



RECONHECIMENTO E AUTONOMIA NA TEORIA DA JUSTIÇA DE AXEL HONNETH *

Recognition and autonomy in Axel Honneth's theory of justice

Denilson Luis Werle (UFSC) **

Resumo: O artigo pretende examinar a relação entre reconhecimento e autonomia na teoria da justiça de Axel Honneth construída a partir da reconstrução normativa das relações intersubjetivas de reconhecimento mútuo presentes nas práticas sociais e instituições políticas e jurídicas das sociedades modernas. Para entender tanto seus fundamentos normativos quanto para examinar suas possibilidades concretas de realização, a questão da justiça não deve ser formulada em termos meramente distributivos e alocativos, mas sim do ponto de vista da reconstrução de suas gramáticas implícitas nos conflitos sociais e políticos e sedimentadas na estrutura básica da sociedade. A justiça deve ser vista como um conceito relacional orientado para o diagnóstico crítico das relações de dominação social e política arbitrárias, tendo como objeto primário os diferentes contextos e práticas de socialização das pessoas e grupos, tendo em vista primeiramente as estruturas e relações intersubjetivas, e não os estados subjetivos ou supostamente objetivos de provisão de bens e de satisfação de necessidades.

Palavras-chave: Axel Honneth. Autonomia. Reconhecimento. Justiça.

Abstracts: The article aims to examine the relations between recognition and autonomy in Axel Honneth's theory of justice. This theory is based on the normative reconstruction of the interpersonal relations of mutual recognition

*Texto revisto de conferência pronunciada no Colóquio Ética e Reconhecimento, promovido pelo programa de pós-graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE/BH) nos dias 29-30/10/2016 e aprovado para publicação no dia 13/04/2016.

**Professor de Ética e Filosofia Política na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

which are present in the social practices and political and legal institutions of modern societies. To understand its normative foundations as well as examine its practical possibilities of realization, the question of justice should not be made on purely distributive and allocative terms, but by reconstructing the “grammars” of justice, that are implicit in social and political practices and sedimented in the basic structure of society. Justice must be seen as a relational concept designed for the critical diagnosis of arbitrary relations of social and political domination. The primary subject of justice is the different contexts and practices of individual and group socialization. It should first bear in mind the structures and interpersonal relations and not the subjective or putatively objective states that provide goods and satisfy needs.

Keywords: Axel Honneth. Autonomy. Recognition. Justice.

Quais as exigências fundamentais da justiça nas sociedades contemporâneas, como elas são justificadas e o que a justiça exige das práticas e instituições da democracia social? Muitas das obras mais produtivas nas discussões contemporâneas sobre a fundamentação e realização da justiça giram em torno desta questão. Embora tenha o mérito de colocar a justiça social no centro do debate, grande parte das teorias mais influentes entende a gramática da justiça orientada pelo paradigma da alocação e da distribuição, defendendo que a questão central da justiça é saber quais os princípios normativos que podem orientar a distribuição dos bens (recursos, níveis de bem-estar, capacidades etc.) que cabem aos indivíduos em termos de justiça – quem tem direito a receber o que. Nas respostas a essa questão procura-se, em geral, saber se os indivíduos e grupos possuem um nível adequado ou “o suficiente” dos bens considerados essenciais para conduzir uma vida boa ou humanamente digna.

Como uma alternativa a esse modo de apresentar a questão da justiça, pretendo investigar a relação entre reconhecimento e autonomia na teoria da justiça de Axel Honneth, construída a partir da reconstrução normativa das relações intersubjetivas de reconhecimento mútuo presentes nas práticas sociais e instituições políticas e jurídicas das sociedades modernas. Acredito que seja possível argumentar que a questão da justiça pode ser apresentada de modo mais frutífero, tanto do ponto de vista de seus fundamentos normativos quanto do ponto de vista de suas possibilidades reais realização, quando assumimos com ponto de partida da investigação as gramáticas da justiça implícitas nos conflitos sociais e políticos e sedimentadas na estrutura básica da sociedade. Neste ponto de vista, a justiça é apresentada como um conceito relacional orientado para o diagnóstico crítico das relações de dominação social e política arbitrárias, tendo como objeto primário os diferentes contextos e práticas de socialização das pessoas e grupos. Ou seja, a questão da justiça refere-se primeiramente às estruturas e relações intersubjetivas, e não aos estados subjetivos ou supostamente

objetivos de provisão de bens e de satisfação de necessidades. Apresentar a questão da justiça dessa maneira é uma forma melhor de examinar a possibilidade socialmente efetiva de uma teoria crítica da justiça que procura obter seus critérios normativos de crítica de modo imanente à forma de vida social e política. Pretendo sustentar essa convicção examinando, primeiro, como a questão da justiça se coloca do ponto de vista de uma teoria crítica da sociedade (I), para, em seguida, discutir a relação entre reconhecimento, eticidade e autonomia na teoria da justiça como análise social em Honneth (II). Ao final, pretendo apontar para um possível déficit político na abordagem de Honneth: a gramática da justiça não pode ser simplesmente antecipada em discussões teóricas sobre liberdade pessoal, igualdade e solidariedade social e assim por diante, mas sim ela mesma precisa também ser reconstruída da perspectiva das reivindicações concretas feitas pelas pessoas nos diferentes tipos de conflitos. Para isso, é necessário investigar a ideia da justiça a partir de um conceito de razão prática incorporado em diferentes contextos de justiça, isto é mediado histórica e sociológica pelos desdobramentos dos conflitos nas esferas públicas das sociedades modernas (III).

