

**Sociologias**

Sociologias

ISSN: 1517-4522

revsoc@ufrgs.br

Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Brasil

Sobottka, Emil A.

Liberdade, reconhecimento e emancipação – raízes da teoria da justiça de Axel Honneth

Sociologias, vol. 15, núm. 33, mayo-agosto, 2013, pp. 142-168

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=86828228006>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

# Liberdade, reconhecimento e emancipação – raízes da teoria da justiça de Axel Honneth

EMIL A. SOBOTTKA\*

## Resumo

Emancipação tem sido, na teoria crítica da Escola de Frankfurt, o critério normativo último à luz do qual tanto a reconstrução de teorias sociais como a análise de realidades sociais específicas foram avaliadas. Como na Teoria da Ação Comunicativa, de Habermas, houve uma certa restrição ao mundo da vida em detrimento dos subsistemas político-administrativo e econômico, Axel Honneth propôs, em sua Teoria do Reconhecimento, retomar o projeto de uma teoria crítica que analise todas as dimensões da vida social à luz de critérios éticos imanentes, tendo a emancipação como horizonte teleológico. Em seu livro *O direito da liberdade: esboço de uma eticidade democrática*, lançado em junho de 2011, ele desenvolve uma teoria da justiça que, em distinção à tradição em que se insere o autor, coloca a liberdade como o critério ético nas diferentes esferas da vida. O texto analisa as raízes da obra perguntando-se como a questão da emancipação foi relacionada ao propósito de uma teoria da justiça. Sua atenção está menos voltada para o conteúdo concreto do diagnóstico de época e mais para a proposta metodológica de reconstrução normativa como uma ferramenta para a análise da sociedade.

Palavras-chave: Teoria do reconhecimento. Liberdade e emancipação. Teoria da Justiça. Axel Honneth.

\*Doutor em Sociologia e Ciência Política pela Universidade de Münster. Professor no Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (Brasil). E-mail: sobottka@pucrs.br

## Freedom, recognition and emancipation – roots of Axel Honneth's theory of justice

### *Abstract*

In the critical theory of Frankfurt School, emancipation has been the ultimate normative criterion against which both the reconstruction of social theory and the analysis of specific social realities were evaluated. As in Habermas' Theory of Communicative Action there was a certain restriction to the world of life, to the detriment of political-administrative and economic subsystems, in his Theory of Recognition, Axel Honneth proposed to take up again the project of a critical theory to analyze all dimensions of social life in the light of ethical immanent criteria and having emancipation as its teleological horizon. In his book *The right of freedom: outline of a democratic ethics*, released in June of 2011, he develops a theory of justice that, unlike the tradition in which the author adheres to, sets freedom as the ethical criterion in various spheres of life. This paper analyzes the roots of that work inquiring how the issue of emancipation has been related to the ends of a theory of justice. Its attention is less focused on the actual content of the diagnosis of time and more to the methodological proposal for normative reconstruction as a tool for the analysis of society.

Keywords: Theory of recognition. Freedom and emancipation. Theory of Justice. Axel Honneth.



a teoria crítica da Escola de Frankfurt, a emancipação ocupa, desde seus inícios, um lugar central. Na análise de realidades sociais, na crítica de teorias concorrentes e nas teorias sociais propostas, ela tem tido uma presença decisiva. Via de regra, de forma tácita, os autores têm assumido que a emancipação é parte essencial da autocompreensão da modernidade ocidental, e, por conseguinte, a busca pelos potenciais emancipatórios e o desvelamento dos obstáculos a ela tem sido a tarefa que os membros dessa escola assumiram como sua práxis. No entanto, mesmo tendo sido tomada como norte orientador na procura por critérios

imanescentes para a crítica, cada autor e mesmo autores em etapas distintas de sua trajetória formularam propostas bem distintas.

A fonte original da teoria crítica foi Marx, de quem ela assumiu a convicção de que as possibilidades de emancipação deveriam ser buscadas dentro da realidade presente e não em ideais abstratamente formulados. Com isso, a análise da respectiva realidade social ganhou uma dupla atribuição: através dela, devem ser desvelados, por um lado, os obstáculos e também os incipientes potenciais emancipatórios, mas também os contornos concretos daquilo que, naquele contexto, significa emancipação, para que sirva como critério normativo na práxis social. Descobrir e remover os obstáculos e criar formas novas para o ser em sociedade fecham, assim, um círculo produtivo para a teoria social.

Tanto Marx como, durante muito tempo, também Horkheimer e alguns outros membros da Escola de Frankfurt (Jay, 1996) colocaram, no centro de sua busca pelos potenciais emancipatórios, o proletariado como sujeito histórico coletivo, e procuravam, na realidade social, um conjunto de condições favoráveis a uma transformação radical. O Instituto de Pesquisa Social, seguindo a linha programática proposta por Horkheimer (1992), no entanto, logo orientou suas pesquisas também para outros atores sociais, até que Adorno e Horkheimer (1982), ainda durante o exílio, passassem a expressar-se céticos com relação à própria possibilidade do esclarecimento emancipatório.

As duas gerações seguintes de teóricos dessa escola em Frankfurt, Habermas e Honneth, no entanto, retomaram os objetivos originais e buscaram dar continuidade a uma teoria crítica adequada e pertinente ao momento. No presente texto, faz-se uma análise de como Axel Honneth, em especial em seu livro *Direito da liberdade*, dá continuidade ao projeto. A atenção está menos voltada para o conteúdo concreto de seu diagnóstico de época, em especial porque se refere a um contexto europeu, por

vezes alemão; o foco do texto está em sua proposta metodológica de reconstrução normativa como ferramenta para a análise da sociedade. A análise da sociedade assim realizada é, ao mesmo tempo, a proposta de Honneth para uma teoria da justiça.

Tal como a ideia de comunismo, que em Marx era tanto um fim teleológico como um meio estratégico na forma de movimento revolucionário, também a emancipação, por vezes, transita ambigualmente entre esses dois lugares teóricos na teoria crítica. Já a liberdade é quase exclusivamente colocada como fim, enquanto o reconhecimento, pouco referido em Habermas, mas central na teoria de Honneth, é colocado como parte da constituição do indivíduo. Mas, para melhor compreender a trajetória da emancipação e das categorias auxiliares na formação de uma teoria crítica em ato, o texto volta-se para Kant, Hegel e Marx, assim como para Horkheimer e Habermas como precursores e, em boa medida, como fontes que Honneth torna frutíferas em sua obra.

