

## JUSTIÇA E AGÊNCIA EM RAWLS E HONNETH

Jaison Matias Partchel\*

**Resumo:** O objetivo deste texto é fazer uma comparação entre as visões de justiça de Axel Honneth e John Rawls, precisamente considerando o que cada autor entende como o papel das liberdades individuais dentro de um arranjo social contemporâneo. Pretendo argumentar que as críticas de Honneth ao modelo liberal, representado primariamente por Rawls, são insuficientes para rejeitar completamente a visão de justiça como equidade. Concluo que as objeções de Honneth podem funcionar caso combinadas com as posições de Nussbaum sobre amizade cívica, com a de Rawls, sobre estabilidade institucional e com a do próprio Honneth a respeito do estatuto ético do espaço público.

**Palavras-chave:** Justiça. Agência. Liberalismo. Florescimento. Reconhecimento.

## JUSTICE AND AGENCY IN RAWLS AND HONNETH

**Abstract:** The purpose of this text is to make a comparison between the views of justice of Axel Honneth and John Rawls, precisely considering what each author understands as the role of individual freedoms within a contemporary social arrangement. I intend to argue that Honneth's criticisms of the liberal model, represented primarily by Rawls, are insufficient to completely reject the view of justice as fairness. I conclude that Honneth's objections may work if combined with Nussbaum's positions on civic friendship, Rawls's on institutional stability and with Honneth himself regarding the ethical status of the public space.

**Keywords:** Justice. Agency. Liberalism. Flowering. Recognition.

*O que nos move, com muita sensatez, não é a compreensão de que o mundo é privado de uma justiça completa — coisa que poucos de nós esperamos —, mas a de que a nossa volta existem injustiças claramente remediáveis que queremos eliminar. (SEN, 2011, p. 9)*

---

\* Graduado em Filosofia pela Unisinos e mestrando em filosofia pela mesma universidade, vinculado à linha de pesquisa em Filosofia Social e Política, com bolsa da CAPES. E-mail: jaisonmop@edu.unisinos.br.

*Tudo que deveria ser próprio da esfera de liberdade institucionalizada está ausente do sistema atual de economia de mercado. (HONNETH, 2015, p. 324)*

## I. Situando o problema

Os debates sobre teoria da justiça têm sido, por algumas décadas, dominados, grosso modo, por dois autores, dos quais reflexões jurídicas, sociológicas e filosóficas têm partido. São eles John Rawls e sua teoria da justiça como equidade e Jürgen Habermas, com sua teoria sobre a esfera pública, normatividade e facticidade. Nos anos 1990, esse debate ganhou forte repercussão quando da publicação do *Liberalismo Político* (RAWLS, 2011), no qual a discussão sobre justiça procedimental e justiça substancial trouxe à baila considerações sobre funções políticas de liberdades individuais que deveriam ser consideradas no desenho de uma teoria normativa sobre a estrutura social.

Anteriormente, esse debate já estava sobre uma base que ganhou também notoriedade nos anos 80, o debate entre comunitaristas e liberais. Esse é um certame fundamentalmente teórico na medida em que, do ponto de vista político, figuras como Charles Taylor e Michael Sandel são notoriamente liberais quando olhamos para as causas que defendem. A controvérsia é, como já mencionado, de natureza teórica, uma vez que o que de fato se debate aqui são as ditas concepções de bens que no final das contas orientam os princípios distributivos. Entretanto, esse não é o meu ponto principal. O que quero ressaltar é que as discussões sobre teorias da justiça ficaram mais diversificadas em termos de teóricos sendo referenciados, com considerações sobre a esfera de consumo podendo ser traçadas em um debate filosófico.

Se antes o campo era dominado por Habermas e Rawls – principalmente no que diz respeito à tradição anglo-saxônica, hoje temos pelo menos três novos nomes que trazem significativas contribuições para a reflexão teórica a respeito da justiça, quais sejam, Nancy Fraser, Martha Nussbaum e Axel Honneth. Por alto, podemos aqui traçar dois grupos, onde Nussbaum se alinharia mais às ideias de Rawls e Fraser, por sua vez, às ideias de Axel Honneth (FRASER; HONNETH, 2003, p. 10–15). Essa divisão é apenas genérica, dadas as objeções que essas autoras e autores famosamente

apresentaram. Nussbaum, por exemplo, objeta fortemente a noção de pessoa empregada por Rawls e sua postura procedimentalista (RAWLS, 2011) – muito embora, repetidamente, faça uso de artifícios como o equilíbrio reflexivo e o consenso sobreposto de Rawls (NUSSBAUM, 2000, p. 70) -; e Fraser coloca a redistribuição como primazia da justiça no lugar do reconhecimento.

