

AXEL HONNETH E A TERCEIRA LIBERDADE

Gabriel P. N. Silva (PPgFil-UFRN)*

não o queria matar, a pobre da mulher, queria apenas que lhe pagasse um pouco a falta de liberdade, que estar casada com ele era como ter trela presa a uma parede, ainda por cima, uma parede de tinta desbotada e estúpida feita de opiniões estúpidas.

valter hugo mãe, *o apocalipse dos trabalhadores*.

Inicialmente, o leitor poderá ter dificuldades de entender os caminhos tomados ao longo deste texto no que concerne a sua metodologia e seu estilo, não sendo uma acusação de todo injustificada a de que não haja nele um contorno metodológico e estilístico muito preciso, como é de se esperar, geralmente, em textos acadêmicos. Assim, uma justificativa breve merece ganhar espaço a guisa de consideração preliminar acerca não apenas do método e do estilo de escrita, mas também e sobretudo da razão e do ensejo pelos quais o texto é apresentado. De início, razão e ensejo se confundem quando tentamos mostrar a cena em que este escrito apareceu pela primeira vez, de modo que sua história breve pouco dá espaço para uma justificativa mais elaborada como uma pesquisa desenvolvida por um tempo considerável ou os resultados obtidos por um desvio nela... O aparecimento do assunto que tentaremos desenvolver nas páginas seguintes tampouco é acidental, como naqueles casos em que nos arriscamos a saltar em direção do completamente desconhecido, avessos aos conselhos que nos desencorajam a fazê-lo. Assim, não se deve concluir daí que o texto a seguir é uma mina com abordagens inovadoras e leituras propondo interpretações mais radicais. Ao contrário, ele é o filho prematuro de uma gravidez induzida cujo objetivo não era senão proporcionar conhecimento extra, pois certamente não haveria retorno a ele tão cedo. Conhecimento extra que rendeu bons resultados e figura agora como algo concreto, um conjunto de palavras portando uma potência de emancipação, uma potência de igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante¹. Se algo do ensejo e da

1* Licenciado em filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Ex-bolsista pelo Programa de Educação Tutorial (PET) de filosofia da UFRN. Mestrando em filosofia pelo Programa de Pós-graduação da mesma instituição. E-mail: eugabrielpaulo@gmail.com.

2 As noções de emancipação e igualdade são de Jacques Rancière.

razão da escrita do texto foi esclarecido, não houve, contudo, esclarecimentos acerca do método e do estilo. Embora se possa considerar que um e outro caminhem juntos quando se trata de uma abordagem acadêmica, essa consideração deve aqui minimamente ser desencorajada a fim de não causar mal entendidos ou desentendimentos durante nossa leitura, pois o texto que propomos segue, acerca dos dois pontos tratados, caminhos quase que inteiramente divergentes. De um lado, propomos um resumo-resenha, ou seja, uma leitura atenta e sintética do capítulo *A liberdade social e sua eticidade* de *O direito da liberdade* do filósofo alemão Axel Honneth, de modo que se poderá notar certa concisão na tomada dos conceitos expostos aí. De outro lado, porém, nosso resumo optou por seguir o caminho da liberdade e da experimentação cujo nome não poderia ser senão ensaio, ou seja, essa primeira tentativa de organizar e expor ideias, noções e conceitos de uma maneira não rígida ou engessada. Assim, esperamos ter esclarecido ou preparado o leitor sobre essas possíveis dúvidas ou questionamentos que surgem se não houver uma explicação prévia das ferramentas de que se serviu o autor de um escrito.

