

Liberdade social e forma de vida democrática em Honneth

Luiz Repa¹

Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, Brasil

Resumo: O artigo pretende desdobrar o conceito honnethiano de liberdade social e, em especial, seu vínculo com a ideia de democracia como forma de vida, tendo com objetivo sublinhar seus potenciais críticos para a compreensão dos conflitos sociais, mas também seus obstáculos e encurtamentos de perspectiva. Defende-se que as duas noções – liberdade social e democracia como forma de vida – configuram interesses substantivos para a compreensão das lutas e dos conflitos sociais, articulando-a segundo as três dimensões da liberdade social e sua unidade na democracia como forma de vida. Porém, na medida em que Honneth entende forma de vida democrática em um sentido organicista, como se destaca em seu projeto de renovar o socialismo, esse mesmo potencial para a compreensão dos conflitos sofre um encurtamento, em favor da ideia de uma harmonia funcional como horizonte da realização da liberdade social.

Palavras-chave: liberdade social; democracia; forma de vida; conflito.

Abstract: The article intends to unfold the Honnethian concept of social freedom and, in particular, its link with the idea of democracy as a form of life, to underline its critical potential for the understanding of the struggles and social conflicts, but also its obstacles and shortenings of perspective. It is argued that the two notions – social freedom and democracy as a form of life – configure the substantive interests for understanding social struggles and conflicts, articulating them according to the three dimensions of social freedom and its unity in democracy as a form of life. However, insofar as Honneth understands democratic form of life in an organicist meaning, as it stands out in his project to renew socialism, this same potential for understanding the conflicts is shortened in favor of functional harmony as a horizon for realizing social freedom.

Key-words: social freedom; democracy; form of life; conflict.

I

Nesse artigo, pretendo desdobrar o conceito honnethiano de liberdade social e, em especial, seu vínculo com a ideia de democracia como forma de vida, tendo com objetivo sublinhar seus potenciais críticos para um teoria abrangente dos conflitos e lutas sociais nas sociedades contemporâneas, mas também seus obstáculos e encurtamentos de perspectiva. A meu ver, essas duas noções – liberdade social e democracia como forma de vida – configuram os interesses mais substantivos do pensamento de Honneth no âmbito da teoria social e da filosofia política desde *Luta por reconhecimento* (1992), e trazem potenciais de crítica e análise inegáveis para a teoria crítica da sociedade. Porém, essas mesmas potencialidades sofrem uma redução na medida em que Honneth compreende a noção de forma de vida em um sentido organicista, como fica claro em seu projeto de renovar o socialismo.

1 Professor Associado do Departamento de Filosofia da USP (luizrepa@usp.br).



Um interesse chamativo ao primeiro olhar concerne à possibilidade de pensar a liberdade e a democracia para além da esfera jurídica e, assim, relativizar o caráter quase exclusivo do paradigma do direito na elaboração dos ideais de justiça. O próprio Honneth busca enfatizar seu intento de afastar a imagem, “como é comumente usual hoje nas teorias democráticas”, da esfera pública como uma “suprema corte, em que em última instância se decide, pairando completamente no ar, como devem se constituir as condições, a ser reguladas pelo Estado de direito, das outras duas esferas de ação [das relações pessoais e econômicas]” (HONNETH, 2011, p. 472-473).

Nesse aspecto, em consonância com seu projeto de manter a qualidade da teoria da justiça como teoria social, principal intento teórico, prático e metodológico do princípio de reconstrução normativa (2011, p. 14 ss.), Honneth diverge de uma forte tendência do pensamento político contemporâneo que, sob influência da teoria da justiça rawlsiana, busca elaborar princípios de justiça referido a normas constitucionais e processos jurídicos. Contrariamente a isso, pensa Honneth, a teoria reconstrutiva tem que remeter a dinâmica da esfera pública às lutas sociais e às transformações culturais que se desencadeiam em todas as dimensões da vida que corporificam a liberdade social:

O motor e o *medium* dos processos históricos de realização dos princípios institucionalizados de liberdade não é, em primeira linha, o direito, mas sim as lutas sociais por sua compreensão adequada e as modificações comportamentais delas resultantes; daí a orientação quase exclusiva da teoria da justiça contemporânea pelo paradigma ser um erro teórico (HONNETH, 2011, p. 613-614).