O que pretendo discutir neste artigo são paralelos entre noções de agência política no que concerne a um olhar ético sobre a discussão de justiça, usando como exemplo de caso a esfera redistributiva. Considero este relevante para discutir a esfera de consumo que Honneth aborda em sua crítica ao neoliberalismo em *O Direito da Liberdade*, usando como base Honneth (HONNETH, 2007), Rawls (RAWLS, 1985) e Nussbaum (NUSSBAUM, 2013a). Em outras palavras, o que se deseja pensar aqui é a respeito dos melhores arranjos teóricos que nos permitam observar de forma mais otimizada o que precisamos fazer, no mundo ordinário do consumo, para tornar todo um estado de circunstâncias mais justo. Esse é o trabalho que devemos executar quando falamos em justiça social: não a justiça perfeita, mas avanços sólidos em situações e problemas que acometem o dia a dia.

## II. O empreendimento teórico misto de Honneth

As implicações da estrutura teórica apresentada inicialmente por Honneth na *Luta por reconhecimento* (HONNETH, 2009) tem ressoado em conteúdos normativos de demandas de grupos e de indivíduos que Honneth chama de *teoria plural de justiça* (HONNETH, 2018). Essa proposta de Honneth tem o intuito de romper com um impasse que há muito tem espreitado as discussões sobre teorias da justiça. Esse impasse se manifesta nas teorias liberais de inspiração kantiana e, por outro lado, naquelas de inspiração hegeliana sob o axioma da eticidade. As teorias de inspiração kantiana, como é o caso de Rawls e Habermas, defendem uma independência dos agentes combinada a uma normatividade igualitária, enquanto aquelas de inspiração hegeliana procuram promover as condições qualitativas de como o florescimento humano definido em comunidades específicas pode ocorrer ou, em outras palavras, o horizonte moral. Honneth procura traçar um meio termo entre essas duas visões, em

uma tentativa de combinar a segurança jurídica institucional cara aos liberais com as considerações locais do horizonte moral tomada por nomes com Taylor e Sandel (HONNETH, 2007, cap. 1) Dito de outra maneira, o que Honneth procura é articular e depois promover os elementos estruturais do florescimento humano que podem ser extraído normativamente da pluralidade de todas as formas particulares de vida humana. Ou seja, é o empreendimento de uma teoria mista. Nas palavras de Honneth:

(...) estes dois conceitos fundamentais declaram realmente muito pouco a respeito da maneira como a efetivação da liberdade individual de todos os membros da sociedade deve ser igualmente garantida”, perguntando-se “como seriam constituídos os princípios da justiça decididos pelos membros da sociedade, sob a condição de que eles vissem a efetivação de sua liberdade como dependente da efetivação da liberdade dos outros (HONNETH, 2007, p. 214).

Evidentemente, para isso Honneth precisa considerar o principal representante da proposta liberal, John Rawls. As críticas de Honneth ao liberalismo de Rawls devem, portanto, ser entendidas como direcionadas ao empreendimento teórico misto descrito. Com isso, quero dizer que a proposta de Honneth é uma proposta reformista, e não tem a intenção de completa subversão das dinâmicas sociais de justiça que atravessam a esfera do consumo, conforme seu estudo de caso em o *Direito da Liberdade*.