I. A questão da justiça

Quando olhamos com mais detalhe as diferentes concepções de justiça, mostra-se que todas elas parecem compartilhar um pressuposto comum: a justiça se apresenta como um conceito contrário à arbitrariedade, em suas mais variadas formas, seja a arbitrariedade na humilhação, exploração ou dominação de indivíduos ou de uma parte da comunidade (por exemplo, gênero, etnia, classe); seja a de determinadas estruturas sociais e políticas que escondem e reproduzem privilégios; seja a de certas contingências sociais e naturais que influenciam as posições e as oportunidades sociais das pessoas. E esse predomínio da arbitrariedade é visto como injustificado do ponto de vista prático-moral, e não parece possível apresentar razões para legitimá-la. A justiça emerge precisamente no questionamento e na revolta contra a injustiça. Ela surge contra essas formas sociais e políticas arbitrárias. É nesse sentido, por exemplo, que Rawls defende a existência de um conceito de justiça que nos parece intuitivo ou natural: “Assim, parece natural considerar o conceito de justiça como algo distinto das diversas concepções de justiça ... Quem defende concepções distintas de justiça pode, então, concordar que as instituições são justas quando não se fazem distinções arbitrárias entre as pessoas na atribuição dos direitos e dos deveres fundamentais, e quando as leis definem um equilíbrio apropriado entre as reivindicações das vantagens da vida social que sejam conflitantes entre si” (RAWLS, 2008, p.6). As diferentes concepções de justiça (deontológicas, teleológicas ou consequencialistas) têm em si esse cerne

comum de se contraporem a todas as formas de arbitrariedade moral e defenderem algum tipo de interpretação desse cerne comum. Claro, isto ainda deixa em aberto a disputa sobre como devemos entender o que é uma “distinção arbitrária” e um “equilíbrio apropriado”.

As tentativas de interpretar o sentido dessas duas noções acabaram gerando duas formas diferentes de encaminhar a questão da justiça, duas “imagens da justiça” não necessariamente complementares (FORST, 2007, 2011). Aqui, não se trata apenas de pensar a questão da justiça a partir de uma perspectiva teórica, mas sim de compreendê-la inserida em uma prática social, dois diferentes usos com profundas consequências sobre como encaminhar o problema da justiça e sua realização. Como escreve Wittgenstein, em suas *Investigações Filosóficas*: “uma *imagem* nos mantinha presos. E não pudemos sair dela, pois residia em nossa linguagem, que parecia repeti-la para nós inexoravelmente”.¹ Uma imagem não apenas influencia nosso modo de representar um certo estado de coisas ou nossos discursos sobre determinados assuntos, mas tem um sentido mais profundo, pois acaba determinando os nossos modos de usar uma palavra e, com isso, acaba formando sua “gramática” (FORST, 2011). Nas imagens da justiça o que se mostra é como ela está enraizada na vida social, o que as pessoas fazem quando reivindicam algo. Claro, isso nem sempre significa que ela seja usada de maneira correta. Por vezes, acabamos encaminhando nossa compreensão da justiça em uma falsa direção, levando em conta apenas uma dimensão da questão e sendo, portanto, conduzidos a uma compreensão unilateral.

Este parece ser o caso de muitas das discussões contemporâneas sobre a justiça. ela é pensada, em geral, segundo uma interpretação distributiva/alocativa do princípio *suum cuique* (a cada um o seu) segundo a qual interessa saber em primeiro lugar quem deve receber quais bens e por quais razões para compensar alguma forma de arbitrariedade natural e social. Em geral, a busca de respostas a essa questão leva ou à comparação da dotação de bens entre as pessoas ou se procura saber se os indivíduos possuem “o suficiente” dos bens considerados necessários para a condução de uma vida boa ou humanamente digna.

Há vários exemplos dessa maneira de encaminhar a questão da justiça. O mais notório é o debate recente sobre a igualdade. No fundo, essa discussão refere-se a dois pontos, a saber, por um lado, a questão “igualdade de que?” – bens, recursos, bem estar ou capacidades, como em Cohen (1993) – e, por outro, a questão “por que mesmo a igualdade?”. Não entrando nos detalhes dessa discussão, muitas vezes enfadonha, é fácil observar que tanto os defensores quanto os oponentes da igualdade partem de uma

¹ WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, 300 (§ 115) *apud* Forst (2011). Cf. também Pitkin (1972). Sobre o que significa “estar capturado por um aspecto”, cf. Owen (2002).

mesma imagem da justiça: a da deusa *Justitia* que tem de decidir como se dará a partilha dos bens entre as pessoas. A partir dessa imagem, aparecem dois tipos de argumentação. Por um lado², estão os que argumentam em favor da primazia da distribuição igual de bens e, uma vez que este padrão igual está estabelecido, são lançados outros argumentos a favor das distribuições desiguais consideradas legítimas tendo em vista certas situações e casos particulares. Ou, por outro lado, se propõe um cálculo igualitário para satisfazer as necessidades – *o bem-estar* – que serviria como a finalidade última da distribuição.³ O que é comum a ambas as perspectivas é a ideia de que a justiça deve distribuir ou alocar algo tendo em vista um destinatário receptor de “bens”, ou um alista de bens dos mais variados, que comporiam diferentes “esferas da justiça” (WALZER, 2003)

Outro exemplo comum dessa imagem distributiva da justiça orientada para os destinatários passivos pode ser encontrado na ideia de “ter o suficiente” ou de “conseguir o suficiente” para uma vida boa, levando em conta as carências das pessoas. A ideia aqui é que a justiça deveria orientar-se por certos padrões não-relativos, com o intuito de produzir “condições de vida humanamente dignas” que poderiam ser definidas “valores que devem ser satisfeitos de modo absoluto” (Krebs, 2000). Mais uma vez, entra em jogo a figura de um agente distribuidor amigável que, neste caso, distribui algo segundo critérios absolutos, geralmente fundamentados em alguma concepção de dignidade humana capaz de ser universalmente aceita.

Um terceiro exemplo da imagem da justiça como distribuição pode ser encontrado na abordagem das capacidades humanas fundamentais, de Amartya Sen e Martha Nussbaum (1993). Em seu estudo *As fronteiras da justiça*, Nussbaum defende a ideia de um “nível mínimo de justiça” evocando uma lista de capacidades e habilidades que teriam de ser garantidas – e que também incluem o direito à participação política. “Está claro que para nós o mais importante na justiça é a qualidade de vida dos seres humanos e, afinal, rejeitamos qualquer procedimento, por mais elegante que possa ser, que não nos leve a um resultado que concorde com nossas intuições sobre a dignidade e a equidade. (...) Ao teórico orientado ao resultado, é como se [nas teorias procedimentais] um cozinheiro, possuindo uma máquina sofisticadíssima para fazer massa, garantisse aos seus convidados que a massa produzida por essa máquina será boa *per definitionem*, visto que é a melhor máquina disponível no mercado” (NUSSBAUM, 2010, p.121). Mais uma vez, a despeito da autora pretender criticar as abordagens procedimentais da justiça, ela acaba usando uma imagem da justiça que

² Para citar alguns: Isaiah Berlin (1992), Ernst Tugendhat (1993), Stefan Gosepath (2003) e Wilfried Hinsch (2002).