*

Alexandre Kojève, em seu curso sobre Hegel, curso assistido por nomes mais tarde ilustres como Georges Bataille, Jacques Lacan..., trouxe para a cena filosófica (francesa) um conceito peculiar que deu ensejo a uma discussão demorada acerca do estatuto da alteridade. Kojève não pensa, ao que parece, uma ética da responsabilidade como a pensou Emmanuel Lévinas. Em verdade, ele não parece sequer pensar uma ética, dando ao leitor a impressão de que a discussão sobre o conceito de reconhecimento extrapola esse limite por abstrair tanto do servo quanto do senhor seus resquícios antropológicos ou sociológicos, embora a descrição de Kojève peque por, de certo modo, sustentar o mito rousseauiano da passagem do estado de natureza para o civil. Mas a cena em que o conceito aparece de início é totalmente distinta da que vemos nos últimos vinte anos quando ele deixa de ser uma consideração ética ou fenomenológica e ganha sua conotação dentro do quadro conceitual da filosofia política. Essa é, por exemplo, a leitura que Vladimir Safatle faz da mudança de paradigma que a palavra sofreu, apontando para certa “hegemonia do conceito de *reconhecimento* como operador central para a compreensão da racionalidade das demandas políticas” (SAFATLE 2016, 197). Não é difícil, porém, que alguém enxergue nessa palavra a potência do que Jacques Rancière considerou criticamente sob o nome consenso³, não o acordo mútuo dos indivíduos divergentes, mas esse “estado idílico” cujo nome é

3 Cf. RANCIÈRE 1995, 135-165.

democracia consensual, estado de “adequação aos cálculos de otimização que se operam e se entrecruzam no corpo social, aos processos de individualização e às solidariedades que eles mesmos impõem” (RANCIÈRE 1995, 135-7). Ainda segundo Safatle, o reconhecimento sustentado pela filosofia política só opera se legitimar certo mito, o da “naturalização de princípios cooperativos”, como se houvesse uma natureza humana ou social marcada pelo signo da cooperação mútua (SAFATLE 2016, 199). Poderíamos dizer que esse é o ideal, que seria muito agradável vivermos em uma comunidade cujo princípio fosse a cooperação, o funcionamento orgânico e equilibrado dos indivíduos nela, mas esse sonho tem tudo para se tornar um desvario conservador. Para ilustrar isso, recordemo-nos de um exemplo que é tão caro a Slavoj Žižek, a saber, a descrição que Claude Lévi-Strauss faz da organização espacial das construções de uma tribo indígena norte-americana. Em linhas gerais, a tribo se divide em dois subgrupos e quando pedimos para que um indivíduo de cada um dos grupos desenhe a organização espacial das habitações, obtemos duas respostas diferentes, embora os indivíduos de ambos os grupos vejam ou percebam a aldeia como um círculo. Para um, a aldeia se organiza de modo que dentro desse círculo há outro que é o modo como suas construções se dispõem, havendo assim dois círculos concêntricos. Para o outro, o círculo que é a aldeia é dividido por uma linha bem nítida, mostrando que há os “de cima” e os “de baixo”. Žižek chama o primeiro grupo de “corporativista-conservador” e o segundo de “antagonista-revolucionário” (ŽIŽEK 2017, 328). Essa distinção caracterizaria, por conseguinte, a diferença entre direita e esquerda:

Além de ocuparem lugares diferentes dentro do espaço político, cada grupo percebe de maneira diferente a própria disposição do espaço político – quem é de esquerda, como o campo inerentemente dividido por algum antagonismo fundamental; quem é de direita, como a unidade orgânica de uma comunidade perturbada apenas por intrusos estrangeiros (ŽIŽEK 2017, 329).

Não surpreenderia, assim, que Axel Honneth, com seu conceito de reconhecimento, fosse tão centrista que se inclinasse um pouco à direita ou cometesse o pecado-capital, regressar não só ao idílio do estado de natureza, mas proporcionar certo gosto pelas instituições pré-modernas como Žižek as caracteriza, a saber, “entidades simbólicas ‘naturalizadas’ (como instituições fundadas em tradições inquestionáveis)” (ŽIŽEK 2017, 330). Isso porque o que está em jogo para Honneth é uma liberdade social acima de quaisquer empecilhos, uma liberdade que só se sustenta se se pressupuserem instituições do reconhecimento. Ora, não é curioso que o mal leitor de Rousseau apareça aqui para mostrar perspicazmente que parece haver em Honneth certa ingenuidade ao esperar dos indivíduos resguardados pelas instituições do reconhecimento certa bondade

exagerada, como se a boa educação bastasse para assegurar o sorriso diante do outro essencialmente divergente. Essa seria uma das razões porque Safatle vê no pensamento de Honneth um “déficit de negatividade”⁴. Ele ainda diz que as teorias do reconhecimento

são moralmente fundadas em teorias da socialização e da individuação. Elas exigem uma certa antropologia no mais das vezes marcada pela reflexão sobre processos de maturação em direção à pessoa individualizada, de ontogênese das capacidades prático-cognitivas e de constituição do Eu autônomo (SAFATLE 2016, 199).