Desse modo, a reflexão honnethiana sobre a liberdade social tem de desembocar em um conceito de democracia que vá além do recorte jurídico dado com os princípios constitucionais do Estado de direito e, desse modo, se contraponha, junto com Dewey, à tendência de reduzir a democracia a uma forma de governo ou de Estado, como é típico na filosofia política moderna e contemporânea (HONNETH, 2017, p. 145). O conceito de liberdade social implica, devido a sua articulação específica, uma ideia de democracia como forma de vida, em que o direito, se não perde sua centralidade nas discussões da esfera pública, não define de modo algum a complexidade social da política, ou seja, às lutas sociais que sustentam e dão sentido às realizações institucionais.

Um segundo interesse se associa imediatamente a esse primeiro. Pois, pensada segundo o vínculo com a democracia como eticidade e forma de vida, a concepção honnethiana de liberdade social supera a separação tradicional entre autonomia privada e pública, entre vida pessoal, social e política. As esferas comumente chamadas de privadas, legalmente protegidas pelos direitos individuais, não podem ser vistas como esferas sociais por princípio não-políticas, já que são momentos da forma de vida democrática, âmbitos constitutivos da liberdade. A democracia, não se reduzindo a uma forma de governo, passa a abarcar tanto a esfera pública quanto o âmbito da intimidade e da economia, submetendo todas elas a uma pressão por democratização. Porque a democracia não se limita aos direitos de liberdade políticos, mas se compreende como forma de vida realizando todas as condições da liberdade social, podemos falar de “uma democratização” das relações pessoais e das atividades econômicas (HONNETH, 2011, p. 617).

Contudo, essa superação não deve significar a anulação de um espaço negativo de liberdade privada, que é essencial, ainda que a título de “possibilidade”, para a efetividade da liberdade social. As concepções individuais de liberdade negativa e autonomia moral “servem ao distanciamento, ao exame ou ao rechaço de relações dadas de interações” (HONNETH, 2011, p. 222). Por consequência, a proteção jurídica e a convicção moral da autonomia privada permitem a intensificação da liberdade social e da forma de vida democrática, reforçando sua conexão vital com os conflitos, com as lutas por reconhecimento que emergem nas três esferas. Também elas contribuem para um quadro categorial que permite a Honneth criar um forte



elo entre liberdade, democracia e lutas por reconhecimento no âmbito das relações pessoais, das relações de trabalho e na esfera pública política.

Porém, ao mesmo tempo, os interesses teóricos incorporados por esse quadro categorial são sombreados por algumas estratégias e algumas tendências de um pensador que não se volta unicamente para a gramática normativa dos conflitos sociais, mas também para as crises de integração social. Em especial, Honneth diminui consideravelmente o alcance de sua abordagem ao compreender a forma de vida democrática como uma forma *orgânica* de realização da liberdade social.

É o que transparece, com toda a evidência, no seu projeto de renovar a ideia de socialismo com base no conceito de liberdade social. Ao pensar o socialismo como forma de vida democrática *orgânica*, Honneth não apenas limita consideravelmente o potencial político da sua ideia de socialismo, como defendi em outro lugar (REPA, 2021), ele afeta também sua própria teoria da democracia e da eticidade democrática para o qual as diversas formas de socialismo ou, ainda, o “experimentalismo” socialista constituíram projetos de emancipação em relação às condições do capitalismo contemporâneo (HONNETH, 2017, p. 85 ss.). Honneth pressupõe então uma necessidade de harmonia funcional na integração da sociedade democrática que mina, em vez de efetivar, o seu potencial crítico. Em vez da abertura para novos gêneros de conflito social e processos incisivos de democratização que são compreensíveis apenas como demandas de liberdade, ele recoloca, até certa medida, o ideal de uma sociedade organicamente integrada no cerne do pensamento democrático.