³ É assim principalmente no que se denominou “luck egalitarianism” Arneson (2001, 2004). Anderson (1999) mostra os limites desse tipo de abordagem.

revela outra coisa: “a abordagem das capacidades volta-se diretamente ao conteúdo do resultado e pergunta se ele é compatível com uma vida de acordo com a dignidade do ser humano” (idem, p. 127). Ora, disto resulta que a justiça é vista como uma máquina que produz algo, e unicamente importa o que é produzido e não a vida interna da máquina. Cabe ao aristotelismo do Estado de bem-estar social de Nussbaum cuidar para que uma grande parte das *basic capabilities* seja assegurada. A justiça aparece como um critério para um nível universal de bens ou, falando negativamente, para as tentativas de superação das carências.

O problema destes três pontos de vista da justiça é o seu enfoque exclusivo nas carências e necessidades do receptor. São imagens da justiça *orientadas ao receptor*, focados nos bens e na distribuição, que, é claro, podem ser justificadas, pois é evidente que a justiça também trata da distribuição de bens conforme certas reivindicações feitas pelas pessoas e grupos. Mas se entendermos a justiça apenas deste ponto de vista, acabamos encobrendo outros aspectos essenciais da justiça:

- em primeiro lugar, a questão de como os bens a serem distribuídos surgem “no mundo”, ou seja, a dimensão da produção e da organização justa desses bens.

- em segundo lugar, a questão *política* sobre quem decide (e como) sobre as estruturas de produção e de distribuição, ou seja, ignora-se a questão do poder, como se pudesse existir uma grande máquina distributiva que só precisaríamos programar corretamente. Mas tal máquina não apenas não pode existir, visto que assim a justiça não mais poderia ser entendida como uma realização dos próprios sujeitos, como também os transformaria em beneficiários passivos.

- em terceiro lugar, a imagem da justiça distributiva desconsidera que as reivindicações justas por “bens” não simplesmente “existem”, mas elas próprias só podem ser produzidas discursivamente nos respectivos procedimentos de justificação em que todos *participam* como livres e iguais – e esta é a *exigência fundamental da justiça*.

- em quarto lugar, o ponto de vista focado nos bens também ofusca, em grande parte, a questão da injustiça, pois ao se concentrar na superação da falta de bens, aquele que sofre da falta de bens e de recursos em decorrência de uma catástrofe natural é equiparado àquele que sofre da mesma falta em decorrência da exploração econômica ou política. É certo que, observados do ponto de vista da correção, em ambos os casos a ajuda é recomendada. No entanto, segundo a gramática da justiça, em um caso trata-se de um ato de solidariedade moral e noutro, de um ato de justiça, diferenciados conforme o respectivo envolvimento nas relações de exploração e de injustiça e em virtude do tipo de mal

em questão. Ignorar essa diferença pode levar a uma situação – mais ou menos a uma dialética da moral – na qual o que seria propriamente uma exigência da justiça passa a ser considerado um ato de “ajuda” generosa (FORST, 2007, 2011).

A partir das razões mencionadas é também necessário considerar os elementos *políticos* centrais da justiça, e se libertar da imagem unilateral que observa unicamente a quantidade de bens a serem distribuídos (por mais importantes que sejam). É nesse sentido que Forst (2011) considera que a justiça deve se orientar por uma segunda imagem, voltada para as relações de dominação e as *estruturas e relações intersubjetivas*, e não aos *estados subjetivos ou supostamente objetivos* de provisão de bens. Uma teoria crítica e radical da justiça teria de considerar a *questão primeira da justiça*, tal como formulada por Rawls, a saber, quando determinadas práticas, instituições e relações sociais e política de dominação podem ser justificadas e como se dá a atribuição equitativa do “direito e do poder de justificação” em diferentes contextos de justiça. Isso implica considerar que o problema central da justiça política e social é a *questão das relações arbitrarias de dominação social e política*. Pois não se trata somente de saber a quem devem ser legitimamente distribuídos certos bens, em que proporção e por quais razões, mas também se trata de saber sobretudo *como* esses bens surgem no mundo, *quem* decide sobre sua distribuição e *como* ela será feita. As teorias que são primordialmente de natureza alocativa-distributiva acabam “esquecendo-se do poder”, visto que pensam a justiça somente do “lado do beneficiário”, sem colocar de modo radical a questão política da determinação das estruturas de produção e de distribuição de bens. Que a questão do poder é a primeira questão da justiça significa que a gramática da justiça deve ser procurada onde são produzidas as narrativas de justificação centrais para a estrutura social básica que determinam radicalmente a vida social. Tudo depende, digamos assim, das relações de justificação em uma sociedade. O poder, entendido como um efetivo “poder de justificação”, é o bem superior da justiça: o poder “discursivo” de exigir e de produzir justificações, e de questionar falsas legitimações. Com isso, argumento a favor de uma “guinada política” no debate sobre a justiça e por uma *teoria crítica da justiça como crítica das relações de justificação* (FORST, 2011)

É importante ter em conta que uma teoria crítica da justiça deve evitar dois tipos de problemas: de um lado, a impotência do normativismo abstrato que, ao esquecer o enraizamento e as mediações sociais dos princípios normativos, cria uma distância entre ideia e realidade que dificulta a possibilidade de realizar efetivamente a justiça. De outro, evitar que os padrões da justiça se transformem em uma mera confirmação das estruturas vigentes (este me parece ser o risco de quando interpretamos a questão da justiça segundo o paradigma alocativo/distributivo). Nesse

sentido, a teoria crítica da justiça de Axel Honneth me parece particularmente interessante por tentar precisamente superar a distância que existe entre os princípios normativos da justiça e a análise das patologias sociais decorrentes das violações das relações de reconhecimento recíproco, que formam as estruturas intersubjetivas necessárias à formação e ao exercício da autonomia pessoal.