O que Honneth procura como fim do seu empreendimento de redefinição normativa é exatamente preservar a liberdade social de uma influência imprópria da visão de um *homo economicus*, a figura do homem de negócios que sobriamente calcula suas chances de lucro. Esta figura é logo apresentada, cabe ressaltar, como uma caricatura, pois o que se tem em vista é que essa forma de vida é contraditória à esfera de liberdade social que Honneth procura proteger. Honneth chama esta de “o terceiro conceito de liberdade”, em referência à famosa posição de Isaiah Berlin, que analisa as noções negativas e positivas de liberdade, quais sejam, a liberdade “de” e a liberdade “para”. Em outras palavras, Berlin descreve um cenário de liberdade do ponto de vista da interferência externa, ou dos meios positivados do aparato estatal e das convenções sociais (liberdade “para”, ou positiva), e liberdade de sofrer interferência direta de outro ser humano (liberdade “de”, ou negativa) (BERLIN, 1981). A liberdade social, esta terceira concepção cunhada por Honneth, é uma instância de relações intersubjetivas onde os agentes se reconhecem e legitimam uns aos outros como capazes

de reivindicações sociopolíticas válidas. Quer dizer, tem-se um claro elemento hegeliano do reconhecimento, especificamente, do jovem Hegel, conforme descrito na primeira metade de *A Luta por Reconhecimento* (2009).

Em outros termos, podemos dizer que o operador básico da noção de liberdade social para Honneth é o critério do reconhecimento (HONNETH, 2015, p. 348). Ou seja, sou livre de fato se reconheço o outro agente social e este me reconhece. Isto é, atribui-se identidade de forma recíproca. Ressaltou-se que essa é uma crítica de Honneth ao formalismo do indivíduo, influenciado por Hegel, que identifica o agente kantiano como insuficiente para garantir liberdade suficiente, ou de forma significativa dentro de uma comunidade.

### III. Justiça e florescimento humano

Uma objeção comum de Honneth está na concepção de pessoa de Rawls. Para Honneth, o constructo de pessoa empregado por Rawls tem duas características problemáticas: ser muito instrumentalista (no sentido procedimental) e, principalmente, ser muito individualista. O florescimento humano depende, Honneth argumenta, da existência de certos tipos de relações que apoiam o desenvolvimento de relações práticas consigo mesmo (com a dimensão da autoconsciência). Conseqüentemente, na medida em que a realização da liberdade individual depende da instituição de relações intersubjetivas solidárias, o raciocínio prático dos agentes em Rawls não devem sofrer tamanha procedimentalização instrumentalizada. A concepção de pessoa de Rawls, política em sua natureza, é assim descrita:

Os cidadãos são livres no sentido de conceberem a si próprios e aos outros como indivíduos que possuem a faculdade moral de ter uma concepção do bem. [...] Como pessoas livres, os cidadãos reivindicam o direito de considerar sua própria pessoa independente de – e não identificada com – qualquer concepção específica desse tipo e do sistema de fins últimos a ela associado.[...] Quando, por exemplo, os cidadãos se convertem a outra religião, ou quando não mais professam uma fé religiosa estabelecida, não deixam de ser, no que diz respeito a questões e justiça política, as mesmas pessoas de antes, não há nenhuma perda no que podemos denominar sua identidade pública ou institucional.[...] No caminho para Damasco, Saulo de Tarso transforma-se em Paulo, o Apóstolo. No entanto, tal conversão não

nenhuma mudança em nossa identidade pública ou institucional, nem em nossa identidade pessoal, do modo como esse conceito é entendido por alguns autores na área da filosofia da mente. (RAWLS, 2011, p. 34–37).

Entretanto, é possível encontrar uma incompletude nessa crítica. Em *Fronteiras da Justiça* (NUSSBAUM, 2013a), Nussbaum, notória estudiosa de Rawls, faz críticas semelhantes no que diz respeito a sua concepção de pessoa, e explicita sua insistência em não abandonar alguns traços kantianos da ideia de autorrespeito – o principal bem primário para Rawls –, e vontade racional para formular os agentes da posição original, principalmente no reconhecimento de uma concepção de bem e no aspecto de identificação pública. Nussbaum afirma que essa veleidade impede que a teoria de Rawls tenha efeitos mais inclusivos para populações marginais. Contudo, o que quero dizer com uma crítica imparcial no sentido de ser incompleta é que Rawls assim o fez por um motivo: a segurança metodológica. Esse sempre foi um parâmetro muito caro durante todos os seus escritos e um do qual jamais abriu mão.