II

Antes de tudo, é preciso observar que o conceito de liberdade social não foi criado por Honneth, mas por Frederick Neuhouser, em sua obra de 2000, *Foundations of Hegels Social Theory – Actualizing Freedom*, para interpretar e atualizar o conceito hegeliano de “liberdade substancial” (HEGEL, 2022, §149, p. 257). No entanto, se dermos atenção à guinada que Honneth confere às suas investigações sobre Hegel, que passam do uso da teoria da intersubjetividade do período de juventude para a teoria da eticidade do período de maturidade, isto é: voltando-se positivamente para uma interpretação da filosofia do direito como obra que contém um diagnóstico atual sobre a modernidade social e política, veremos que se trata antes de uma convergência, e não tanto de uma influência decisiva de Neuhouser sobre Honneth (cf. HONNETH, 2003, 2007, 2011; CRISSIÚMA, 2013).²

De acordo com a definição dada por Neuhouser:

... a liberdade social não é a liberdade de fazer o que se queira (a qual é, falando *grosso modo*, a liberdade pessoal) nem é a liberdade que consiste em ser a fonte de princípios normativos que governam as ações (a qual é a liberdade, ou autonomia, da subjetividade moral). Antes, é uma espécie distinta de liberdade que pode ser realizada somente por e no interior de instituições sociais, mais notadamente, aquelas que Hegel considera ser as três instituições centrais da modernidade [a família, a sociedade civil e o Estado constitucional] (2013, p. 6).

Por sua vez, Honneth entende a noção hegeliana de liberdade no sentido de que “um sujeito só é ‘livre’ se, no quadro das práticas institucionais, se depara com um defrontante com que se vincula numa relação de reconhecimento mútuo porque pode considerar os objetivos do outro como condição para a realização

2 Eu vou deixar de lado aqui a noção de “liberdade social” (*gesellschaftliche Freiheit*) que Karl Polanyi defende como a liberdade socialista, embora haja notáveis semelhanças com a proposta de Honneth, como o elo entre liberdade pessoal e solidariedade social, já que ela não parece desempenhar, até onde posso ver, nenhum papel relevante no desdobramento de sua própria concepção. (POLANYI, 2018, p. 22).



de seus próprios objetivos” (HONNETH, 2011, p. 86). A liberdade de cada um e do respectivo outro dependeria assim da participação recíproca “em instituições cujas práticas normativas asseguram uma relação de reconhecimento mútuo”, de sorte que as condições objetivas da realização da autodeterminação seriam componentes da própria liberdade (idem, p. 89)

N’A *ideia de socialismo*, Honneth destaca ainda, como elemento fundamental da liberdade social, o interesse mútuo (*Anteilnahme*) de todos os membros de uma coletividade pela realização da liberdade do outro, de modo “que eles propiciam uns para os outros a realização de suas necessidades” (HONNETH, 2017, p. 46). Assim, a liberdade social não se refere apenas à disposição de cooperação necessária que a autodeterminação e autorrealização individual de cada um requer, ela supõe relações de reconhecimento mútuo por meio das quais cada um pode compreender seus próprios objetivos e desejos e por meio das quais a realidade da liberdade do outro se torna indispensável.

O que confere o caráter “social” à liberdade, tanto em Honneth como em Neuhouser, é essa perspectiva de realização dos objetivos individuais no âmbito de relações e práticas institucionais. As condições sociais da liberdade têm de ser componentes internos da liberdade porque ninguém poderia compreender o significado de sua autodeterminação sem incluir as condições sociais, culturais, institucionais de sua realização.

É sobretudo neste ponto que se deve fincar a compreensão do procedimento, ao mesmo tempo teórico e prático, da reconstrução normativa. A reconstrução normativa, empreendida pela teoria social, desempenha também o papel de um procedimento prático, porque indica justamente aquelas condições sem as quais a liberdade individual não é possível. Inversamente, as concepções individuais da liberdade como a liberdade negativa e, de maneira mais relevante, a liberdade reflexiva (autolegislação e autorrealização) estabelecem procedimentos abstratos que, ao separar teoria e prática, sociedade e justiça, tem efeitos contraproducentes – em última instância não suficientemente reflexivos – para a realização da liberdade: “Em nenhum dos dois modelos de liberdade reflexiva são interpretadas as condições sociais que primeiramente tornariam possível o exercício da liberdade visada a cada vez” (HONNETH, 2011, p. 79).