II. Reconhecimento, autonomia e justiça ⁴

É visível a influência que o debate contemporâneo da filosofia política exerceu sobre o desenvolvimento da teoria do reconhecimento e da justiça de Axel Honneth. No capítulo final *Luta por Reconhecimento*, Honneth (2003) já procurou tomar posição diante das duas correntes centrais desse debate, a saber, liberais e comunitaristas. O debate entre ambas, no início da década de 1980, se caracterizou inicialmente pela rigidez das distinções: os “liberais”, pertencentes à tradição kantiana, podiam ser definidos como aqueles que “esquecem o contexto”, já os “comunitaristas”, de tradição aristotélica ou hegeliana, como os que são “obsessivos pelo contexto” (Forst, 2010, p. 15). A contribuição importante de Honneth nesse debate pode ser entendida como uma tentativa de oferecer uma teoria capaz de esclarecer como orientações normativas eticamente justificadas podem ser compatíveis com um pluralismo de valores e de formas de vida. A peculiaridade de sua solução “hegeliana” consiste assim em justificar metodologicamente o referencial normativo de sua teoria em uma concepção formal de vida boa, isto é, mostrar que relações de reconhecimento pós-tradicionais podem ser justificadas com base em elementos estruturais da eticidade, dependendo assim dos pressupostos intersubjetivos que precisam ser preenchidos para que os sujeitos assegurem condições para sua liberdade autônoma e autorrealização pessoal. É por essa razão que Honneth pôde afirmar que “a abordagem da teoria do reconhecimento [...] encontra-se no ponto mediano entre uma teoria moral que remonta a Kant e as éticas comunitaristas: ela partilha com aquela o interesse por normas as mais universais possíveis, compreendidas como condições para determinadas possibilidades, mas partilha com estas a orientação pelo fim da autorrealização humana” (HONNETH, 2003, p.271).

Em relação aos comunitaristas, é importante notar que as relações intersubjetivas, necessárias ao exercício da autonomia pessoal, que constituem uma preocupação comum entre a posição comunitarista e a teoria do

⁴ Reproduzo aqui a linha argumentativa apresentada em Melo & Werle (2013).

reconhecimento de Honneth, são levadas em consideração a partir de pontos de vista bem diferentes: Honneth não sublinha o papel constitutivo da comunidade, mas antes, aproximando-se do liberalismo político, o da constituição do próprio indivíduo, ou seja, o conceito em questão não é o de comunidade e suas determinações normativas, mas sim o da liberdade pessoal autônoma e da autorrealização individual.

Em relação aos liberais, Honneth entendeu ser preciso modificar sua orientação em princípios puramente normativos, que seriam estabelecidos isoladamente em relação à eticidade das práticas e instituições dadas, para só em uma etapa posterior serem aplicados à realidade social (HONNETH, 2011). Com isso, a filosofia política normativa acaba ignorando as experiências primordiais de injustiça que caracterizam parte central de toda teoria preocupada com a justiça: as teorias da justiça desconsideraram aquelas questões relacionadas ao “outro da justiça”, ou seja, às *patologias sociais* (Honneth, 2000). Embora Honneth defenda junto com o liberalismo político a ideia de uma consideração igual das pessoas e o reconhecimento do direito de autonomia dos indivíduos, ele procura atrelar às preocupações da filosofia política o interesse da teoria crítica pelas “condições sociais indispensáveis ao exercício da autonomia individual” (HONNETH, 2003, p.179).

Portanto, as críticas de Honneth não se voltam nem exclusivamente aos comunitaristas e nem aos fundamentos morais demasiadamente formais e abstratos da tradição kantiana e liberal. Honneth incorpora dimensões de ambas as tradições para colocar no cerne de uma teoria da justiça a produção de um diagnóstico de época e a crítica dos efeitos colaterais patológicos de uma interpretação unilateral da liberdade como autonomia pessoal. O propósito de uma teoria da justiça concebida criticamente consiste, portanto, em diagnosticar as patologias sociais da liberdade individual.

Essa junção entre teoria do reconhecimento e filosofia política aponta para um tipo de *liberalismo hegeliano* que incorpora, na sua concepção normativa, uma reflexão sociológica e política, sobre as condições materiais e simbólicas necessárias para a realização da liberdade e autonomia individuais. Nas palavras de Honneth, “a teoria do reconhecimento resulta em uma expansão ‘hegeliana’ do liberalismo, a qual consiste em adicionar as condições sociais da autonomia ao catálogo de direitos que assegura a autonomia”. (HONNETH, 2011, p.414). A plena realização da autonomia, preocupação central de uma teoria crítica da justiça, é entendida então a partir das condições objetivas de reconhecimento recíproco que devem assegurar uma formação prático-moral da identidade individual. Eles formam determinados contextos de socialização dos quais uma teoria crítica da justiça deve partir na reconstrução de seus princípios normativos. Assim, partindo do vínculo entre teoria da justiça e um diagnóstico crítico das patologias sociais bem como explicitando os pressupostos

intersubjetivos que permitem fundamentar adequadamente o ponto de referência normativo que se encontra na gênese das investigações sobre a justiça, Honneth entende ser capaz de superar uma série de dificuldades de certas concepções liberais.

Uma teoria da justiça teria de estar orientada para a proteção dos contextos de reconhecimento recíproco ameaçados, assegurando assim a realização da liberdade pessoal em toda sua extensão. Ao formular sua teoria do reconhecimento como um “liberalismo hegeliano”, Honneth pode desenvolver o núcleo de uma teoria da justiça que visa especificar as condições intersubjetivas de autorrealização individual que está vinculada não a modelos abstratos, mas a uma reconstrução das práticas e condições de reconhecimento estruturadas eticamente. A teoria do reconhecimento pode reunir assim os interesses de uma teoria moral kantiana com uma ética comunitarista ao fazer com que a liberdade pessoal seja constituída em diferentes esferas intersubjetivas de autorrealização; além disso, exige que uma teoria crítica da justiça preocupada com as condições sociais necessárias à realização da autonomia possa identificar socialmente as várias vulnerabilidades a que estão sujeitos os indivíduos.

O conceito “eticidade” pós-tradicional, apoiada no modelo hegeliano da luta por reconhecimento, é o conceito central usado por Honneth para fundamentar sua teoria crítica da justiça (tal conceito aparece no capítulo final de *Luta por Reconhecimento*). Com ele, Honneth diferenciou três dimensões do reconhecimento interpessoal que, tomadas em conjunto, são entendidas como condições de autorrealização ou de autonomia em um sentido qualitativo: as formas de reconhecimento do amor, do direito e da solidariedade produzem respectivamente as formas da autoconfiança, do autorespeito e da autoestima que, em conjunto, são indispensáveis para uma vida boa sob as condições das sociedades modernas. Elas formam as condições normativas universais para uma vida bem-sucedida.

