: de teoria crítica e de teoria política fortemente normativa.

Enquanto teoria crítica, a teoria de Honneth se presta pouco a fazer um diagnóstico de tempo com base concreta: Honneth faz uma leitura moral do capitalismo<sup>22</sup> e da experiência do socialismo<sup>23</sup>, ignorando a autonomia no funcionamento sistêmico do mercado capitalista, por exemplo. Portanto, apesar de criticar a fixação das teorias da justiça na (re)distribuição econômica, Honneth também não problematiza as próprias relações de troca, que são base para se pensar qualquer teoria da justiça. No desenvolvimento de sua obra, Honneth tenta aprofundar suas bases históricas da formação e dinâmica própria do conceito de *eticidade formal* e, como consequência da sua reformulação teórica, deixará de lado a dimensão conflituosa do social na sua análise institucional hegeliana tardia<sup>24</sup>. Ou seja, abdica da análise do conflito e da categoria da *luta* por reconhecimento em prol de uma concepção de reconhecimento já conformada nas instituições sociais. A fixação na reconstrução interna às instituições pode resultar em uma teoria conservadora, já que pressupõe um certo assentimento à existência desta instituição. A reconstrução procura racionalizar valores cristalizados que, muitas vezes, poderiam ser criticados de fora. Como exemplo, pode-se discutir em que medida se deveria fixar nos princípios presentes na instituição da família ao invés de criticar a existência desta instituição. Do ponto de vista de uma teoria da justiça, no entanto, a reconstrução normativa seria capaz de analisar a luta pelo casamento igualitário, como impulso pela realização de um excedente de validade presente na instituição da família, mais especificamente

---

<sup>21</sup> Cf. HONNETH, 2000a, 2001, 2009, 2010a, 2011a.

<sup>22</sup> Cf. HONNETH, 2011b.

<sup>23</sup> Cf. HONNETH, 2015.

<sup>24</sup> Cf. CELIKATES, 2007; SIEP, 2009 e 2011.

do matrimônio, já que a existência de pretensões mútuas, inclusive jurídicas, entre duas pessoas que comungam de um certo tipo de relação amorosa, não é algo que se dá somente entre homem e mulher; contudo o seu reconhecimento social foi somente parcialmente completado, o que gerou, da parte de quem tem esta pretensão negada, o sentimento de injustiça<sup>25</sup> capaz de articular a demanda pelo casamento igualitário. Esta análise de uma injustiça recorrente e historicamente conformada na instituição é feita a partir da ideia de má-formação<sup>26</sup> ou de patologia social<sup>27</sup>, o que significa dizer que, para Honneth, o papel dessas demandas por justiça é tornar saudável o funcionamento das instituições sociais<sup>28</sup>.

Apesar de sua utilidade prática para a descrição de como e por que se dá uma demanda por justiça, é de se perguntar quando e por que a teoria crítica frankfurtiana se furtou de realizar diagnósticos de tempo e passou a se dedicar a debates que, como o quadro da teoria da justiça, pressupõe e dão assentimento ao estado de coisas existente ao invés de criticá-lo.

### Referências bibliográficas

CELIKATES, Robin. Nicht versöhnt. Wo bleibt der Kampf im „Kampf um Anerkennung“? In: BERTRAM Georg W et al. Socialité et reconnaissance. L'Harmattan, 2007, pp. 213-228.

\_\_\_\_\_. Kritik als soziale Praxis: Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2009.

---

<sup>25</sup> HONNETH, 2000b

<sup>26</sup> Cf. HONNETH, 2007b.

<sup>27</sup> Cf. HONNETH, 2001, 2007a, 2011a; “Autor”, 2015.

<sup>28</sup> Em relação às críticas ao modelo de reconstrução normativa de Honneth e ao reconhecimento como conformação às instituições já conciliada pela história, entre outras análises, agradeço muito ao Luiz Philipe de Caux pelas discussões e adiantamentos dos resultados de sua pesquisa (Cf. DE CAUX, 2015).

COSTA, Sérgio; WERLE, Luís. Reconhecer as diferenças: liberais, comunitaristas e as relações raciais no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, n.49, nov., 1997, pp.159-178.