Entende-se o porque dessa obstinação quando olhamos o motivo: progressos devem acontecer de tal forma que possam ser mantidos de forma estável. Embora a ideia de progresso moral comporte a possibilidade de regresso moral, o progresso, por sua vez, é melhor mantido caso esteja sobre uma base metodológica segura. Buchanan e Powell, no livro *The Evolution of Moral Progress*, fazem uso de uma abordagem parecida com a rawlsiana ao indicar a necessidade de equilíbrio reflexivo para que o progresso seja mais seguro (BUCHANAN; POWELL, 2018). Ou seja, a segurança metodológica diz muito. Embora por vezes tenhamos avanços menores, estes são bem fundamentados em uma ordem procedimental segura, e essa ordem procedimental só pode ser assim segura se for econômica em conteúdo moral, de modo a permitir consensos sobrepostos embasados nos dois princípios de justiça (RAWLS, 1985, p. 233–236).

Do ponto de vista teórico, a contra objeção a Honneth do ponto de vista de Rawls seria a postura de mais cautela com certas concepções abrangentes de bem. O liberalismo do tipo político proposto por Rawls, perspectivista em sua natureza e alvo das considerações de Honneth, tem como pressuposto básico, principalmente, a visão de que a vida pública deve ser guiada por princípios de justiça que não assumam os fins

últimos da boa vida em relação a costumes de forma abrangente (NUSSBAUM, 2011). Existe uma preocupação, portanto, com o arranjo político adequado para que os agentes floresçam, e este só pode ser bem sucedido, argumenta-se, em um cenário que evite comprometimentos robustos dos aparatos do Estado. Uma noção liberal do tipo política preserva o cuidado chave que uma teoria política deve ter: a do respeito. A categoria de respeito político, atualizada da noção de tolerância, tem importante papel a partir do *Liberalismo Político* (RAWLS, 2011, cap. 1) e é adotada por Nussbaum como um dos pilares da sua noção de objetividade política (embora esta seja não perspectivista, mas realista<sup>152</sup>) presente na sua abordagem de justiça social (NUSSBAUM, 2001, p. 887). Em outras palavras, um entendimento básico compartilhado sobre questões metafísicas e metodológicas a respeito dos fins últimos dos valores não pode ser mantido em uma sociedade moderna sem o uso da força opressiva do Estado. Princípios políticos para uma democracia constitucional duradora devem conter objetividade no sentido de expressar respeito político pelas profundas diferenças que as pessoas têm. (NUSSBAUM, 2001, p. 891). Justifica-se a noção de objetividade empregada quando consideramos o que Nussbaum tem a dizer: “A descrição da objetividade política começa com uma simples visão. É que, se quisermos viver politicamente com os outros em termos de respeito mútuo e buscar termos razoáveis de cooperação com eles, devemos ser capazes de distinguir entre simplesmente apresentar nossa própria opinião e recomendar princípios que sejam razoáveis para todos”.<sup>153</sup> O que se requer aqui é uma concepção mínima de moralidade, que é *freestanding*, o que elucida a necessidade do chamado método da esquiwa (COITINHO, 2017, p. 51). Em outras palavras, significa

---

152 Tanto na filosofia como na ciência política, classicamente se entende “realismo político” como a visão de que não existem fundamentos metafísicos para a política, mas apenas a justificativa instrumental do que melhor funciona de um ponto de vista prático. Diz-se tradicionalmente que esta é uma visão hobbesiana exatamente porque o autor britânico justificava a autoridade política no instinto de autopreservação, e não em algum ideal metafísico do justo ou do bom. Hobbes também era um antirrealista moral, porque, ao contrário de Rawls (um perspectivista) e Nussbaum (uma realista), não defendia que valores morais existem em qualquer instância do mundo, mas que são constructos instrumentais. Faz sentido, assim, que um realista político desses moldes seja um antirrealista moral. Nussbaum é uma realista moral porque considera que valores morais podem ser encontrados e justificados no mundo, por meio de sua teoria das capacidades. Rawls, por outro lado, adota uma estratégia construtivista, e por isso adota o perspectivismo moral.