A partir da dinâmica social do reconhecimento, do desrespeito e da luta por reconhecimento, Honneth reconstrói normativamente uma *concepção formal de eticidade* ou vida boa que serve como padrão de justificação da justiça. Na esteira de Hegel, Honneth define o conceito de eticidade como o “todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos” (HONNETH 2003, p.271-272). Esse conceito formal de eticidade pretende ser uma ampliação da moralidade no sentido de integrar em um mesmo quadro tanto a universalidade do reconhecimento jurídico moral da autonomia individual quanto a particularidade do reconhecimento ético da autorrealização pessoal. Tal concepção é definida por Honneth de modo abstrato o suficiente para não cair sob a suspeita de incorporar uma concepção particular de vida boa, mas, ao mesmo tempo é uma estrutura que já se encontra inserida nos contextos concretos. Na verdade,

pelo fato de que a relação jurídica e a comunidade de valores encerram em si o potencial de um aperfeiçoamento normativo, a concepção formal de eticidade fica limitada pelas situações históricas concretas: está sempre impregnada pelo nível atual das relações de reconhecimento recíproco. Por conseguinte, torna-se necessário compatibilizar os elementos estruturais da vida ética com instituições e práticas constituídas eticamente.

Se um sujeito só pode assegurar as dimensões de autorrelação prática bem-sucedida caso realmente participe em práticas sociais que garantam “objetivamente” formas correspondentes de reconhecimento, nos livros *Sufrimento de indeterminação* (2007) e *O direito da liberdade* (2015) Honneth procura identificar as condições de injustiça com formas de patologias da liberdade individual: determinados contextos institucionais não permitem que os sujeitos sejam racionalmente capazes de interpretar e avaliar adequadamente o ancoramento ético de suas práticas sociais. É isso que o autor tenta denunciar com o diagnóstico crítico do “sofrimento de indeterminação” como uma patologia que resulta da realização incompleta ou insuficiente da liberdade em âmbitos institucionais da sociedade moderna (HONNETH, 2007).

Baseado nisso Honneth (2003b) desenvolveu a tese de que um conceito abrangente de justiça precisa estar ancorado nessas diferentes formas sociais e as respectivas autorrelações: “a justiça ou o bem de uma sociedade mede-se por sua capacidade em proporcionar as condições de reconhecimento recíproco sob as quais pode se dar a formação bem sucedida da identidade pessoal e a autorrealização individual”. Isso exige uma forma de sociedade na qual o *telos* da formação da identidade possa ser buscado nas esferas relevantes do amor, da igualdade de direitos e da estima social. Consequentemente, uma teoria da justiça tem de abarcar “três princípios equivalentes”: “para poder usar efetivamente sua autonomia individual, cabe igualmente aos sujeitos individuais serem reconhecidos em sua necessidade, em sua igualdade de direitos ou em suas contribuições sociais, segundo o tipo de relação social”. Assim, em virtude do tipo de esfera social, deve vigorar o princípio da necessidade, o princípio da igualdade ou o princípio do merecimento. Os fundamentos desses princípios residem nas formas historicamente desenvolvidas da família, do direito e da ordem econômica; contudo, podem ser testadas criticamente em virtude de seu “excesso de validade” que se tornou visível nessas formas nas sociedades modernas. A orientação fundamental manifestada pelas lutas sociais por reconhecimento nessas esferas segue o ponto de vista superior da “individualização e do aumento da inclusão”.

O que é fundamental para Honneth é que o recurso a doutrina da eticidade hegeliana permitiria vincular a teoria da justiça com uma análise crítica da sociedade. Não se trata mais de deduzir abstratamente princípios normativos de justiça que regulariam as relações sociais, mas sim lançar mão

de uma “reconstrução normativa” em que as práticas morais plenas de conteúdo compõem a estrutura efetiva de sociedades modernas. Diferentemente de uma teoria ideal da justiça, em *O direito da liberdade*, Honneth entende que o procedimento hegeliano poderia ser interpretado como uma tentativa de fazer uma teoria da sociedade em que as circunstâncias sociais da modernidade liberam justamente aquelas esferas de ação consideradas condições imprescindíveis para a realização da liberdade individual de todos os membros da sociedade. Essas esferas de ação – compostas pelo “nós” das relações pessoais (relações de amizade, relações íntimas e a família), pelo “nós” das relações de consumo e produção do mercado e o “nós” da vida democrática – possuem um padrão determinado de interação que deve poder garantir aos sujeitos aquilo que o direito abstrato (a liberdade jurídica) e a moralidade (liberdade moral) não puderam satisfazer, a saber, a realização plena de sua liberdade individual como liberdade social. Para tornar inteligível esse padrão de interação, Hegel se voltou para aquelas práticas intersubjetivas que possibilitam aos sujeitos se realizarem mutuamente. A esfera da eticidade abrange, portanto, uma série de ações intersubjetivas nas quais os sujeitos podem encontrar tanto a realização individual quanto também o reconhecimento recíproco, e a conexão entre esses dois elementos tem de ser representada de tal forma que possamos entendê-los como formas de interação social nas quais um sujeito somente pode alcançar a autorrealização se ele expressar, de um modo determinado, reconhecimento em face do outro (HONNETH, 2007, 2015). Na *Filosofia do direito* de Hegel encontramos justamente as relações de reconhecimento que se realizam em esferas de interação social eticamente determinadas e satisfazem a exigência crítico-normativa de autorrealização pretendida pela teoria moderna da justiça.