Porém o termo “social” incorpora, como constitutiva, também a relação intersubjetiva que define o “ser livre” para o indivíduo. Em *Sofrimento de indeterminação*, Honneth já adotava, como modelo do conceito hegeliano de liberdade, as relações de amizade e amor, mas se atinha ainda à expressão cunhada por Günther e Habermas de “liberdade comunicativa” (cf. HONNETH, 2007, p. 54).³ Ele considera aí, como chave para o conceito

3 Esse deslocamento terminológico é significativo, embora Honneth já tenha em vista, em *Sofrimento de indeterminação*, a determinação do conceito de liberdade social segundo a qual os “sujeitos podem ver reciprocamente na liberdade do outro um pressuposto de sua autorrealização individual” (2007, p. 54). Por sua vez, Habermas “entende a ‘liberdade comunicativa’, junto com Klaus Günther, como a possibilidade reciprocamente pressuposta na ação orientada ao entendimento de tomar posição em relação aos proferimentos de um defrontante e em relação às pretensões de validade levantadas com elas, dependentes de reconhecimento intersubjetivo. Com isso estão ligadas as obrigações das quais *se dispensam* as liberdades subjetivas juridicamente protegidas.” (HABERMAS, 1992, p. 152). A noção habermasiana de liberdade comunicativa é indissolúvelmente ligada à racionalidade da ação comunicativa e do discurso, ao passo que a interpretação que Honneth faz dela, culminando finalmente no conceito de liberdade social, pretende incorporar o núcleo institucional efetivo em que se insere os discursos. “Na teoria do discurso, o ‘discurso’ é entendido ou como processo transcendental [Apel] ou como metainstituição [Habermas], nunca, porém, como instituição particular na multiplicidade de seus fenômenos sociais; falta a decisão para a concreção histórica que deveria ir ao encontro da tese inicial da teoria da comunicação, a fim de obter dela um olhar interno sobre os fundamentos institucionais da liberdade” (HONNETH, 2011, p. 82.) Além disso, pode-se acrescentar que, uma vez que o campo institucional da liberdade social, a eticidade, incorpora, além dos processos deliberativos



hegeliano de liberdade, aquela estrutura da liberdade em o sujeito pode, nos termos de Hegel, “ser junto a si mesmo no outro”. Pois, de acordo com essa determinação, a liberdade não é recusa de determinação como algo outro, mas o encontro de si mesmo na determinação, no outro. Nas palavras do próprio Hegel, “aqui não se está mais unilateralmente dentro de si, mas cada um se restringe de bom grado em relação a um outro e sabe-se como si mesmo nessa restrição. Na determinidade, o homem não deve sentir-se determinado, porém tem o sentimento de si próprio somente ao considerar o outro enquanto outro.” (HEGEL, 2022, §7, p. 180).

Partindo dessa consideração, Honneth contrasta a noção hegeliana de liberdade com aquelas duas grandes concepções de liberdade próprias da modernidade, a liberdade negativa e a liberdade reflexiva. Em um caso, os outros sempre teriam sido vistos como restrições, obstáculos e resistências externas ao seu campo de ação, enquanto na consideração moral eles são levados em conta segundo avaliações da autonomia ou autorrealização autêntica que o indivíduo estabelece por conta própria segundo sua razão ou segundo seus projetos de vida.

Nesses dois modelos de liberdade, a relação com o outro é um elemento externo à própria liberdade, ao passo que, na liberdade social, o indivíduo somente é livre na relação com o outro. A liberdade social se distingue da liberdade negativa porque esta se entende em última instância como ausência de restrições, de obstáculos, para a vontade do sujeito; uma concepção que não se limita à matriz jurídica, mas tem nela sua realidade institucional mais relevante para as sociedades modernas. E a liberdade social se diferencia da autodeterminação moral e reflexiva do sujeito individual isolado, de uma concepção de autonomia igualmente determinante para a modernidade, em que o elemento da liberdade se concentra na intenção do agente.

No entanto, a estrutura intersubjetiva torna-se liberdade social em sentido estrito apenas na medida em que as expressões dos próprios desejos e objetivos, assim como os desejos e os objetivos dos outros, precisam receber uma articulação institucional para que cada um aprenda a formular e apreender o que desejos e objetivos significam em termos de reconhecimento mútuo. É por isso que as práticas sociais institucionalizadas são constitutivas da liberdade individual.