## 1 Emancipação e liberdade em precursores da teoria crítica: Kant, Hegel e Marx

Os três autores aqui em pauta podem ser considerados conhecidos em maior ou menor grau por quem se ocupa hoje com teoria social. Não obstante, no estrito âmbito do escopo do presente texto serão referidas abordagens que têm relevância destacada na obra em análise. Face à complexidade do tema na obra e na recepção dos autores, tal leitura com justeza poderá ser percebida como seletiva.

Quando, em 1784, Kant publica um pequeno ensaio em que responde a pergunta sobre o que seria o esclarecimento (Kant, 1988), ele o define como a saída da menoridade. E, imediatamente, explicita que a menoridade seria a incapacidade de fazer uso do entendimento sem que

outrem oriente esse uso. Ainda que os exemplos mencionados inicialmente – o entendimento contido num livro, a consciência de uma cura d'alma ou a prescrição da dieta pelo médico – pudessem remeter à comodidade da compra de prestações de serviço, logo fica claro que o autor está a tratar é da capacidade e vontade de cada qual para governar-se a si próprio. O esclarecimento é, então, um ato emancipatório, a busca da maioridade, da autonomia.

Há, para Kant, diversas circunstâncias e razões que dificultam ao indivíduo transpor sozinho o fosso que o separa daquele objetivo. Mas um *público* em conjunto poderá esclarecer-se muito mais facilmente, se lhe for dada a liberdade para o *uso público* da razão. Nada mais que a liberdade, diz Kant, é necessário! A liberdade e o uso público da razão seriam então os meios para chegar ao livre autogoverno de cada um.

O autogoverno irrestrito dos indivíduos, no sentido de plena liberdade para o uso de seu entendimento na definição das normas que colocarão para reger suas próprias vidas, no entanto, no limite, inviabilizaria toda vida em sociedade. Por isso, o autor introduz uma distinção entre o que denomina *uso público* e *uso privado* da razão: a primeira está intrinsecamente ligada à liberdade, mas a segunda não. Enquanto o uso público se refere à exposição de convicções e sua fundamentação perante os demais concidadãos, com o intuito de convencê-los da razoabilidade delas, não podendo ser restringido, o uso privado, referido ao cumprimento das obrigações inerentes a cargos e funções de utilidade ou implicações públicas, pode sim ser restringido sem que, na visão de Kant, isso afete significativamente o avanço do esclarecimento. Assim, a liberdade necessária para a formação pública da opinião não exclui a necessidade da obediência aos imperativos que a estrutura da organização social impõe. Do mesmo indivíduo é esperado tanto o cumprimento consciente de seus deveres como o uso público da razão. E, se discordar das obrigações ou

leis vigentes, deve colocá-las publicamente em discussão – observando-as, no entanto, enquanto não forem revogadas.

Na ideia kantiana da autonomia, parece haver um paradoxo, na medida em que contém tanto a liberdade como a sujeição à normatividade. Sua equação está precisamente na exigência de que o indivíduo, para seguir livre, só pode submeter-se à normatividade das leis que ele ajudou a criar. Com o uso público da razão na definição das normas que devem reger a vida em sociedade, ele constitui a ponte entre a individualidade livre e a organização coletiva da vida.

Hegel igualmente colocará a liberdade como orientação central na vida social. Ela é vista como resultante histórica de uma tensão dialética entre mundo e subjetividade, que se torna efetiva na objetividade das instituições sociais. Três complexos institucionais compõem a ordem da eticidade para Hegel: a família, a sociedade civil ou burguesa e o estado.

Há uma objetividade inscrita no arranjo institucional em níveis cada vez mais universais. Com essa concepção, Hegel se opõe à tese de Kant, para quem o resultado da reflexão individual é tido como racional (Hegel, 1987; Mencke, 1996). Uma consequência dessa crença nas instituições é que Hegel vê a realização da liberdade mais como o reconhecimento da necessidade veiculada nas instituições do que como o desvencilhar-se de suas obrigações. Cada um dos três complexos institucionais constitui-se, pelo menos para o jovem Hegel, em uma esfera de reconhecimento; ao participar ativamente nela, o sujeito pode alcançar sua liberdade. As instituições sociais, principalmente na medida em que libertam o indivíduo do poder da natureza externa e interna, são, pois, o lugar da sociedade moderna em que e através do qual são oferecidas ao indivíduo condições necessárias para a realização de sua autonomia.

A interpretação majoritária de Hegel assume que, nos escritos posteriores, a intuição do reconhecimento intersubjetivo teria sido deixada

de lado e substituída por uma filosofia na qual o indivíduo isolado e sua inserção nas – e trânsito pelas – instituições sociais tornou-se central. O próprio Honneth inicialmente assume essa interpretação. Como consequência, na primeira versão de sua teoria do reconhecimento, ele resgata os escritos hegelianos de Jena como base da teoria do reconhecimento. Mais tarde, Honneth faz uma releitura de escritos posteriores de Hegel, em especial da *Filosofia do direito*, e encontra, através dela, uma fundamentação para sua teoria da justiça no contexto de relações intersubjetivas na filosofia do Hegel maduro.

Mas, ainda que Hegel venha a ser a referência central de Honneth, o impulso inicial para que a Escola de Frankfurt colocasse no centro da teoria crítica a questão da emancipação veio, sobretudo, de sua afinidade com Marx. Para compreender a concepção do que aqui se está tratando como emancipação em Marx, é importante partir de sua compreensão do homem como de um ser natural que transforma a matéria em coisas ou objetos úteis para si (Marx, 1947, cap. 5; 1939). Nas condições dadas na natureza e em uma interação na qual se processa um intercâmbio de matéria – um metabolismo –, ele reproduz sua vida. Essa transformação consome força de trabalho, que é repostada através do consumo do produto, portador da força de trabalho transformada em valor de uso, para de satisfação de necessidades. Trata-se de um processo de intercâmbio entre o ser humano e a natureza. Assim, o homem é também o resultado do seu próprio trabalho: ele se externaliza ao transformar a natureza e supera essa externalização ao apropriar-se do produto do seu trabalho (cf. Magnis, 1975, p. 81-98).