Adotando a intuição hegeliana da estrutura intersubjetiva e social da liberdade individual autônoma e os pressupostos da sociologia funcionalista de Parson e Durkheim, Honneth (2015) entende que a reprodução simbólica e material da sociedade só é possível a partir de certos ideais e valores que, ao serem institucionalizados em estruturas intersubjetivas, estabilizam determinadas expectativas de comportamento, geram obrigações recíprocas e definem papéis a serem exercidos de forma complementar e permitem estabelecer os fins da cooperação social. Estes ideais e valores estabelecem certos princípios normativos universais e reflexivos que orientam as reivindicações que fazemos uns em relação aos outros. Considerando que o principal valor da modernidade é a liberdade como autonomia pessoal, que depende das estruturas sociais de reconhecimento intersubjetivo para se realizar, uma teoria crítica da justiça deveria se orientar pelas estruturas, práticas e condições culturais e materiais necessárias à realização social da liberdade como autonomia individual. A partir disso seria possível identificar tanto as patologias da liberdade (processos sociais que acontecem quando as pessoas agem orientadas por

uma imagem unilateral e individualista da liberdade), quanto os desenvolvimentos deficitários (que decorrem de realização parcial e incompleta da liberdade social, cujas promessas estão inscritas nas esferas de valores sociais institucionalizados).

A partir da conexão interna entre diagnóstico do sofrimento e teoria da justiça resultam algumas condições mínimas que a esfera da eticidade tem de satisfazer. Primeiramente, deve colocar à disposição todas as possibilidades de acesso à autorrealização. Em segundo lugar, a esfera da eticidade precisa ser caracterizada por meio de práticas de interação intersubjetiva, pois as possibilidades de realização individual devem ser medidas pelas formas de socialização. A terceira condição consiste na ordenação gradual que compõe tal esfera segundo formas determinadas de reconhecimento recíproco, que no caso se passam no âmbito da família, da sociedade civil e do Estado. Por fim, os padrões de ação em cada esfera de reconhecimento devem ser capazes de se autoproduzirem, ou seja, contêm em si processos de formação e aprendizado capazes de gerar motivações e disposições para que a autorrealização individual se efetive nas práticas intersubjetivas correspondentes.

Mas além disso, Honneth entende que a teoria da justiça hegeliana poderia fornecer algo mais: um conjunto de “bens básicos” indispensáveis ao exercício da liberdade pessoal, mas que não fossem resultado de uma fundamentação normativa apoiada em um “construtivismo kantiano”, como pretendeu Rawls. Para este, os bens básicos são caracterizados como aquilo que as pessoas necessitam no desenvolvimento de suas capacidades morais, uma vez considerados membros plenos de uma sociedade entendida como sistema equitativo de cooperação social voltada para as vantagens mútuas de todos. Rawls considera o conteúdo destes dois princípios um caso especial de uma concepção mais geral da justiça, que é expressa numa lista de *bens sociais básicos*: todos os valores sociais – liberdade e oportunidade, renda e riqueza, e as bases sociais do autorrespeito – devem ser distribuídos igualmente a não ser que uma distribuição desigual de um ou de todos esses valores traga vantagens para todos (RAWLS, 2000). Esta lista de bens básicos, dentre os quais Rawls considera as bases sociais do autorrespeito como o bem básico mais importante, formam a concepção do bem implícita na justiça como equidade. Os bens básicos são caracterizados como aquilo que as pessoas necessitam para desenvolver suas duas capacidades morais (a de ter uma concepção racional do bem e a de ter um senso de justiça) na sua condição de cidadãos livres e iguais e de membros plenos de uma sociedade entendida como sistema equitativo de cooperação social voltada para as vantagens mútuas de todos.

Na leitura de Honneth, Rawls deduziria primeiramente princípios substantivos de justiça e uma lista de bens básicos bem fundamentados para,

em seguida, se perguntar pelas condições sociais de sua implementação. Na tentativa de “reatualização” da filosofia do direito de Hegel, as três esferas éticas de interação intersubjetiva são constituídas normativamente como “bens básicos”, pois são constitutivas para a realização da liberdade individual. Ao invés do “construtivismo” de cunho kantiano, Honneth acredita que o procedimento hegeliano tem de ser interpretado a partir do conceito de “reconstrução normativa”. Neste caso, “as relações modernas da vida foram reconstruídas de um modo normativo com o fio condutor dos critérios até aqui desenvolvidos, de modo que nestes revelam-se aqueles padrões de interação que podem valer como condições imprescindíveis de realização da liberdade individual de todos os membros da sociedade” (HONNETH, 2007, p.117). As formas de reconhecimento inscritas nas diferentes esferas da vida social formam dispositivos de proteção intersubjetivos que asseguram as condições da liberdade externa e interna, das quais depende o processo de uma articulação e de uma realização espontânea de metas individuais de vida.

Esse modo de entender o ancoramento sociológico dos fundamentos normativos da crítica possibilita a Honneth fornecer uma outra inteligibilidade a uma série de questões importantes nas sociedades contemporâneas, que estão no centro do debate sobre as diversas condições sociais, institucionais e jurídicas necessárias à realização de uma sociedade justa entendida como forma de vida social não distorcida ou reificada.

Além disos, isso implica entender de outra forma a questão da justiça. Uma das tarefas centrais da justiça social é proteger os indivíduos de uma série de vulnerabilidades que ameaçam sua liberdade autônoma e autorrealização pessoal. A justiça deve assegurar que os indivíduos adquiram um conjunto de capacidades materiais e simbólicas para conduzir a própria vida e se autorrealizarem. Ou seja, a sociedade justa deve lidar com as vulnerabilidades dos indivíduos em relação ao desenvolvimento e manutenção de sua autonomia nas relações de reconhecimento recíproco. Assim, uma teoria crítica da justiça deveria ser capaz de identificar socialmente as várias vulnerabilidades a que estão sujeitos os indivíduos, levando em consideração que a vida autônoma das pessoas pode ser debilitada ou ameaçada por meio de uma série de danos materiais e simbólicos às relações sociais que dão sustentação à autonomia (ANDERSON e HONNETH, 2011).