Para Honneth, as instituições são organizações baseadas no reconhecimento recíproco que fornecem e promovem o reconhecimento recíproco. Por instituição, ele não entende, como se já pode depreender, apenas configurações jurídicas. Instituições seriam todas aquelas práticas sociais que ganham a regularidade de um mundo social objetivo (o espírito objetivo na terminologia hegeliana), que por sua vez conduz os sujeitos em seus processos de individualização e socialização. Os indivíduos se socializam em práticas sociais de reconhecimento recíproco. Essas práticas se tornam instituições. Como as condições da liberdade não podem ser externas à própria liberdade, a realidade institucional à qual o indivíduo pertence já é um elemento fundamental da liberdade.

Somente no interior dessa realidade institucional da liberdade, as concepções jurídica e moral obtêm seu lugar significativo positivo, já que os direitos fundamentais “nos permitem fazer uso de nossa liberdade negativa em circunstâncias precárias”, enquanto os direitos de exame moral nos permitem “afirmar nossas convicções, alcançadas de maneira reflexiva, contra a ordem prevalecente” (HONNETH, 2011, p. 110). De um lado, a liberdade negativa e a liberdade reflexiva só são possíveis enquanto tais porque se apoiam em relações intersubjetivas e institucionais da liberdade social, de modo que, ao ignorar suas condições de possibilidade, elas passam a desenvolver efeitos socialmente destrutivos, “patologias da liberdade

da esfera pública política, a constituição das relações pessoais e das condições econômicas, a noção de “liberdade comunicativa” tenha sido vista por Honneth como restrita demais à dimensão política.



individual” na expressão de Honneth, ou, segundo formulação de Christopher Zurn, “distúrbios de segundo ordem” causados pela desconexão entre o que significa liberdade individual em uma instância imediata e as condições concretas de sua realização em um instância reflexiva (ZURN, 2011; BRESSIANI, 2013; TEIXEIRA, 2016). De outro lado, a liberdade social incorpora essas duas concepções porque as relações de reconhecimento liberam uma pressão para a atualização da liberdade, para a qual a liberdade negativa e a liberdade moral servem, como dito inicialmente, de sustentação individual.

A referência constitutiva às práticas institucionais de reconhecimento permite a Honneth uma reinterpretação geral da teoria hegeliana da eticidade. As práticas institucionais de reconhecimento se dão em três sistemas diferentes de interação social, relacionados às relações pessoais, à vida econômica e à esfera público-política. Cada complexo institucional exhibe “um padrão específico de reconhecimento mútuo” e, junto com isso, uma complementaridade específica entre os diferentes objetivos individuais (HONNETH, 2011, p. 229).

No entanto, na medida em que cada uma dessas esferas representa apenas uma dimensão da liberdade social, no seu todo, não é possível isolar uma das outras. A liberdade social deve se efetivar na esfera das relações íntimas e na esfera das relações econômicas, nas relações políticas assim como na articulação, na interdependência dessas esferas umas com as outras, de modo que as lutas por reconhecimento em um âmbito têm consequências para a sociedade como um todo: “(...) entre as esferas existe a mesma relação de reciprocidade contributiva que existe no interior de cada esfera entre as atividades, especificadas por papéis, dos indivíduos unificados em um ‘nós’” (HONNETH, 2011, p. 615).

Em correspondência com essa noção de “eticidade democrática”, a democracia não deve se limitar ao processo deliberativo que culmina na legislação e na organização do Estado de direito, ela deve ser compreendida como articulação de esferas da liberdade incorporando as relações pessoais e a economia, uma vez que a participação no processo deliberativo em pé de igualdade, depende em grande medida do grau de efetividade da liberdade social nas relações pessoais e econômicas. A esfera pública tematiza as lutas e as limitações da liberdade nas outras esferas, mas depende ela mesma do que foi alcançado nesses âmbitos. O mesmo raciocínio vale para cada uma das esferas de ação, ao mesmo tempo fomentando conflitos específicos e remetendo-os aos outros campos.