Ainda que Marx concorde que o homem seja um animal produtor de ferramentas, não será o aspecto tecnológico dessas ferramentas nem o tipo de produto que definirá a relação com a natureza, nem muito menos o lugar desse homem na periodização histórica. O trabalho que



assim exerce muda as necessidades do homem e as necessidades mudam também seu trabalho; é assim que o ser humano faz-se a si e a sua história (cf. Habermas, 1994, p. 41). Nessa concepção não há uma necessidade intrínseca ao homem que insira seu intercâmbio com a natureza em processos de trabalho social.

O trabalho com que o homem transforma a natureza tornou-se um processo social como um acontecimento circunstancial, contingente, fruto do esforço por reproduzir seu gênero, que se estabeleceu e estabilizou. Ao contrário de Hegel, que via nas instituições sociais o resultado do movimento dialético através do qual a história da humanidade transitara, Marx via a organização do trabalho social – as forças produtivas e as relações de produção – como resultado de uma síntese daquele momento. Segundo Habermas bem coloca (1994, p. 43), por trás das instituições não há a agência de uma consciência transcendental ou de um espírito absoluto que predetermina – ou, no mínimo, determina – o curso da história; na concepção de Marx, elas são o resultado de um sujeito-gênero que se constitui historicamente. Através do trabalho e nas condições da organização social do trabalho, o ser humano se produz reproduzindo sua vida e a de seu gênero, e sintetiza assim sua condição de ser natural e humano.

Quando a relação imediata homem-natureza é mediatizada por formas históricas de divisão do trabalho social, o caminho para a superação da externalização da vida não apenas se torna mais longo, senão que também se torna mais vulnerável a interferências ou mesmo interrupções – à alienação e exploração. O complexo e, por vezes, polissêmico uso que Marx faz do conceito *alienação* aqui não pode ser discutido, restando apenas a expressão que faz da interferência no ciclo externalização-rea-propriação. A mercantilização da força de trabalho e a divisão técnica do trabalho drenam do ciclo reprodutivo do homem na transformação da na-

tureza pelo trabalho, tanto uma parte vital do processo metabólico como a auto-identificação distintiva do homem com o produto do seu trabalho.

Embora Marx em seus escritos, acima de tudo em *O capital*, tenha descrito pormenorizadamente essas duas facetas da alienação, nos escritos acadêmicos ele pouco se dedicou às possibilidades de sua superação, de emancipação. O reiterado uso da expressão *comunidade dos indivíduos livremente associados* para descrever os contornos decisivos da futura sociedade, no entanto, indicam inequivocamente como a emancipação para Marx é a volta a um modo de produção, no qual o ciclo metabólico em que o homem se externaliza ao transformar a natureza e supera essa externalização ao apropriar-se do produto do seu trabalho seja restabelecido em sua plenitude. Os demais aspectos institucionais da sociedade são vistos como uma derivação disso.

A razão para a busca da emancipação vem, em última análise, do modo como o ser humano reproduz sua vida: através de uma troca com a natureza, na qual ele se exterioriza pelo trabalho e supera esta exteriorização satisfazendo suas necessidades.

## 2 A orientação normativa em Horkheimer e Habermas

Quando Max Horkheimer assumiu a direção do Instituto de Pesquisa Social, ele tinha em mente inicialmente um programa interdisciplinar de pesquisa cuja razão de ser seria o proletariado (Sobottka, 2008). Essa coletividade não só era vista como destinatária dos esforços de pesquisa, mas também como seu norteador, o sujeito histórico privilegiado daquele momento.

Poucos anos mais tarde, em 1937, quando Horkheimer delineia os fundamentos da Escola de Frankfurt nos termos de uma contraposição entre teoria tradicional e teoria crítica (Horkheimer, 1992), o foco de

sua atenção se volta para o intelectual. O intelectual que segue o modo tradicional de fazer ciência teria a pretensão de separar o conhecimento sobre aquilo que ele interpreta como fatos dos juízos valorativos e de eventual aplicabilidade. Desconhece a interdependência que numa ordem social dada há entre as diversas facetas do fazer humano. Horkheimer compara a pretensa autonomia frente aos processos produtivos como sendo tão ilusória como o seria a liberdade dos sujeitos econômicos na sociedade burguesa (Horkheimer 1992, p. 214). Seu lugar social lhe é intransparente, o que dá ao intelectual tradicional uma percepção equivocada sobre sua autonomia, uma falsa consciência. A noção de totalidade, que nesse momento ainda é forte em Horkheimer, leva-o a afirmar que a organização desumana da sociedade faz com que essa desumanidade se manifeste em tudo o que nela ocorre. Por conseguinte, nem mesmo a razão consegue decifrar por si própria a irracionalidade desse todo (Horkheimer 1992, p. 225).

Ao modo tradicional de ser intelectual e de fazer teoria, Horkheimer contrapõe uma postura humana que ele define como cética em relação às categorias valorativas naturalizadas e destituída da pretensão de melhorar o funcionamento das atuais estruturas sociais. Essa postura tem como motivação transcender os limites da normalidade social. O pensar criticamente propugnado pelo autor, no entanto, não é um ato isolado, *mas antes tem conscientemente como sujeito um indivíduo determinado, dentro de suas relações reais com atores individuais e grupos, em seu debate com uma classe determinada e finalmente no entrelaçamento assim mediado com a totalidade social e com a natureza* (Horkheimer 1992, p. 227).

A grande questão, no entanto, é saber de onde este pensar crítico retira a sua orientação. Para Horkheimer, não pode ser da reflexão solipsista nem de fantasias utópicas. Ela vem da experiência da realidade concreta, contraditória. Marx e Engels, ainda segundo Horkheimer, teriam

reservado o papel conscientizador à experiência do proletariado. Como este, no entanto, está inserido por inteiro nas contradições da presente formação social, não há garantias de que ele chegaria ao conhecimento correto e não distorcido. Tampouco bastaria que um intelectual orgânico se dispusesse a sistematizar conhecimentos resultantes da experiência proletária dispersa e fragmentária, argumenta Horkheimer.