Portanto, uma teoria crítica da justiça deveria estar orientada para os recursos materiais e as circunstâncias institucionais necessárias para o exercício da autonomia pessoal, tais como a necessidade de educação, de alimentação adequada e de abrigo, as oportunidades reais de participação da vida social. Mas, além disso, deveria permitir que o indivíduo desenvolvesse um *sensu interno de autonomia*, expresso nas relações positivas consigo

mesmo (a autoconfiança, autorrespeito e autoestima) somente alcançáveis em relações de reconhecimento não distorcidas ou danificadas. Nesse sentido, uma sociedade justa preocupada com a autonomia, como são as sociedades democráticas constitucionais, deveria proteger a infraestrutura do reconhecimento recíproco, as relações de reconhecimento mais ou menos institucionalizadas que proporcionam o autorrespeito, a autoconfiança e a autoestima. Justamente por demandar esse tipo de valorização ética da autorrelação prática do indivíduo, “a realização da autonomia não exige apenas a não interferência ou mesmo direitos civis, políticos e sociais. Para que possam ser autônomos [...] os indivíduos têm de ser reconhecidos por seus parceiros de interação em três diferentes esferas, regidas pelos princípios do amor, do respeito e da estima. Seria [...] apenas por meio da obtenção do reconhecimento nessas três esferas que os sujeitos seriam capazes de desenvolver sentimentos de autoconfiança, autorrespeito e autoestima, indispensáveis para que conduzam a vida que determinaram como digna de valor” (BRESSIANI, 2011, p.73). É exatamente isso que, segundo Honneth, não seria contemplado por abordagens deontológicas da justiça, como a do liberalismo político de Rawls e o procedimentalismo de Habermas (1992). Uma concepção de justiça baseada em direitos não consegue lidar com as condições que proporcionam e sustentam a aquisição e a manutenção da autoestima e da autoconfiança. O médium dos direitos fundamentais é insuficiente para lidar com as vulnerabilidades dos seres humanos em geral.

Em relação à abordagem procedimentalista de Rawls, teria de haver uma reformulação de seu escopo de justificação. Primeiro, ao discutir a questão da justiça, precisamos saber mais sobre os seres humanos, o que pode ser alcançado por meio de um conceito *psicologicamente* mais denso de pessoa moral. Segundo Honneth, existem algumas necessidades humanas básicas mais ou menos universais, e, por isso, deveríamos incluir considerações empíricas sobre as vulnerabilidades das pessoas nas deliberações no interior da posição original. Segundo, devemos ir além das questões distributivas e do autorrespeito: o foco principal da aplicação da justiça torna-se a estrutura e a qualidade das relações sociais de reconhecimento. A teoria da justiça deveria ser uma teoria normativa da estrutura básica de reconhecimento de uma sociedade. Afinal, a eticidade é o lócus da vida humana e a base de uma teoria da justiça. Como somos criaturas socialmente situadas, estamos profundamente vulneráveis ao modo como somos percebidos e caracterizados pelos outros. O que uma teoria crítica da justiça deve assegurar é que cada um receba o devido reconhecimento da sua identidade pessoal: essa é uma necessidade humana vital e uma pré-condição para agir efetivamente de forma autônoma. (ANDERSON e HONNETH, 2011).⁵

⁵ Para uma resenha das principais críticas de Honneth e possíveis réplicas a partir da teoria da justiça de Rawls, cf. Bankovsky (2011); Werle (2014).

Considerações finais

É claro que a imagem da justiça que se forma nos textos de Honneth (imagem que aqui apenas foi apresentada em seus traços mais gerais) revela uma abordagem complexa e ambivalente. Por um lado, ela tem as características de uma imagem da justiça orientada para as relações e as estruturas sociais de dominação, uma vez que o objetivo de uma teoria do reconhecimento e das lutas por reconhecimento é interpretar as relações sociais e políticas – por exemplo, do direito e da economia, mas também as relações familiares e pessoais etc. – como relações dinâmicas produzidas intersubjetivamente. Elas resultam das lutas por reconhecimento social e expressam o próprio reconhecimento recíproco, sem que este processo possa ser visto como algo concluído e acabado. Portanto, o conteúdo central da justiça é o *status* dos indivíduos ou grupos no interior das esferas sociais e institucionais de reconhecimento – e não os “bens” a serem distribuídos aos indivíduos a partir de alguma instância central.⁶

No entanto, a teoria da justiça de Honneth se mostra de certo modo ainda presa à perspectiva do paradigma distributivo. Segundo sua concepção, uma teoria do reconhecimento tem acesso a um *telos* da vida boa, que, por vezes, pode não ser acessível às próprias pessoas concernidas, pois pode acontecer que determinadas experiências de sofrimento e de injustiça permaneçam ampla e publicamente “não tematizadas” (HONNETH, 2003b) pelas próprias pessoas. Uma teoria crítica da justiça também deveria se valer desse *telos* da vida boa e da formação bem sucedida das identidades para formar seu diagnóstico crítico das patologias sociais e dos desenvolvimentos deficitários. É essa ênfase na realização da autonomia definida qualitativamente ou da autorrealização individual nas respectivas relações sociais como a “finalidade” da justiça que tem implicações que situam a teoria do reconhecimento no âmbito do paradigma distributivo. Pois se o que importa na sociedade justa – ou na sociedade “boa” como um todo – é realizar esse objetivo, então esse *telos* da vida boa, que por vezes é anterior aos conflitos e não está disponível à justificação democrática, poderia se transformar em um bem ético sobre o qual os sujeitos têm um direito e que deve ser realizado independentemente das pessoas terem ou não condição para justificá-lo de modo autônomo.. Quando as respectivas formas das relações sociais são identificáveis, o “bem da formação da identidade pessoal” é transformado, em um sentido liberal perfeccionista, no *telos* da produção e da conservação da autonomia individual. Quando se entende o desenvolvimento da “autonomia plena” como o resultado final do bem, para o qual a garantia e a proteção de determinadas relações sociais são os meios necessários – como na abordagem das *capabilities* de

⁶ Sobre isso, cf. a crítica de Honneth (2010) ao paradigma da distribuição.

Martha Nussbaum – os indivíduos aparecem primeiramente como beneficiários carentes desses meios, mesmo quando se trata, na verdade, de sua autonomia pessoal.⁷

Isso traz uma ambiguidade à teoria da justiça de Honneth, pois essa última imagem da justiça se contrapõe àquele traço que parece ser fundamental na teoria do reconhecimento: procurar entender as relações de socialização e as condições sociais e políticas como relações produzidas autônoma e reciprocamente pelas próprias pessoas. Para evitar que a gramática da justiça seja antecipada de modo teórico pelo olhar supostamente mais agudo do observador da vida social, que estabelece de antemão fins e meios para as ações e relações humanas, parece-me que à perspectiva de uma teoria crítica da justiça não resta outro caminho a não ser o de dar primazia do critério da justificação recíproca e universal a partir do qual pessoas e grupos oferecem razões para suas reivindicações por justiça e sedimentam suas narrativas de justificação em práticas e instituições.