É por isso que Honneth pode falar, para retomar o ponto de partida, de “democratização” da esfera íntima em um sentido não metafórico, uma vez que a esfera pessoal tem de possuir uma constituição intersubjetiva positiva e estar aberta ao questionamento democrático, de tal forma que ela possa lidar com os conflitos que surge dela mesma. A forma institucional das relações amorosas passa, por exemplo, por um processo de democratização “no sentido de se apresentar como uma possibilidade disponível não apenas às uniões heterossexuais, como também homossexuais; hoje o relacionamento íntimo se desacopla institucionalmente de tal modo do casamento e da constituição familiar que ele representa uma forma de relacionamento legítima a todos os membros da sociedade independentemente de suas orientações sexuais, ainda que sobrevivam barreiras às intenções de sua formalização perante o Estado” (HONNETH, 2011, p. 253). Os padrões de relacionamento íntimos socialmente aceitos podem ser objeto de lutas sociais que não dizem respeito apenas à sua proteção jurídica, mas à sua dimensão cultural e ética como reconhecimento social efetivo de um modo de vida. Como observa Felipe Gonçalves Silva, a autonomia privada juridicamente definida permite a proteção das decisões individuais, mas “não garante a *conexão* do comportamento intersubjetivo nos modos particulares e exigentes da forma de liberdade social exercida no relacionamento íntimo” (SILVA, 2013, p. 213).

III

Em *Direito de liberdade*, Honneth atém-se ainda à idéia de “eticidade democrática”, ou seja, a uma efetividade da liberdade social que se consolida nas práticas de reconhecimento recíproco segundo aquelas três ordens: relações pessoais, economia e esfera pública política. É somente quando busca traduzir o potencial político da liberdade social em termos de renovação do projeto socialista que a democracia passa a ser apresentada propriamente como uma forma de vida.⁴

Essa passagem para a tentativa de renovação do socialismo acarreta algumas modificações de peso, a começar pela liberdade social enquanto esfera de trabalho. Como nota Eleonora Piromalli, em *Direito de Liberdade*, Honneth lida com as possibilidades modestas de um “capitalismo reformado”, sem diferenciar nitidamente as estruturas do mercado e do capital. Em *A ideia de socialismo*, por sua vez, Honneth pressupõe essa diferença entre mercado e capitalismo, o que lhe permite lançar três configurações não capitalistas do campo econômico: o socialismo de mercado, o socialismo da sociedade civil (associação de produtores livres que geram democraticamente suas relações), ou um socialismo baseado no Estado Democrático de Direito dentro do qual o Estado teria a função de controlar a economia em prol do bem-estar social (cf. PIROMALLI, 2017). Embora Honneth tenha uma clara preferência pelo modelo socialista de mercado, ele advoga antes uma espécie de experimentalismo socialista, sempre aberto novos arranjos: “Nenhum desses modelos merece ser meramente posto de lado por uma versão fundamentalmente revisada do socialismo” (HONNETH, 2017, p. 94).⁵

No entanto, a modificação mais notável diz respeito à própria noção de democracia. Primeiramente, para a renovação do projeto socialista, é importante notar os ganhos que ele já obteve com seu conceito tridimensional de liberdade social. Como já era o caso da teoria da eticidade democrática, a teoria socialista tem de tornar-se mais aberta aos conflitos nas áreas não-econômicas. “Não se trata mais meramente da oposição entre trabalhadores e capitalistas, mas junto com isso, e com igual relevância, dos antagonismos entre os membros das famílias, as cidadãs e os cidadãos políticos” (HONNETH 2017, 149). Ao mesmo tempo, Honneth mantém a interdependência entre as esferas de reconhecimento, de modo que às barreiras à liberdade social em um âmbito tem consequências para a efetividade da outra. Nesse ponto, ele pode afirmar:

Democracia não significa aqui apenas poder participar dos processos de formação da vontade política com iguais direitos e sem coerção; entendida como uma forma de vida inteira, ela se refere antes à possibilidade de fazer a experiência de uma participação igualitária em todo ponto central da mediação entre indivíduo e sociedade,