O autor concebe a busca por esta direção como uma disputa que se dá entre os grupos mais progressistas da classe e o intelectual, e deles com o conjunto da classe proletária. A convicção é que nessa interação as contradições sociais vão se tornando transparentes e a tomada de consciência deles torna-se um estímulo na concepção da estratégia para sua libertação. A concepção da forma concreta que a nova formação social virá a ter certamente está sujeita ao processo de tentativas, com erros e acertos. Para Horkheimer, no entanto, a ideia de uma futura sociedade como comunidade de pessoas livres, tal como seja possível com os recursos técnicos disponíveis, tem um conteúdo a ser preservado a despeito de todas as transformações (Horkheimer 1992, p. 234). Pode-se, pois, sumarizar que Horkheimer enfatiza o processo interativo entre intelectual e classe proletária, concebido como uma luta e dentro de uma totalidade determinada, na qual as contradições do presente vão se tornando pouco a pouco mais visíveis e os contornos da futura formação social gradativamente ganham forma na consciência dos envolvidos.

Na década de 1960, quando Habermas assume a continuidade da Escola de Frankfurt, ele foca boa parte de suas pesquisas em temas epistemológicos. Em meio a uma discussão sobre o positivismo, ele retoma em outras bases o tema horkheimiano da distinção entre teoria tradicional e teoria crítica; sua distinção será entre o conhecimento e os interesses nele envolvidos. Para Habermas, os positivistas perseguem com sua ciência um tipo de interesse que ele designa de *técnico*. Sua pretensão

seria desvendar a realidade com vistas a conseguir informações mais seguras e o incremento das possibilidades de êxito de uma intervenção controlada nela. Seu critério seria o sucesso técnico. Já os praticantes de uma ciência histórico-hermenêutica teriam no centro de sua atenção um interesse *prático* de estabelecer uma comunicação entre distintos horizontes e captar e atualizar sentidos originalmente atribuídos. Daí resultaria ampliada a intersubjetividade e um entendimento que serviria de orientação para a ação. Seu horizonte seria, pois, na visão de Habermas, o consenso entre os agentes.

Ambos são criticados por Habermas, que a eles contrapõe um fazer ciência orientado por interesse *emancipatório*. Sem contentar-se com a busca de um conhecimento nomológico, seu objetivo central seria diferenciar, por um lado, o saber sobre regularidades invariantes do agir humano em si de, por outro, cristalizações de interdependências que, a despeito de aparente regularidade, são passíveis de mudança. O mascaramento da mutabilidade leva Habermas a designar esse saber de ideológico. O interesse emancipatório, ao contrário, privilegia o desencadeamento de um processo reflexivo na consciência das pessoas envolvidas. A conscientização crítica sobre as regularidades deve abrir o caminho para sua superação prática, libertando o sujeito dos “poderes hipostasiados” que o prendem (Habermas, 2003, p. 159). As três categorias de conhecimento assim caracterizadas se referem, segundo o autor, respectivamente a *informações que ampliam nosso poder de disponibilidade técnica; interpretações que possibilitam uma orientação do agir sob tradições comuns; e análises que libertam a consciência da dependência de poderes hipostasiados* (2003, p. 162). Com essa reflexão Habermas colocou logo cedo a questão da emancipação no centro de suas preocupações teóricas.

Também a distinção que Habermas (2003, cap. 1) fez em um pequeno texto de 1967 entre trabalho e interação teve um impacto dura-

douro em sua teoria. Para esse autor, as duas atividades seriam guiadas por dois tipos bem distintos de racionalidade: a instrumental, no caso do trabalho, e a comunicativa, no caso da interação. Essas atividades estavam, ademais, relacionadas a duas tarefas distintas na sociedade, respectivamente a reprodução material e a cultural.

Na *Teoria da ação comunicativa* (Habermas, 1999), obra em que o projeto habermasiano de uma teoria social atinge sua maturidade, essa separação foi conceitualizada como subsistemas de ação racional – econômico e político-administrativo –, por um lado, e mundo da vida como o marco sociocultural da sociedade, por outro. O autor ocupou-se, desde então, basicamente da *interação*, referindo-se ao *trabalho* como seu contexto. Enquanto o conjunto das atividades relativas à reprodução material passou a ser considerado como *caracterizado pela coordenação autor-regulada de sistemas de agir orientado a fins* (Habermas, 2003, 6. 29, n. 25), não mais dependentes da fala, ao mundo da vida restou o lugar da interação propriamente dito como a esfera do agir comunicativo. Através de consensos buscados em discussões na esfera pública, os participantes estabelecem e estabilizam para si as normas que orientarão sua vida em sociedade. A participação nesses processos e a preservação do mundo da vida livre da interferência colonizadora da racionalidade instrumental dos subsistemas se constituem na expressão da autonomia para Habermas.

McCarthy (1989), já cedo, criticou aquela distinção. Para ele, Habermas pretendia separar dois efeitos da racionalização da ação: de um lado, o progresso técnico e, de outro, a melhoria de processos decisórios. Mas ele teria se equivocado ao considerá-los como dois tipos diferentes de ação. McCarthy defende que decisões racionais e a aplicação de meios técnicos seriam unicamente dois momentos da ação racional.

Essa mesma distinção serviu como ponto de partida para Honneth fazer sua crítica à teoria da Habermas. Segundo ele (Honneth, 2000),

a distinção reduziu o trabalho ao seu aspecto técnico de um agir instrumental, retirando dele a dimensão expressiva e de formação da personalidade. Embora tenha permitido a Habermas desenvolver, ao lado do trabalho, a dimensão da reprodução do conjunto de normas sociais como uma segunda atividade indispensável do agir humano, a relativa desvalorização do trabalho face à interação teria aberto as portas para um desenvolvimento truncado da teoria social habermasiana. Na visão de Honneth, aquele modo de lidar com conflitos que Habermas analisou em sua pesquisa sobre a mudança estrutural da esfera pública burguesa foi generalizado no desenvolvimento teórico posterior. Como consequência, a disputa sobre a validade das normas legítimas teria passado a ser o objeto e a esfera pública o lugar para levar a cabo os conflitos decisivos substitutivamente pelo todo da sociedade. Toda a dimensão da alienação no trabalho e da dominação do trabalhador dependente teria sido excluída do campo de análise da teoria.