153 Do original “The account of political objectivity begins from a simple insight. It is that if we are to live with others politically on terms of mutual respect and seek reasonable terms of cooperation with them, we must be able to distinguish between simply putting forward our own opinion and recommending principles that are reasonable for all”. (NUSSBAUM, 2001, p. 886). Tradução própria.

dizer que a posição não contém nenhuma doutrina metafísica e epistemológica e desse modo pode ser compatível com as diversas doutrinas abrangentes. Dito de outro modo, a abordagem pode ser entendida como um “módulo” que pode ser acoplado aos diversos sistemas políticos de sociedades decentes. Esse é um bom resumo da posição de Rawls e que é acompanhada por Nussbaum em sua maior parte. Ou seja, é possível combinar a noção rawlsiana de justiça com o florescimento humano, tendo cuidados de ordem teórica.

Outra objeção de Honneth presente no *Sofrimento de indeterminação* (HONNETH, 2007, cap. 2) é uma suposta primazia da preocupação com a liberdade negativa em Rawls, no sentido de proteção do indivíduo de inadvertidas interferências internas de algum aparelho de contenção social. Nesse ponto, temos a manifestação de um conceito que veio a ser plenamente desenvolvido no *Direito da liberdade*: a liberdade social, sob o espectro da liberdade positiva, ou, em outras palavras, a *liberdade para*, mas não somente. Em termos de esclarecimento conceitual, frisa-se o que exatamente Axel Honneth quer dizer por “liberdade social”. Liberdade social, para Honneth é uma instância de relações intersubjetivas na qual os agentes se reconhecem e legitimam uns aos outros como capazes de reivindicações sociopolíticas válidas. Em outras palavras, podemos dizer que o operador básico da noção de liberdade social para Honneth é o critério do reconhecimento, ou seja, sou livre de fato se reconheço o outro agente social e este me reconhece. Isto é, atribui-se identidade de forma recíproca. Ressalta-se que essa é uma crítica de Honneth ao formalismo do indivíduo, influenciado por Hegel, que identifica o agente kantiano como insuficiente para garantir liberdade suficiente (HONNETH, 2015, p. 330-335). A discussão a respeito de dois tipos distintos de liberdade encontra classicamente em Benjamin Constant sua inauguração no contexto moderno. A chamada liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos podem, de início, serem traduzidas como liberdade política e liberdade individual. O ponto fundamental da *Liberdade dos antigos comparada à dos modernos* é que existem dois tipos de liberdade, a característica dos antigos e a dos modernos. O texto é uma defesa da chamada liberdade moderna, a qual não é possível sem liberdade política.

A chamada liberdade dos antigos é aquela que se associa com atuação política pública, no sentido melhor expresso nos tempos da *pólis* grega. Quer dizer, uma



liberdade desse tipo é caracterizada pela horizontalidade de deliberações da coisa pública e pela verticalidade de deliberações na coisa privada, tendo em mente que o agente político é uma constituição do agente estatal na figura da cidade. Com isso, significa dizer que enquanto a matéria de ordem militar, econômica ou fiscal e diplomática da cidade era discutida em praça pública, o mesmo também acontecia em matéria familiar. Contemporaneamente, pode-se seguramente associar essa postura com um Estado do tipo paternalista, pois é aquele que se permite intervir e legislar em como é a boa vida a ser vivida por quaisquer dos cidadãos aptos da cidade. Essa forma de se compreender a ação política foi muito característica em outro grande exemplo: Roma. Quer dizer, da mesma forma que o Estado protege o cidadão, providencia abrigo e o reconhece enquanto membro de decisão sobre a sua dinâmica, o mesmo significa o direito de entender quantos filhos é permitido ter, quando se casar, como criar e educar os filhos. O Estado, aqui, assume função legisladora, intervencionista e, conseqüentemente, função pedagógica, pois dita como é melhor visto o desenvolvimento dos seus membros. Com efeito, é possível afirmar que há uma simetria de ação, e que o corpo social assume um monismo quanto a sua indústria e quanto a sua agência.