Judith Butler, por sua vez, pensa o conceito de reconhecimento a partir de uma consideração ética, estética e política. Para ela, o reconhecimento implica o modo de percepção de um indivíduo sobre o outro, muito embora sua posição se assimile muito à de Honneth quando ela considera que há normas para o reconhecimento, ou seja, as normas que constituem o sujeito. Assim, segundo Butler, “os sujeitos são constituídos mediante normas que, enquanto repetidas, produzem e deslocam os termos por meio dos quais os sujeitos são reconhecidos” (BUTLER 2015, 17). A circularidade em que se enreda o processo é visível aí, de modo que não há sujeito se não houver reconhecimento nem reconhecimento sem sujeito. Para fugir desse embaraço, Butler distingue os conceitos de apreensão e reconhecimento, apesar de ambos estarem igualmente inseridos em certo enquadramento, ou seja, a organização sociológica dos modos de percepção. Apreensão é um conceito menos preciso que reconhecimento porque não está inserido no contexto das leituras hegelianas. Apreensão “pode implicar marcar, registrar ou reconhecer sem pleno conhecimento. Se é uma forma de conhecimento, está associada com o sentir e o perceber, mas de maneiras que não são sempre – ou ainda não são – formas conceituais de conhecimento” (BUTLER 2015, 18). Assim, apreender se assemelha ao mesmo conceito hegeliano de *auffassen* como o momento primeiro da consciência em relação ao mundo, movimento pelo qual ela só apreende as coisas sem conceituá-las. Isso é encontrado, por exemplo, na própria *Fenomenologia do espírito*, quando Hegel escreve: “[...] Devemos proceder também de forma *imediata* ou *receptiva*, nada mudando assim na maneira como ele se *oferece* e afastando de nosso apreender o conceituar” (HEGEL 2014, 83 § 90). Já o reconhecimento parece pressupor certo arcabouço conceitual ou de sentido, pois “se o reconhecimento caracteriza um ato, uma prática ou mesmo uma cena entre sujeitos, então ‘a condição de ser reconhecido’ caracteriza as condições mais gerais que preparam ou modelam um sujeito para o reconhecimento” (BUTLER 2015, 19). Butler distingue reconhecimento (*recognition*)

4 Cf. SAFATLE 2016, 197-222.

de condição de ser reconhecido (*recognizability*), aproximando-se de Honneth no que concerne à prática, mas afastando-se dele conceitualmente, pois

se o reconhecimento [*recognition*] é um ato, uma prática, empreendido por, pelo menos, dois sujeitos, e que, como sugeriria a perspectiva hegeliana, constitui uma ação recíproca, então a condição de ser reconhecido [*recognizability*] descreve essas condições gerais com base nas quais o reconhecimento pode acontecer, e efetivamente acontece. [...] Nem todos os atos de conhecer são atos de reconhecimento, embora se possa afirmar o contrário: uma vida tem que ser inteligível *como uma vida*, tem de se conformar a certas concepções do que é a vida, a fim de se tornar reconhecível. Assim, da mesma forma que as normas da condição de ser reconhecido preparam o caminho para o reconhecimento, os esquemas de inteligibilidade condicionam e produzem essas normas (BUTLER 2015, 20-1).