Para Honneth, uma teoria crítica reduzida dessa forma não corresponderia mais aos propósitos originais. Ele percebeu que para levar a sério a tese de Horkheimer sobre as possibilidades limitadas, se não até a impossibilidade, do indivíduo ser autônomo enquanto inserido em relações de dominação, necessitaria encontrar um instrumental teórico que ajude a dar conta de uma análise de toda a sociedade, tomando como base da crítica critérios normativos internos a ela, e não dependentes da consciência individual ou de classe para o ímpeto transformador. Ao desenvolver seu próprio projeto teórico, além disso, Honneth tomou para si o propósito de reincorporar a dimensão do conflito no conjunto da vida social.

### 3 Do reconhecimento à liberdade, da interação às intuições

No livro *Luta por reconhecimento*, que traz a público pela primeira vez esse projeto, Honneth se apoiou muito fortemente numa recuperação de uma intuição de Hegel contida nos assim chamados *escritos de Jena*, que aquele filósofo escreveu bem no início de sua carreira acadêmica. Ali a *luta por reconhecimento intersubjetivo* é explicitada como constitutiva para que o indivíduo possa desenvolver-se como sujeito social autônomo.

De Hegel, Honneth assume que na sociedade moderna haja três, e somente três, esferas decisivas para a integração e a reprodução social: a família, a sociedade civil e o estado. Em cada uma delas o reconhecimento intersubjetivo assume uma forma específica: o amor, o direito e a solidariedade – esse último, mais tarde, será designado como *Leistung* e poderia ser traduzido como contribuição social (Saavedra e Sobottka, 2008; 2009). Quando o reconhecimento é bem sucedido na esfera do amor, o indivíduo desenvolve autoconfiança como relação positiva para consigo mesmo. Na esfera do direito, onde Honneth se apoia fortemente na concepção de T. H. Marshall, de que os direitos de cidadania são resultado de um acordo entre os participantes da comunidade, o reconhecimento bem sucedido permite o desenvolvimento do autorrespeito. Por fim, na medida em que a contribuição que cada um dá à coletividade é reconhecida como importante, o indivíduo pode desenvolver uma autoestima correspondente.

O indivíduo, para Honneth, precisa experimentar *sucessivamente* em cada esfera o tipo de reconhecimento correspondente, para desenvolver uma autorrelação prática positiva e assim formar uma identidade pessoal sadia e tornar-se um sujeito autônomo. Esse reconhecimento não é resultado de generosidade generalizada, mas sim de processos de luta que em cada esfera assumem formas distintas – e que também pode ser negado. À cada forma de reconhecimento correspondem formas típicas de negação:



violação quando a integridade do corpo é desrespeitada; privação de direito quando são negados direitos que naquela coletividade foram incluídos no status de cidadania ou que correspondem a direitos reconhecidos pela comunidade internacional; e, por fim, degradação moral ou injúria quando a contribuição individual é menosprezada ou mesmo a dignidade pessoal é negada a ponto de que o indivíduo ou todo o grupo a que pertence não possa desenvolver uma estima positiva de si mesmo.

Na sociedade moderna, no entendimento de Honneth, os sujeitos legitimamente podem esperar que aqueles valores que orientam normativamente as interações dentro dela sejam efetivados no cotidiano. Cada indivíduo dentro dela tem o direito de não ser impedido no desenvolvimento pleno do conjunto de autorrelações práticas sadias e, com isso, de uma identidade intacta (Honneth, 2003a). Quando essa expectativa normativa legítima do indivíduo é frustrada, ele se percebe injustiçado. São precisamente essas percepções de injustiça que, no projeto de uma teoria fundamentada da justiça, se constituem em justificação para os critérios da análise crítica da realidade social e, ao mesmo tempo, é delas que o autor espera o impulso para as lutas por reconhecimento. Assim, Honneth não pressupõe um sujeito coletivo a priori como o portador da transformação social. Será a percepção de que as expectativas legítimas estão sendo frustradas, portanto, a percepção de injustiça, que impulsionará a mobilização. Assim o autor tem um conjunto de categorias que o permitem detectar mais cedo que as teorias sociais tradicionais bloqueios no processo emancipatório.

Essa emancipação é definida em termos formais e referida aos indivíduos, e não como um perfil da organização coletiva. Para Honneth (2003a), a emancipação é vista como a possibilidade de o indivíduo poder criar e levar a cabo o seu próprio plano de vida. Ela tem duas dimensões. De um lado, amplia-se a emancipação na medida em que novas

esferas da vida passam a ser livremente determinadas. Esse seria o caso, por exemplo, quando, na atualidade, gradativamente passa a ser aceito que na esfera da sexualidade cada pessoa pode autodeterminar como quer vivê-la. De outro, a emancipação se amplia na medida em que novas pessoas ou grupos conquistam o direito de determinar por si próprios os seus projetos de vida.

Não sem razão, a forte ênfase de Honneth sobre o que se poderia designar de desenvolvimento do sujeito individual autônomo a partir de microrrelações intersubjetivas foi criticada como restritiva, tornando insuficiente sua proposta teórica para dar conta adequadamente da complexidade das atuais sociedades. Reconhecida a dificuldade de fazer valer produtivamente as conclusões sobre reconhecimento para uma análise das instituições sociais centrais das sociedades modernas, Honneth se engaja numa releitura da *Filosofia do direito* de Hegel, em busca de uma base filosófica mais sólida para seu projeto. Um primeiro resultado dessa empreitada é o opúsculo *Sofrimento de indeterminação* (Honneth, 2007). Ali o autor argumenta que a fraca recepção de Hegel na filosofia política contemporânea se deveria basicamente a duas objeções: primeiro, que, ao subjugar os direitos de liberdade individual à autoridade ética do estado, a obra de Hegel teria consequências profundamente antide-mocráticas; segundo, razões metodológicas vinculariam excessivamente essa obra com a *Lógica* e dificultariam ver nela uma contribuição sistemática independente para uma filosofia do direito. As duas formas de interpretação, no entanto, não seriam necessárias e nem fariam justiça à contribuição central daquela obra hegeliana. Por isso, Honneth contrapõe à tradição interpretativa consagrada uma outra interpretação que melhor reatualize a *Filosofia do direito*. Em suas palavras:

Sociologias, Porto Alegre, ano 15, nº 33, mai./ago. 2013, p. 142-168

*[...] gostaria de propor um esboço passo a passo de como a intenção fundamental e a estrutura do texto no seu todo devem ser compreendidas [...] e] demonstrar a atualidade da Filosofia do direito hegeliana ao indicar que esta, como projeto de uma teoria normativa, tem de ser concebida em relação àquelas esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva para a identidade moral das sociedades modernas (Honneth, 2007, p. 51).*

Para desenvolver essa teoria normativa, o autor busca assegurar-se da pertinência de duas teses. Primeiro, a tese de que segundo o conceito hegeliano de espírito objetivo *toda realidade social possui uma estrutura racional* e que *a violação contra argumentos racionais, com os quais nossas práticas sociais sempre se encontraram entrelaçadas num determinado tempo, causa danos e lesões à realidade social* (p. 51-52). Segundo, que as sociedades modernas têm esferas de ação nas quais as interações institucionalizadas expressam inclinações, normas, interesses e valores, tendo, portanto, nelas a orientação ética para seus membros.

Com essa releitura de Hegel Honneth preparou o caminho para um projeto bem ambicioso: desenvolver uma teoria da justiça. Não surpreende que ele o faça em estreita vinculação ao que foi também, em sua visão, o projeto de seu mestre: desenvolver essa teoria na forma de uma análise social. *O direito da liberdade* (Honneth, 2011; cf. Sobottka, 2012; Pinzani, 2012) é o livro que resultou desse projeto, que é assim descrito:

*Eu pretendia seguir o exemplo da Filosofia do direito, de Hegel, na ideia de desenvolver os princípios da justiça social diretamente na forma de uma análise da sociedade; [...] isso só seria possível se as esferas constitutivas da nossa sociedade fossem compreendidas como a corporificação institucional de determinados valores, cuja pretensão imanente de realização possa servir como indicador dos princípios de justiça específicos de cada esfera (Honneth, 2011, p. 9).*

Já foi mencionado que Honneth assume a tese da existência de três esferas relativamente autônomas na sociedade atual, cada uma orientada por ideais e valores que expressam um princípio de justiça. Em sua concretização, esse princípio de justiça pode assumir características muito distintas em cada esfera. Numa tese que pode ser tida como ousada (Sobottka, 2012), o autor assume que “esses valores nas sociedades liberais democráticas fundiram-se em um único valor, a saber, naquele da liberdade individual, na multiplicidade das suas acepções que nos são familiares” (p. 9). Aquela capacidade do indivíduo de autonomamente criar e efetivar seu projeto de vida, que em *Luta por reconhecimento* (Honneth, 2003) ainda estava sendo analisada no nível das relações intersubjetivas diretas, deverá agora ser analisada no nível das principais instituições sociais.

Como valor considerado fundamental nas sociedades modernas e síntese de todos os demais, a *liberdade* é vista então como o princípio fundamental da justiça. Mas ela pode expressar-se distintamente em distintos contextos. Para Honneth, há uma correspondência entre as esferas constitutivas da sociedade e as acepções desse valor fundamental: essa acepção tanto estrutura como legitima a respectiva esfera. Realizar a liberdade assim como ela é compreendida em cada esfera e respeitando as circunstâncias específicas nela vigentes é tido por Honneth como o modo justo de relacionar-se em sociedade. Embora essa liberdade seja sempre concebida como individual, suas distintas compreensões encontram sua expressão como promessas consagradas historicamente através de lutas sociais em instituições da sociedade. Essas promessas institucionalizadas são a base normativa das exigências de justiça.

Mas não basta, para o autor, descrever e interpretar os princípios normativos que orientam as instituições sociais atuais. Limitar-se a isso teria quase inevitavelmente como consequência uma acomodação à realidade dada e seria expressão de uma confiança muito abrangente nas

instituições; mas as diversas experiências históricas desautorizam tamanha confiança. Por isso o autor defende um procedimento metodológico que ele denomina de *reconstrução normativa*. Com ele, à descrição e interpretação associam-se também à avaliação crítica do potencial emancipatório que as instituições representam e que as legitima. Esse procedimento evita, para Honneth, que a teoria da justiça seja articulada por uma filosofia que perdeu seu vínculo com a vida social e, por conseguinte, também sua relevância social.

A reinterpretção de Hegel que inspira a reconstrução normativa é também uma oposição às interpretações de Kant que predominam no cenário da teoria social, em particular da filosofia política. Já em *Sofrimento de indeterminação* (Honneth, 2007, p. 45), isso havia sido explicitado, com menção das teorias de Rawls e Habermas. Honneth está convencido de que a livre invenção de princípios normativos para balizar teorias da justiça e legitimar instituições sociais só logrou estabelecer-se de modo tão predominante porque a recepção distorcida e conservadora de Hegel ocultou a intuição criativa que aquele filósofo teve para a análise da sociedade.

Para desenvolver sua teoria da justiça na forma de uma análise da sociedade, Honneth considera necessário partir de quatro premissas. Ele as explicita e desenvolve logo no início da obra (Honneth, 2011, p. 18-30). A primeira premissa é a de que a reprodução social está vinculada a uma orientação por ideais e valores. São eles que orientam a respectiva sociedade como um todo e indicam em que os indivíduos dentro dela devem orientar sua vida. Em outras palavras, *tanto os objetivos da produção social como os da integração cultural são em última instância regulados por normas que têm um caráter ético na medida em que contêm as concepções compartilhadas do bem* (Honneth, 2011, p. 30). Honneth toma a concepção de Parsons sobre integração social como ponto de partida, mas abrandá-la, no sentido de que, quanto mais a sociedade se diversifi-

ca, quanto mais os indivíduos dentro dela desenvolvem projetos próprios para suas vidas, tanto mais abstrata deve ser a definição dos ideais e valores compartilhados em torno dos quais a sociedade se integra e constitui suas instituições. Ou seja, Honneth preconiza que se adapte a formação de valores e ideais à diversidade dos projetos individuais de vida e não o contrário. Esta concepção abrangente de integração social se volta explicitamente contra as teorias nas quais todas (em Luhmann) ou determinadas (em Habermas) esferas da sociedade são consideradas como sistemas amplamente autônomos face a valores e ideais abrangentes compartilhados.