Do outro lado dessa observação, temos a liberdade que é característica dos modernos, a liberdade da primazia do indivíduo e do valor apriorístico da autodeterminação. Vejamos:

Perguntai-vos, senhores, o que em nossos dias um inglês, um francês ou um habitante dos Estados Unidos da América entende pela palavra liberdade? É para cada um o direito de não ser submetido senão às leis, de não poder ser preso, detido, condenado à morte nem maltratado de maneira alguma pela só vontade arbitrária de um ou de mais indivíduos. É para cada um o direito de manifestar sua opinião, de escolher sua profissão e de exercê-la; de dispor de sua propriedade. (CONSTANT, 2015, p. 77)

Uma famosa passagem de Mill faz a asserção de que o ônus da prova está para aqueles que são contra a liberdade, que advogam por restrições ou proibições, de que a suposição primária é sempre em favor da liberdade. Para ele:

A liberdade é normativamente básica, e assim o ônus da justificação está naqueles que limitariam a liberdade, especialmente através de

meios coercivos. Segue-se daí que a autoridade política e a lei devem ser justificadas, pois limitam a liberdade dos cidadãos. (CONSTANT, 2015, p. 77)

Com essa noção, segue-se a crença de que uma série de garantias individuais agora devem ser levadas em conta no ordenamento social: a liberdade de expressão, a garantia de ir e vir, a liberdade de associação, a garantia de propriedade privada, e de não encarceramento sem devido processo legal previamente descrito. Ou seja: a noção de que o Estado não tem mais autoridade de impetrar a postura vertical no seio das organizações individuais e privadas. Especificamente, Honneth não parece acompanhar Marx em sua proposta de abolir a propriedade privada, em lugar de procurar uma postura mais conciliadora entre as demandas das lutas sociais e os interesses diversos dos agentes privados, que encontram na propriedade privada o seu símbolo.

Rawls se situa nesse contexto que se pode chamar de garantivista e é exatamente nele que Honneth aponta problema na noção de liberdade empregada no artifício metodológico do véu da ignorância (RAWLS, 2016, Part. I). Para o autor, essa noção de pessoa é atomista e fora de uma concepção real do mundo material. O argumento de Rawls é que os agentes da posição original, sob a restrição do véu da ignorância, não podem saber das informações ordinárias dos demais em ordem de fazer valer uma estrutura mais justa quando balizadas pelos dois princípios de justiça. Para Rawls, é suficiente estarem os agentes cientes da igual liberdade e das duas considerações do princípio da diferença. Essa é uma posição de uma navalha de dois lados, visto que pode ser tomada como muito demandante e como pouco demandante. A posição de que os requerimentos de objetividade aqui dispostos são muito demandantes significa uma crítica a sua suposta robustez, como é o caso da já exposta crítica de Cass Sunstein, que é cético sobre a capacidade de consenso político em questões teóricas altamente abstratas (SUNSTEIN, 2007). Seu argumento é de ordem pragmática, dado que sua preocupação é sobre a constituição e afirmação de direitos. Uma outra posição que também defende que a posição até aqui exposta é muito demandante é do também teórico jurídico Stanley Fish, que diz que a posição rawlsiana assume muito para realmente ser respeitosa com algumas doutrinas abrangentes (NUSSBAUM, 2001, p. 898–899). Nesse sentido, é apenas uma questão retórica de poder. Tivesse Rawls apenas elencado princípios mais concretos, Fish aceitaria sua posição, eventualmente. A contra

objeção, é claro, é de que a atitude de respeito político é o ponto de entrada para o consenso sobreposto (NUSSBAUM, 2011)

O outro grupo de objeções é de que a posição é pouco demandante, de que seria necessária uma concepção mais robusta de objetividade dos nossos valores políticos. É preciso dizer mais sobre o que o completo respeito pelos cidadãos demanda. Uma contra objeção, naturalmente, é a evidência reflexiva da igualdade dos cidadãos, a ideia de que a razão reconhece esses certos e errados dos nossos comportamentos morais. Disso ocorre que a igualdade é um fato político e não pode ser baseada, por motivos de estabilidade através do tempo, em um conjunto de acordos de particulares (NUSSBAUM, 2001, p. 901). De qualquer forma, o que fica é que a preocupação de Rawls é metodológica para assegurar mais estabilidade em termos de progresso moral. Mais recentemente, esse entendimento tem sido acompanhado por pesquisas de ordem bio cultural que procuram entender o exato fenômeno do progresso e do regresso moral. Em alguma medida, Rawls fundamentou essa discussão com décadas de antecedência (BUCHANAN; POWELL, 2018).