Axel Honneth, por sua vez, em seu *O direito da liberdade*, tem por objetivo discutir o conceito de liberdade social. Por isso, ele aborda o problema a partir da teoria da ação discursiva. Para ela, o autocontrole racional se dá pela interação subjetiva. Ou seja, o ordenamento social livre, racionalmente autocontrolado, só é possível graças ao próprio ordenamento social, de modo que “social” é uma condição e meio para o exercício da liberdade. Não há liberdade, de acordo com essa teoria, se não houver interação intersubjetiva, pois ou a interação entre sujeitos é o que possibilita o autocontrole racional, ou seja, não se pensa um autocontrole que não seja racional, a racionalidade perpassa as ações dos sujeitos, ou, segundo essa teoria da ação discursiva, o “social” é uma instância, isto é, um estado momentâneo servindo não como algo aditivo, mas como meio para o exercício da liberdade (HONNETH 2015, 81). Entretanto, Honneth nega que se essa interação possibilitadora da liberdade agir segundo um modelo de coerção histórica, ela não poderá gerar uma intersubjetividade, pois não há aí estruturas institucionalizadas de autodeterminação.

O fato de, para estabelecer sua vontade e, assim alcançar uma experiência de liberdade, o indivíduo ser referido a um participante no discurso é concebido às vezes como um fato histórico, racional e, às vezes, como coerção com efeito histórico. Porém, dessa condição [de coerção histórica] jamais pode se extrair como consequência uma intersubjetividade da liberdade, uma vez que ela necessita estruturas de prática institucionalizadas para pôr em marcha o processo da autodeterminação recíproca (HONNETH 2015, 82).

Honneth, criticando a teoria do discurso de estabelecer um processo de coerção histórica, assume a posição de que ela não pode criar sujeitos livres, pois conforme o autor, sujeitos livres são os que se determinam reciprocamente, embora ele não negue a importância de instituições auxiliando esse processo. É a partir daí que ele fará sua

referência retrospectiva a Hegel, pois esse pensa um conceito todo próprio de liberdade, o conceito de liberdade social. Esse modelo novo ou diferente de liberdade pode ser delineado em contraste às duas visões vigentes àquele momento em que Hegel o postula, a saber, a liberdade negativa e a liberdade reflexiva. O primeiro modelo, o da liberdade negativa, pode ser considerado como completamente heterônomo porque se trata de uma ação pensada como autodeterminada. Em outras palavras, trata-se de um tipo de liberdade acerca da qual o agente não tem ou não parece ter ciência do que possa significar – por isso heterônoma – e, por conseguinte, uma ação determinada nela por ela mesma e não pelo exterior. Segundo Honneth, a liberdade negativa “deve necessariamente fracassar por conseguir os ‘conteúdos’ do agir, sejam eles próprios conceituados ‘livres’” (HONNETH 2015, 83). Assim, esse modelo se mostra deficitário, “pois, isenta de conteúdo e, precisamente, como ação pensada como autodeterminada, contrapõe-se a uma realidade objetiva que, por sua vez, deve ser em si compreendida como completamente heterônima” (idem). O segundo modelo de liberdade, a reflexiva, parece padecer de um mal similar, mas seu problema é que ela não chega até a autorrelação, isto é, até a subjetividade do indivíduo, não se ampliando para o interior ou, como Honneth o põe, a liberdade reflexiva não se estende até a esfera da objetividade (idem). Em outras palavras, trata-se de um modelo de liberdade que carece de componentes objetivos, de modo que a fórmula ou o imperativo por detrás dele é: “sou livre somente à medida que estou em condições de orientar minha ação para objetivos estabelecidos de maneira autônoma ou em relação a desejos autênticos” (HONNETH 2015, 83-84). A objeção que Honneth faz à liberdade reflexiva, baseado em Hegel, é esta:

Se a objeção de Hegel se refere à ideia assim delineada, evidencia-se que nela nada parece garantir a capacidade de realização dos objetivos determinados de maneira reflexiva. Com efeito, pela ampliação da liberdade para o interior, garante-se que só aconteçam as intenções que não obedecem a nenhuma autoridade estranha, nem mesmo se contemplarem as oportunidades para a sua realização (HONNETH 2015, 84).