Quanto mais pluralista a sociedade, no entanto, tanto mais diversificados podem ser nela os valores assumidos por seus membros, individualmente, como importantes para orientar seus projetos de vida. Por isso Honneth adota como segunda premissa a restrição de tomar como referência para sua teoria da justiça tão somente aqueles ideais e valores que sejam indispensáveis para a reprodução da respectiva sociedade. A determinação desses ideais e valores não pode ocorrer de modo independente, descontextualizado, como dedução racional, ela deve resultar da análise concreta. A reconstrução normativa pretende tomar os valores *justificados imanentemente diretamente como guia para a preparação e seleção do material empírico* (Honneth, 2011, p. 23). As instituições sociais são então analisadas uma a uma para verificar se, e em que medida, elas realizam aqueles valores. Dessa análise resultará tanto a base normativa para a teoria da justiça válida para aquele contexto como o conjunto de critérios que permitirão fazer a crítica das instituições sociais. Nem todas as instituições sociais são objeto dessa crítica; somente serão submetidos ao seu crivo aquelas que são tidas como indispensáveis para a reprodução social sob a perspectiva dos valores nela aceitos como legítimos. É o que Durkheim denomina de esfera moral; em suas análises, essas instituições morais tinham centralidade e relegavam aspectos técnicos quase à insigni-

ficância. A leitura materialista que outrora era central para a teoria crítica deixa com isso de orientar a perspectiva da análise da sociedade.

Ponto de partida da reconstrução normativa, segundo a terceira premissa de Honneth, é a explicitação da contribuição específica que as distintas esferas sociais dão para a realização dos valores que a sociedade assumiu para si e institucionalizou. São esferas de eticidade, nas quais as práticas sociais estabelecidas são objeto de análise. A tarefa decisiva, e provavelmente mais vulnerável a contestações, é a determinação seletiva daquilo que, dentro da diversidade virtualmente infinita, contribui para a efetivação dos propósitos comuns. Com recurso a sua interpretação de Hegel, Honneth reivindica que

*durante a reconstrução normativa passa a valer o critério segundo o qual vale como 'razoável' na realidade social aquilo que serve à realização dos valores comuns, não apenas na forma da revelação de práticas já existentes, mas também no sentido da crítica às práticas e da projeção de potenciais desenvolvimentos ainda não esgotados (Honneth, 2011, p. 27).*

Dentro do objetivo geral de assegurar-se dos valores comuns e de implementá-los, há um enorme esforço hermenêutico do autor para mostrar que não se trata apenas de descrever e sistematizar concepções presentes na realidade e tampouco esboçar ideais a serem perseguidos. Trata-se, isto sim, de *interpretar a realidade existente na perspectiva dos potenciais práticos nos quais os valores gerais possam ser melhor realizados, e isso significa: de forma mais abrangente ou mais fiel* (Honneth, 2011, p. 27).

Pode-se dizer que a reconstrução normativa busca levar as concepções éticas da respectiva sociedade a sério, tão a sério que considera que seja possível, e até necessário, apontar criticamente para aquelas dimensões dos valores professados que estejam sendo negligenciados, ou até mesmo negados, nas instituições e nas práticas sociais cotidianas. Com esse modo de proceder, a reconstrução negativa encontra dentro da respectiva reali-

dade, portanto, de forma *imane*nte, os critérios que legitimam a crítica. Esse quarto princípio explicita, pois, o modo como Honneth busca efetivar em seu projeto teórico o preceito basilar de toda teoria crítica, segundo o qual a única fonte válida para que a análise crítica forme seus juízos avaliativos é valer-se de critérios imanentes. Nesse ponto, Honneth se aproxima claramente da exigência que a teoria crítica colocou para si própria, de ser uma instância crítica voltada para a práxis de transformação social. Muito além de gerar conhecimento sobre a realidade, seu foco está prioritariamente na transformação dos desvirtuamentos típicos dessa realidade e no fomento de sempre novos potenciais emancipatórios – que Honneth nesta obra descreve como *liberdade* em suas diversas formas de institucionalização.

A liberdade, *entendida como autonomia do indivíduo* (Honneth, 2011, p. 35), adquiriu, segundo o autor, historicamente três conotações distintas, que são expostas reconstrutivamente como desenvolvimentos históricos consagrados. Como liberdade *negativa* é descrita a ausência de limitações externas à realização da vontade do indivíduo e a possibilidade de agir sem precisar prestar contas a terceiros. Os contratos são uma de suas mais visíveis expressões. Ela possibilita diferenciação individual, mas não tem, segundo o autor, capacidade propositiva.

Um segunda forma que a liberdade assumiu foi aquela descrita como *reflexiva*. Ela já constitui uma ponte em direção à moral, porquanto faculta ao indivíduo julgar as normas e orientar suas ações unicamente segundo suas próprias intenções. Essa seria a configuração da liberdade do indivíduo racional kantiano, autônomo inclusive frente às suas paixões, e que como ser moral não trata ninguém outro como meio. Junto com a liberdade negativa, a liberdade reflexiva constitui espaços de refúgio para o indivíduo, onde ele pode agir sem limitações externas e sem necessitar prestar contas a terceiros. Mas ambas permanecem liberdades nas quais



o indivíduo se autorreferencia, preso a processos transcendentais ou autorreflexivos.

Essas duas concepções de liberdade, que se estabeleceram historicamente na forma de instituições sociais, como o direito ou a convicção moral de ter uma liberdade que vai até onde começa a liberdade do outro, têm para Honneth sua legitimidade. Mais que isso: as instituições sociais em que elas se cristalizaram geram nos membros da sociedade uma expectativa normativa legítima. Corresponder a essas expectativas é tarefa fundamental das respectivas instituições numa sociedade para que possa ser considerada justa.