4 Não cabe aqui retomar os motivos dessa modificação de fôlego. De modo geral, ele declara que alterou a linha crítica adotada em *Direito de liberdade* apenas quando se deparou com uma série de críticas contra o aspecto supostamente moderado ou mesmo conservador das reconstruções normativas propostas na obra de 2011 (cf. SCHAUB, 2015; JÜTTEN 2015): “Foi apenas na discussão do meu livro que se seguiu à sua publicação que se tornou claro para mim o quão errado (à luz das minhas próprias considerações) eu estava por não ter permitido na minha reconstrução normativa mais maleabilidade institucional na realização gradual da normas ligadas a cada esfera. Se eu tivesse feito isso, teria deixado aberta a possibilidade de lidar com casos de ‘revolução institucional’. Ela consiste na possibilidade de que a norma subjacente a uma determinada esfera de ação só possa ser realizada de uma forma mais adequada e abrangente, por meio de uma mudança fundamental da instituição que anteriormente foi servida para realizá-la.” (HONNETH, 2015, p. 208). A respeito do significado metodológico dessa alteração de rota, cf. REPA, 2020.

5 Honneth apoia o experimentalismo socialista na ideia de Dewey segundo a qual o desenvolvimento humano tem a ver antes de tudo com a deslimitação da comunicação, ou seja, com a eliminação das barreiras que se impõem à comunicação livre dos membros da sociedade (cf. PETRY, 2018). Essa eliminação de barreiras tem uma forma de experimento, impulsionado por grupos sociais excluídos. Esses experimentos estão sempre sujeitos às falhas, de modo que não perdem nunca seu sentido de ensaio histórico.



de sorte que a estrutura universal da participação democrática se espelhe na particularização de cada esfera.” (HONNETH, 2017, p. 144)

A democracia tem assim dois significados diferentes: como um sistema de ação específico, ele se vincula à esfera pública como âmbito especial da liberdade social, e nesse sentido é uma forma constitucional de poder político em sentido estrito; como uma forma de vida, em geral, democracia significa uma forma de conduzir as relações existentes em cada âmbito da vida de acordo com as estruturas normativas da participação igualitária.

Em um certo aspecto, o conceito de democracia como forma de vida não se diferencia fundamentalmente do que se delineia antes como eticidade democrática: cada âmbito da liberdade social tem sua especificidade e seus pontos de passagem para outros âmbitos. A expressão “forma de vida” pode significar aí tão-somente a atitude individual de considerar, em cada âmbito da vida social, uma forma de tratamento dos conflitos em pé de igualdade, como os mesmos direitos de discurso.

No entanto, Honneth passa a formular a interdependência entre os sistemas de interação em termos de uma integração orgânica entre as esferas da liberdade. A metáfora do organismo passa a ser assim instrutiva para caracterizar uma relação “harmônica” entre as três esferas, de modo que cada uma tem em vista a meta de reproduzir o todo em cada momento particular. As três esferas seguiriam suas próprias normas reproduzindo a unidade da sociedade em sua interação livre. Dessa maneira, emerge a imagem de uma cooperação orgânica, funcional e harmônica entre as partes e o todo:

Falar de uma *forma* de vida em uma sociedade funcionalmente diferenciada tem de significar a suposição de uma ordem integrada com sentido, articulada de maneira harmônica, que seja mais do que a mera soma de suas partes, (...) de modo que as três esferas da liberdade social se apoiem como órgãos de um corpo em reciprocidade espontânea na reprodução da unidade superior da sociedade. (HONNETH, 2017, p. 145).

Essa passagem revela que “forma de vida” tem um sentido muito mais forte do que aquele que se pode derivar da ideia anterior de “eticidade democrática”: ela se refere a um “todo orgânico”. A categoria de forma de vida extrapola assim tanto as fontes wittgensteinianas como os usos de Dewey.⁶ Ela não remete a práticas de jogos de linguagem nem designa a forma de processos de aprendizagem por meio das quais a comunidade absorve e reproduz sua cultura política.

Entretanto, esse significado organicista distorce o conceito de liberdade social e seu vínculo com a eticidade democrática. Dado que o que subjaz a esse conceito são as relações de reconhecimento em formas institucionais, por meio das quais cada um aprende a ver a liberdade do outro como condição da realização da própria liberdade, a forma de vida deveria ter o significado de uma atitude de viver de acordo com a ideia de suporte recíproco de objetivos e desejos. Não um todo, mas uma atitude contínua de papéis e comportamentos deveria ser a principal implicação desse termo.