Assim, o primeiro modelo não consegue alcançar o exterior e o segundo, por sua vez, o interior. O modelo fornecido por Hegel, segundo Honneth, visa ao seguinte: não só as intenções individuais deveriam satisfazer aos padrões de ter surgido sem nenhuma influência estranha da parte do indivíduo – de modo que as intenções, componentes da liberdade negativa, contam para a liberdade –, mas também se deve poder apresentar a realidade social externa livre de toda heteronomia e coerção – ou seja, a liberdade reflexiva atuaria de modo a pensar a ação e a realidade social sem as prerrogativas das intenções

individuais. “Desse modo”, Hegel nos teria ensinado, “a ideia da liberdade social seria entendida como resultado de um esforço teórico de compreender que o critério subjacente ao pensamento da liberdade reflexiva amplia-se até mesmo às esferas que tradicionalmente se contrapõem ao sujeito como a realidade externa” (HONNETH 2015, 84). Isso bem nos leva a um impasse, pois não se soluciona com isso muita coisa. A resposta de Hegel, diz Honneth, é a de que haja instituições que deem critérios de distinção entre liberdade e não liberdade, pois carecemos delas. De acordo com ele, Hegel já teria evocado essa experiência em sua *Filosofia do direito* ao escrever: “[...] O homem não deve se sentir determinado na determinação, mas uma vez que se considera o outro como outro, tem-se o sentimento de si mesmo” (HEGEL 1970, 57 apud. HONNETH 2015, 85). Em suma, a concepção de Hegel da liberdade (social) pode ser entendida na formulação do “estar consigo mesmo no outro”. Assim, ela só pode existir com base na ideia de instituições permitindo que os sujeitos se relacionem mutuamente e que possam compreender sua contraparte como outro de si mesmos (ibid.). Isso ocorre segundo a ideia do reconhecimento recíproco. Não por acaso, Hegel recusará as duas outras ideias de liberdade, mas, sobretudo, ao que parece, faz recair sua recusa sobre a ideia de liberdade reflexiva, pois essa está presente no sujeito isolado, separado do mundo exterior, restrito aos objetos que lhe parecem melhores. Seu impasse virá quando ele, tentando realizar seus objetivos, se deparar com outros sujeitos. Para que não ocorra tal impasse, é necessário que os sujeitos se reconheçam reciprocamente, ou seja, que cada um veja no outro uma contrapartida com a qual possa se conectar. Esse reconhecimento recíproco só é concebível a partir de “práticas padronizadas de comportamento”: “[...] os dois sujeitos devem ter aprendido tanto a *articular* de maneira *compreensível* seus respectivos fins como também a *entender* adequadamente as *enunciações* desses fins antes de poder reconhecer-se reciprocamente em sua dependência um do outro” (HONNETH 2015, 86. Grifos meus)⁵. Mas essas práticas padronizadas só podem ocorrer se, na ação, o sujeito vir no outro sua contraparte dependente, de modo que

[...] para Hegel um conceito “intersubjetivo” de liberdade amplia-se ainda uma vez para o conceito “social” de liberdade: em última instância, o sujeito só é “livre” quando, no contexto de práticas institucional, ele encontra uma contrapartida com a qual se conecta por uma relação de reconhecimento recíproco, porque nos fins dessa contrapartida ele pode

5 Não é curioso, vale ressaltar aqui, que todas as palavras grifadas pertençam justamente ao jargão de uma proposta de racionalidade comunicativa que Honneth inicialmente criticou? *Entender as enunciações* do outro que devem ser bem *articuladas* e *compreensíveis* não pressupõe que haja, antes do estabelecimento dessa comunicação, certa ideia de igualdade entre as partes? Assim, como exporemos mais à frente, Honneth, fazendo sua leitura com “défice de negatividade” de Hegel, permanece no mesmo domínio do procedimentalismo contra o qual argumenta.

vislumbrar uma condição para realizar seus próprios fins (HONNETH 2015, 86-7).