Para reconstruir esse critério da justificação recíproca e universal, há dois procedimentos entrelaçados. Por um lado, a via de uma teoria recursiva da razão prática, entendida como uma prática pública de oferecer e receber razões entre pessoas livres e iguais. Essa razão prática, porém, não se encontra em uma pureza transcendental: ela é mediada pelas práticas e contextos de justificação. Nesse sentido, por outro lado, é necessário reconstruir o critério de justificação mediante a análise dos discursos sobre justiça política e social desenvolvidos pelos próprios concernidos nos conflitos sociais e políticos. Por conseguinte, o conceito de esfera pública (formal e informal) torna-se central para entender as possíveis gramáticas da justiça. No exame da possibilidade socialmente efetiva de uma teoria crítica da justiça, que procura os critérios da crítica imanentes à forma de vida social, estas gramáticas não podem ser simplesmente antecipadas nas discussões teóricas: também precisam ser reconstruídas da perspectiva das reivindicações concretas feitas pelas pessoas nos conflitos. Para isso, é necessário investigar da perspectiva histórica e sociológica os desdobramentos dos conflitos nas esferas públicas das sociedades modernas. Só assim se faz jus àquela intuição normativa

⁷ Sobre isso, cf. Anderson e Honneth (2011). “A autonomia plena – a capacidade real e efetiva de desenvolver e perseguir sua própria concepção de vida digna – é facilitada pelas relações consigo mesmo (auto-respeito, auto-confiança e auto-estima) que estão elas próprias vinculadas a redes de reconhecimento social. Mas a auto-confiança, o auto-respeito e auto-estima permanecem sendo realizações mais ou menos frágeis, e sua vulnerabilidade a vários tipos de ofensas, violações e degradações fazem com que seja uma questão central da justiça proteger os contextos sociais em que aquelas relações surgem.” É sobre esse ponto que incide a crítica de Forst (2010, 2011) à abordagem de Honneth.

que está no cerne do conceito de justiça: a imagem negativa segundo a qual a gramática da justiça se articula precisamente nas lutas contra as relações sociais e políticas arbitrárias, que aparecem nos fenômenos sociais de dominação, exploração e humilhação.

Referencias Bibliográficas

ANDERSON, Elisabeth (1999). What is the point of equality?, *Ethics*, 109, p. 287-337.

ANDERSON, J.; HONNETH, A. (2011). "Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça". Tradução de Nathalie Bressiani. *Cadernos de filosofia alemã*, XVII.

ARNESON, Richard (2001). Luck and equality. *Proceedings of the Aristotelian Society*, volume complementar, 2001, p. 73-90.

_____. (2004) Luck egalitarianism: an interpretation and defense. *Philosophical Topics*, n. 32, 2004, p. 1-20.

BANKOVSKY, M. (2011) „Social justice: defending Rawls’ theory of justice against Honneth’s objections“, *Philosophy and Social Criticism*, v. 37, n.1, p. 95-118.

BRESSIANI, Nathalie (2011). "Introdução a 'Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça, de Axel Honneth e Joel Anderson". *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 17, jan./jun..

COHEN, Gerald (1993). Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities. In: NUSSBAUM, M.; SEN, A. (orgs.). *The Quality of Life*. Oxford, p. 9-29.

FORST, R (2011=). *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2011.

_____. (2007) *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main, 2007.

_____. (2010). *Contextos da justiça*. Tradução de Denilson Werle. São Paulo: Boitempo.

GOSEPATH, Stefan (2010). Der Sinn der Menschenrechte nach 1945. In; ERNST, G.; SELLMAIER, S. (org.). *Universelle Menschenrechte und partikuläre Moral*. Stuttgart, p. 17-32.

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

HINSCH, Wilfried (2002). *Gerechtfertigte Ungleichheiten*. Berlin, 2002.

HONNETH, A. (2000a). *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

_____. (2000b). "Moralbewußtsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale". In: _____. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

_____. (2000c). "Universalismus als moralische Fälle? Bedingungen und Grenzen einer Politik der Menschenrechte". In: _____. *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

_____. (2003a). *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: editora 34.

_____. (2003b). "Redistribution as recognition: A response to Nancy Fraser". In: FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso.

_____. (2007). *Sofrimento de indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Esfera Pública.

_____. (2008). "Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse. Überlegungen im Anschluss an Hegel". In: MENKE, C.; REBENTISCH, J. (org.). *Axel Honneth: Gerechtigkeit und Gesellschaft*. Berlin: BWV.

_____. (2010a). "Das Gewebe der Gerechtigkeit. Über die Grenzen des zeitgenössischen Prozeduralismus". In: _____. *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

_____. (2010b). "Das Reich der Verwirklichten Freiheit. Hegels Idee einer 'Rechtsphilosophie'". In: _____. *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

_____. (2011). "Rejoinder". In: PETHERBRIDGE, D. (Org.). *Axel Honneth: Critical essays*. Boston: Brill.

_____. (2015). *O direito da liberdade*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes.

KREBS, Angelika (2000). Die neue Egalitarismuskritik im Oberblick. In: _____. (org.). *Gleichheit oder Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main, p.7-33.

MELO, R.; WERLE, D. L. (2008). "Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth". In: NOBRE, M. (org.) *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus.

_____. (2013). "Um déficit político do liberalismo hegeliano? Autonomia e reconhecimento em Honneth". In: MELO, Rurion Soares (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth. Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva.

NUSSBAUM, Martha C (2010) *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*. Berlin.

OWEN, David (2002). Criticism and Captivity: On Genealogy and Critical Theory, *European Journal of Philosophy*, 10, p. 216-230.

PETHERBRIDGE, Danielle (org.) (2011). *Axel Honneth: Critical Essays*. Leiden, 2011.

RAWLS, J. (2008). *Uma teoria da justiça*. Tradução de Jussara Simões; Rev. Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2000). *O Liberalismo Político*. São Paulo: Ática.

TUGENDHAT, Ernst (1993). *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main.

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

WERLE, Denilson Luis (2014) „A estrutura básica como objeto da justiça: liberdades básicas e as bases sociais do autorrespeito“. *Cadernos de Filosofia Alemã. Crítica e Modernidade*, v. 19, n. 1.

Endereço do Autor:

Rua Professor Vicente Manoel da Silveira, n. 27
Pinheira

88.139-375 Palhoça – SC

dlwerle@yahoo.com.br