DE CAUX, Luiz P. O lugar da noção de excedente de validade no modelo crítico da reconstrução normativa de A. Honneth. In: BAVARESCO, A.; OLIVEIRA, N. de; KONZEN, P. (Orgs.). *Justiça, Direito e Ética Aplicada: VI Simpósio Internacional sobre a Justiça*. Porto Alegre: Fi, 2013, pp.289-312.

\_\_\_\_\_. A reconstrução normativa como método em Axel Honneth. *Peri*, v. 7, 2015, pp. 83-98.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.

FLEISCHACKER, Samuel. *Uma breve história da justiça distributiva*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GUTMANN, Amy. Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus. In: HONNETH, Axel *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. 2. Aufl. Frankfurt am Main; New York: Campus Verlag, 1993, pp.68-82.

\_\_\_\_\_. Introduction. In: TAYLOR, Charles. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994, pp.3-24.

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



HONNETH, Axel Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. 2. Aufl. Frankfurt am Main; New York : Campus Verlag, 1993.

\_\_\_\_\_. Kampf um Anerkennung: zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994.

\_\_\_\_\_. Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000a.

\_\_\_\_\_. Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft: einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale [1981]. In:\_\_\_\_\_. Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000b, pp. 110-129.

\_\_\_\_\_. Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie. Stuttgart: Philipp Reclam, 2001.

\_\_\_\_\_. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

\_\_\_\_\_. Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2007a.

\_\_\_\_\_. Rassismus als Sozialisationsdefekt: Ein Gespräch von Krassimir Stojanov mit Axel Honneth. Eurozine: Contribution by Critique & Humanism, 2007b.

\_\_\_\_\_. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo moderno. Civitas, Porto Alegre, v.9, n.3, 2009, pp.345-368.

\_\_\_\_\_. Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2010a.

\_\_\_\_\_. Entrevista "Manchmal kommt dann ein Einfall", publicada no Jornal "Die Zeit Online", na coluna ZEIT Campus. Nr. 03. Disponível no sítio <http://www.zeit.de/campus/2010/03/studieren-sprechstunde>, 2010b.

\_\_\_\_\_. Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2011a.

\_\_\_\_\_. Die Moral im „Kapital“: Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik. Leviathan, vol.39, Verlag für Sozialwissenschaft, 2011b, pp.583-594.

\_\_\_\_\_. Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung. Suhrkamp Verlag, 2015.

MACINTYRE, Alasdair. Ist Patriotismus eine Tugend? In: HONNETH, Axel Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. 2. Aufl. Frankfurt am Main; New York : Campus Verlag, 1993, pp.84-102.

RAWLS, John. Die Idee des politischen Liberalismus, Aufsätze 1978-1989. Frankfurt am Main. 1992.

\_\_\_\_\_. Uma teoria da justiça. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SANDEL, Michael. Liberalism and the limits of justice. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SIEP, Ludwig. Kampf um Anerkennung bei Hegel und Honneth. In: FORST, Rainer et. al. Sozialphilosophie und Kritik. Axel Honneth zum 60. Geburtstag. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009, pp.179-202.

\_\_\_\_\_. Wir sind dreifach frei. Coluna de Filosofia do Jornal "Die Zeit Online". Disponível no sítio <http://www.zeit.de/2011/34/L-S-Honneth>, matéria do dia 20 de agosto de 2011.

TAYLOR, Charles. The politics of recognition. In: \_\_\_\_\_. Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994, pp.25-73.

WERLE, Denilson; MELO, Rúrion. Introdução: teoria crítica, teorias da justiça e a "reatualização de Hegel. In: HONNETH, Axel. Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. São Paulo: Esfera Pública, 2007, pp.7-44.

\_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, Marcos (Org.). Curso livre de teoria crítica. Campinas: Papyrus, 2008, pp.183-198.

#### **Sobre o autor**

##### **Thiago Aguiar Simim**

Graduado e mestre em Direito na Universidade Federal de Minas Gerais. Doutorando em Sociologia na Goethe-Universität Frankfurt am Main. Professor Substituto no Departamento de Direito Público da Faculdade de Direito da UFMG. Graduado e Mestre em Direito na UFMG. Pesquisa Sociologia e Direito no Doutorado. E-mail: [thiago.simim@stud.uni-frankfurt.de](mailto:thiago.simim@stud.uni-frankfurt.de).

**O autor foi o único responsável pela redação do artigo.**