Seria interessante notarmos aqui a tomada de duas posições. Em primeiro lugar, Honneth parece apresentar um Hegel profundamente utilitarista para o qual o outro serve apenas como meio para fins e, embora tente mascará-lo falando de “relação de reconhecimento recíproco”, não consegue fazê-lo completamente porque fala que o sujeito “pode vislumbrar [no outro] uma *condição* para realizar seus próprios fins”. Isso não é de todo ruim, mas profundamente problemático. Em segundo lugar, e aqui o autor merece elogios (embora tais elogios venham acompanhados por ressalvas) quando fala de “práticas padronizadas” não se refere a um modelo orgânico de sociedade (embora, como tentamos mostrar anteriormente, pareça haver uma tendência para isso em seu pensamento) em que todos dançam conforme a música. Ao contrário, Honneth critica a visão pós-moderna problemática de que a diferença é a normalidade. Isso está em consonância com o que escreve Žižek referindo-se a Hegel, por exemplo:

[...] no momento em que introduzimos a “multiplicidade florescente”, o que afirmamos de fato é o exato oposto: a Mesmidade subjacente que tudo permeia. Em outras palavras, a noção de uma lacuna antagônica radical que afeta todo o corpo social é obliterada. Nesse aspecto, a Sociedade não antagônica é o próprio “receptáculo” no qual há espaço suficiente para todas as multiplicidades de comunidades culturais, estilos de vida, religiões e orientações sexuais (ŽIŽEK 2017, 345).

Isso pode pressupor certa unidade ética e é aí que Honneth parece começar a tomar distância de Hegel, pois, para este, a unidade ética pode ser explicada conforme o modelo do amor entre um homem e uma mulher, aquele, porém, acredita que o modelo hegeliano de explicação não pode explicar tudo devido a um paradigma novo de sociedade, a saber, o mercado. “Na relação amorosa”, diz Hegel, “a liberdade de dois sujeitos, que já se acha refletida não mais como mera atração, mas como apego erótico, encontra satisfação à medida que esses sujeitos se reconhecem reciprocamente como aqueles que sabem de sua dependência um para com o outro” (HONNETH 2015, 87). Tentaremos abordar esse paradigma mais à frente. Por ora, tenhamos em mente que, para Hegel, a reconciliação, o reconhecimento recíproco, não pode ser caracterizado apenas como uma relação entre sujeitos, mas deve ser antes uma relação entre a liberdade subjetiva, uma liberdade reflexivamente determinada, e a objetividade, o meio social externo. Só há reconhecimento se o sujeito pressupõe que os fins dos outros são complementares. Em suma, “para que a liberdade individual se manifeste na realidade objetiva e para que possa se reconciliar com ela, o sujeito deve querer realizar fins cuja realização pressupõe outros sujeitos, que

possuem fins complementares” (HONNET 2015, 92-3). A conclusão que se tira daí é a de que liberdade e reconhecimento estão ligados intimamente.

Para Honneth, a doutrina hegeliana da liberdade tem duas tarefas diferentes. A primeira diz que as instituições do reconhecimento não são mais que condição externa da liberdade intersubjetiva. Ou seja, essas instituições servem somente para resguardar a liberdade entre sujeitos. Mais especificamente, “as instituições de reconhecimento nada mais são do que mero apêndice ou condição externa de liberdade intersubjetiva”, pois “sem elas, os sujeitos não poderiam saber sobre a dependência recíproca de uns em relação aos outros, e, em vez disso, constituiriam o princípio e os locais de realização daquela liberdade” (HONNETH 2015, 94). A segunda diz que os sujeitos aprendem a se entender como membros autoconscientes de uma comunidade apenas pela adaptação a práticas cujos fins sejam complementares entre eles. Ou, dito de modo mais preciso: “somente por meio da adaptação a práticas cujo sentido está na realização comum de fins complementares eles [os sujeitos] aprendem a se entender como membros autoconscientes de comunidades garantidoras da liberdade” (idem). Aí entra em questão o problema do mercado e sua relação com a liberdade. Marx, por exemplo, apesar de manter o modelo hegeliano em seus primeiros escritos, se afasta dele por acreditar que Hegel garantia ao liberalismo maior dependência quanto às instituições garantidoras da liberdade. Segundo ele, diz Honneth, “o indivíduo humano só é realmente livre na medida em que consegue articular seus desejos e necessidades ‘reais’ e autênticos, e realizá-los durante a sua vida” (HONNETH 2015, 95). Marx encontra então na cooperação o ponto de partida para um reconhecimento recíproco, uma vez que a falta dela, causada pelo mercado, o fazia perder de vista, erigindo o dinheiro como mediador das relações sociais. Assim, “na cooperação, entendida como ‘vínculo real de nossa produção recíproca’, os sujeitos sabem-se reciprocamente reconhecidos na necessidade de complementaridade de seu ser pelos demais” (HONNETH 2015, 97). Para Hegel, bem antes de Marx, ainda em seu período de Jena,