Dessa maneira, Honneth assinala dois significados diferentes, se não contraditórios, para a ideia de democracia como forma de vida. De um lado, a ideia pode ser vista com uma continuidade coerente da interpretação da eticidade hegeliana. Como forma de vida, a democracia constitui uma atitude fundamental que cada um deve exigir de si e do outro no propósito de cooperar pela realização da liberdade, tendo em vista a interdependência entre as três esferas de ação. Nesse contexto, a forma de vida designa um modo de lidar com os conflitos internos e interdependentes pela realização da liberdade. Porém, como forma de vida

⁶ Honneth admite acrescentar ao conceito de Dewey “o pensamento sistemático da diferenciação funcional” (HONNETH, 2017, p. 135),



orgânica, o que está em jogo é antes a unidade e a reprodução do todo, um modo de integração harmoniosa em um nível supraindividual. Em vez de permitir mais abertura para a diversidade do conflito social e para a amplitude dos processos de democratização, a imagem organicista de forma de vida democrática assume uma direção contrária, voltada para a integração das partes no todo.

REFERÊNCIAS

BRESSIANI, N. “Luta por reconhecimento e diagnóstico das patologias sociais”. In: Rúrion, M. *A teoria crítica de Axel Honneth*. São Paulo: Saraiva, 2013.

CRISSIUMA, R. “Trocando o jovem pelo velho: Axel Honneth leitor de Hegel”. In: Rúrion, M. *A teoria crítica de Axel Honneth*. São Paulo: Saraiva, 2013.

HABERMAS, J. “Revolução recuperadora e necessidade de revisão da esquerda: o que significa socialismo hoje?”. In: *A revolução recuperadora*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2021.

_____. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Trad. Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

HONNETH, A. *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

_____. *Die Idee des Sozialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2017.

_____. *Luta por reconhecimento*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. *Sofrimento de indeterminação*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

_____. “Rejoinder.” In: *Critical Horizons*, v. 16 (2), 2015.

JÜTTEN, T. “Is the Market a Sphere of Social Freedom?”. In: *Critical Horizons*, v. 16 (2), 2013.

MARCUSE, H. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon, 1969.

NEUHOUSER, F. *Foundations of Hegels Social Theory – Actualizing Freedom*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2013.

PETRY, F. “Socialismo, liberalismo e educação para a democracia: Honneth e Dewey em discussão”. In: *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 18 (3), 2018.

PIROMALLI, E. “Does Socialism Need Fraternity? On Axel Honneth’s the Idea of Socialism.” In: *European Journal of Political Theory*, v. 19 (3), 2017.

POLLANYI, K. “On Freedom”. In: *Economy and Society: Selected Writings* (ed. Michele Cangiani e Claus Thomasberger. Cambridge: Polity, 2018.

REPA, L. “Reconstructive Critique as Immanent Critique: On the Notion of Surplus of Validity in Axel Honneth’s Theory of Recognition. In: *Critical Horizons*, v. 24 (1), 2023.



_____. “Socialism as an Organic Democratic Form of Life: On Axel Honneth’s Project of a Renewal of Socialism Based on Social Freedom”. In: *International Critical Thought*, v. 11 (1), 2021.

_____. “O leve ajuste do método: reconstrução normativa e experimentalismo socialista na Teoria Crítica de Axel Honneth”. In: *Cadernos de filosofia alemã*, vol. 25 (3), 2020.

SCHAUB, J. “Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory.” In: *Critical Horizons*, v. 16 (2), 2015.

SILVA, F. G. “Um ponto cego no pensamento político? Teoria crítica e a democratização da intimidade”. In: Rúrion, M. *A teoria crítica de Axel Honneth*. São Paulo: Saraiva, 2013.

TEIXEIRA, M. *Patologias sociais, sofrimento e resistência: Reconstrução da negatividade latente na teoria crítica de Axel Honneth*. Tese de doutorado, Campinas: Unicamp, 2016.

ZURN, Chr. “Social Pathologies as Second-Order Disorders”. In: Petherbridge, D. (org.), *Axel Honneth: Critical Essays*. Leiden: Brill, 2011.