No entanto, elas só realizam parte da liberdade. Honneth detecta uma terceira forma de realização da liberdade, por ele designada de *social*, e que se vincula diretamente às suas releituras de Hegel e à re-colocação da intersubjetividade no centro da constituição do indivíduo em sociedade. Segundo o autor, “o sujeito em última análise só é livre quando encontra um Outro com o qual estabelece uma relação de reconhecimento recíproco, porque divisa nos objetivos dele uma condição para a realização dos seus próprios objetivos” (2011, p. 86).

Essa compreensão da intersubjetividade, segundo a qual a própria constituição do sujeito autônomo depende de relações sociais, de reconhecimento e cooperação, radicaliza em muito as concepções anteriores tanto de liberdade como de solidariedade. Para o pensamento liberal, a independência face aos outros sempre foi chave na concepção de autonomia. O ponto de partida desta liberdade seria o desimpedimento de quaisquer amarras; só o divisar de uma conveniência poderia levar o indivíduo a renunciar uma parte dessa liberdade em uma relação de troca. Mas também na tradição da teoria crítica, noções como a solidariedade de classe ou a democracia radical, constituída pelo entendimento na esfera pública, ainda tinham como referente último o indivíduo só.

Honneth questiona essas tradições e radicaliza com sua visão de intersubjetividade a dependência do sujeito de relações sociais para se tornar um indivíduo livre e autônomo. Enquanto em *Luta por reconhecimento* relações intersubjetivas são descritas como um processo em que simultaneamente se socializam e individualizam os participantes, em *O direito da liberdade*, a própria liberdade é descrita como constituída através de relações intersubjetivas.

A análise da sociedade que Honneth acaba fazendo no livro dá conta de uma vasta bibliografia e testemunha uma grande erudição (cf. Sobottka, 2012). Mas ela se restringe, em sua referência, basicamente à Europa, mais especificamente à Alemanha. Enquanto o lado da reflexão filosófica é bem robusto, a dimensão empírica é bem atrofiada e se apoia em fontes que geralmente só com alguma generosidade podem ser aceitas como substitutos para diagnósticos produzidos pelas ciências sociais. Provavelmente seu ponto forte seja a reconstrução das mudanças na esfera íntima. A parte dedicada à economia, basicamente restrita ao mercado, atém-se excessivamente a uma idealização como descrita por Adam Smith. Perpassa-a um otimismo cauteloso (Pinzani, 2012). Não obstante, com essa obra e com seu modo de reformular as bases do fazer teoria crítica, Honneth abre horizontes para uma tradição teórica que nos últimos anos tem tido dificuldade para se afirmar publicamente sem depender de glórias do passado.

## Referências

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. **Dialektik der Aufklärung**. Frankfurt: Suhrkamp, 1982 [port.: Dialética do esclarecimento.] Disponível em: <[http://www.nre.seed.pr.gov.br/umuarama/arquivos/File/educ\\_esp/fil\\_dialectica\\_esclarec.pdf](http://www.nre.seed.pr.gov.br/umuarama/arquivos/File/educ_esp/fil_dialectica_esclarec.pdf)> Acesso em 18 mar. 2013.

HABERMAS, Jürgen. **Erkenntnis und Interesse**. 11ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

Sociologias, Porto Alegre, ano 15, nº 33, mai./ago. 2013, p. 142-168

HABERMAS, Jürgen. **Technik und Wissenschaft als "Ideologie"**. 18ª ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. [potuguês: *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Edições 70, 2009].

HABERMAS, Jürgen. **Teoría de la acción comunicativa**. Buenos Aires: Taurus Humanidades, 1999, 2 vols.

HEGEL, Georg W. F. **Jenaer Schriften 1801-1807**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

HEGEL, Georg W. F. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HONNETH, Axel. **Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Singular/Esfera pública, 2007.

HONNETH, Axel. **Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie**. 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

HONNETH, Axel. **Das Recht der Gesellschaft: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit**. Berlin: Suhrkamp, 2011.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

HONNETH, Axel. Umverteilung als Anerkennung: eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In: FRASER, N.; HONNETH, A. **Umverteilung oder Anerkennung?** Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003a, p. 129-224.

HORKHEIMER, M. **Traditionelle und Kritische Theorie: fünf Aufsätze**. Frankfurt am Main: Fischer, 1992.

JAY, Martin. **The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950**. Ewing: UC Press, 1996.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 1988.

MAGNIS, Franz. v. **Normative Voraussetzungen im Denken des jungen Marx**. Freiburg: Karl Alber, 1975.

MARX, Karl. **Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie - Erster Band**. Berlin: JHW Dietz, 1947.

MARX, Karl. **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie**. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt. s. d. [facsimile da edição original de 1939].

MCCARTHY, Thomas. **Kritik der Verständigungsverhältnisse zur Theorie von Jürgen Habermas**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989 [orig. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. Cambridge: The MIT Press, 1981].

Sociologias, Porto Alegre, ano 15, nº 33, mai./ago. 2013, p. 142-168

MENCKE, Christoph. **Tragödie im Sittlichen**: Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.

PINZANI, Alessandro. O valor da liberdade na sociedade contemporânea. **Novos Estudos**, v. 94, p. 207-215, nov. 2012.

SAAVEDRA, Giovanni A.; SOBOTTKA, Emil A. Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth. **Civitas**, v. 8, nº 1, p. 9-18, jan.-abr. 2008.

SAAVEDRA, Giovanni A.; SOBOTTKA, Emil A. Discursos filosóficos do reconhecimento. **Civitas**, v. 9, n. 3, p. 386-401, set.-dez. 2009.

SOBOTTKA, Emil A. A Escola de Frankfurt nos anos 1930: sobre a teoria crítica de Max Horkheimer. In: MIGLIEVICH, A. et al. **A modernidade como desafio teórico**: ensaios sobre o pensamento social alemão. Porto Alegre: Edipucrs, 2008, p. 207-226.

SOBOTTKA, Emil A. A liberdade individual e suas expressões: institucionais. **RBCS**, v. 27, nº 80, p. 219-223, out. 2012.

SOBOTTKA, Emil A.; SAAVEDRA, Giovanni A. Justificação, reconhecimento e justiça: tecendo pontes entre Boltanski, Honneth e Walzer. **Civitas**, v. 12, nº 1, p. 126-144, jan.-abr. 2012.

Recebido em: 20/03/2013

Aceite final: 08/05/2013