a engenhosa solução [...] consiste na hipótese de que na esfera do mercado os sujeitos devem ter de se reconhecer reciprocamente, pois, em sua contraparte, eles percebem aqueles que, por meio de sua oferta econômica, garantem a satisfação às suas necessidades puramente egocêntricas; portanto, também aqui no âmbito do mercado [...], como Hegel pode inferir, a liberdade tem a estrutura institucional de uma interação, pois só mediante o reconhecimento recíproco de um sujeito pelo outro é que os indivíduos podem chegar à satisfação de seus fins (HONNETH 2015, 89).

Para Hegel e Marx, todavia, a liberdade do sujeito é confirmada somente quando ele mesmo é confirmado no mundo objetivo, exterior, por outro sujeito. Assim, as instituições só chegam à ideia de liberdade, como propõe Hegel, se elas valoram materializações duradouras da liberdade intersubjetiva (Cf. HONNETH 2015, 102). Em suma, uma instituição só chega à ideia de liberdade se fixar as relações de reconhecimento “que possibilitam uma forma duradoura de realização recíproca de objetivos individuais”. Isso nos leva a um problema, a saber, o da justiça social, pois se trata agora de saber se as instituições do reconhecimento fundamentam um ordenamento justo. Segundo Honneth, Hegel critica as duas visões correntes de justiça, tanto a contratualista quanto a processualista. Para Hegel, a primeira levaria a um egoísmo privado, pois os indivíduos se organizariam apenas em proveito próprio. Já a segunda abordagem se enredaria em um círculo vicioso na medida em que, para haver liberdade, seria necessário pressupor toda uma “cultura da liberdade, cujas situações institucionais e habituais não poderiam ser fundamentadas” (HONNETH 2015, 105). Hegel pressupõe que aquele algo externo não considerado pela teoria é, contudo, necessário para a execução de um processo, de modo que não se pode considerá-lo um autor procedimentalista, pois “Hegel se opõe a todo o sistema de cisão entre fundamentação e aplicação, de justificação e aplicação posterior do resultado presumido a uma matéria dada” (HONNETH 2015, 106). Assim, a teoria da justiça de Hegel se baseia nas relações éticas, isto é, relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco e, ao mesmo tempo, a reconstrução de instituições em que os indivíduos devam exercer sua liberdade social graças a esse reconhecimento. Isso é o que, para Hegel e Honneth, constitui o ordenamento justo.

Para Hegel, “justo” já não é um ordenamento social moderno quando ele se manifesta como reflexo fiel do resultado de um contrato social fictício ou de uma construção de vontade democrática; segundo o filósofo, essas propostas de construção estão sempre fadadas ao fracasso por prometerem aos sujeitos, em sua condição de colaboradores em tais processos, uma liberdade que eles não obteriam sem participar em instituições que já são justas (HONNETH 2015, 109-10).

Além disso, diz Honneth, Hegel pretende integrar em seu sistema da eticidade os outros dois modelos de liberdade citados acima, dando aos sujeitos o direito de verificarem se suas instituições satisfazem aos padrões que não firam o direito da liberdade autêntica, a liberdade social, e essa, por sua vez, só é possível pelo reconhecimento recíproco.

Bibliografia

BUTLER, Judith. **Quadros de guerras**: quando a vida é passível de luto?. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015. Trad.: Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha.

HONNETH, Axel. **O direito da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2015. Trad.: Saulo Krieger.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do espírito**. 9. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014. Trad.: Paulo Meneses.

_____. **Grundlinien der Philosophie des Rechts** in Werke in zwanzig Bänden. Frankfurt am Main, 1970, vol. III.

RANCIÈRE, Jacques. **La méésentente**. Paris: Éditions Galilée, 1995.

SAFTLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2. ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

ŽIŽEK, Slavoj. **Interrogando o real**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. Trad.: Rogério Bettoni.