#### **IV- Considerações finais**

A partir do exposto, na parte final deste texto, gostaria de mostrar uma certa proximidade das posições de Honneth e Rawls. Com isso em mente, é importante observar que na própria teoria de Honneth a liberdade real e efetiva depende do desenvolvimento de certas relações práticas consigo mesmas, em um plano de validade intersubjetiva. Com base na distinção que Hegel faz no Espírito Objetivo (HEGEL, 2010) entre a família, o estado e a sociedade civil, Honneth abstrai três relações práticas consigo mesmas (cada uma com seu modo de validação intersubjetivo) do mundo da vida das sociedades modernas. A primeira é a autoconfiança ou a capacidade de confiar nos próprios sentimentos e desejos, na medida em que estes são validados pela solicitude de outros. O segundo é o respeito próprio ou a crença de que se tem uma autoridade igual a outras para fazer reivindicações e exigências, na medida em que essa autoridade é validada por outras pessoas. O terceiro é a apreciação social, a conquista social ou o sentimento de pertencimento, na medida em que esse sentimento é validado

por terceiros. Tem-se sempre a régua da intersubjetividade na raiz da *Filosofia do Direito* e da *Fenomenologia do Espírito* (HEGEL, 2010, 2003).

O que Honneth afirma sobre o que é justo ter de ser refletido em práticas que estão presentes no dia a dia (sob a sombra da figura do horizonte moral), em uma forma de relacionamento de agentes, em verdade é uma combinação das posições que convergem tanto em Nussbaum quanto Rawls. Ou seja, o perspectivismo rawlsiano e a ideia de emoções políticas de Nussbaum. Esclarecendo melhor, se a preocupação é com relações moldadas por emoções como o amor da comunidade (que Nussbaum chamou de “amor cívico” (NUSSBAUM, 2013b), então um certo princípio de necessidade toma primazia. A ideia de Honneth é que esse apelo pelo fundamento dessas emoções pode favorecer maior estabilidade em um cenário de reconhecimento. Rawls, evidentemente, não descarta esse papel, chegando até mesmo a colocar o autorrespeito como o principal dos bens primários. O ponto de Honneth é que esse critério é excludente. Isso significa dizer que não há efetivação (ou eticidade, dependendo da tradução de *Sittlichkeit*) sem esses sentimentos comuns entre grupos que previamente eram negligenciados.

Assim, é possível afirmar, por fim, que considerando a questão do igualitarismo de titularidades e de direitos, esse apelo comum das emoções públicas formam um pilar importante e convergente da visão dos três autores. Nomeadamente, a necessidade de incentivo de certas emoções públicas em Nussbaum, o igualitarismo de direitos e segurança institucional em Rawls e a instância da liberdade social efetiva em Honneth. Com isso, é possível supor melhor florescimento às capacidades humanas que melhor delineiam aspectos normativos de uma teoria da justiça social, bem como argumentar que é uma base segura para assegurar agência política a consumidores. Evita-se assim a utilidade como critério normativo central, incentivando a personalidade mais coletiva para que se esteja apto a reivindicar direitos em um cenário de lutas sociais. Com isso, espera-se mostrar que há uma mesma dinâmica política reivindicadora que converge nos autores citados.

## Referências Bibliográficas

BERLIN, I. Dois Conceitos de Liberdade. **Quatro Ensaios sobre a Liberdade**. Trad. De Wamberto Hudson Ferreira. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981.

- BUCHANAN, A.; POWELL, R. **The Evolution of Moral Progress: A Biocultural Theory**. 1. ed. New York, NY: Oxford University Press, 2018.
- COITINHO, D. Razoabilidade e ontologia social em John Rawls. **Sofia**, v. 6, n. 1, p. 48–61, 2017.
- FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution Or Recognition? A Political-philosophical Exchange**. New York, NY: Verso, 2003.
- HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- HEGEL, G. W. F. **Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do Estado em compêndio**. 1. ed. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.
- HONNETH, A. **Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Esfera Pública, 2007.
- HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009. v. 50.
- HONNETH, A. **Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento**. São Paulo: Editora Unesp, 2018.
- NUSSBAUM, M. C. **Women and Human Development: The Capabilities Approach**. 1. ed. New York, NY: Cambridge University Press, 2000.
- NUSSBAUM, M. C. Political Objectivity. **New Literary History**, v. 32, n. 4, p. 883–906, 2001.
- NUSSBAUM, M. C. Perfectionist Liberalism and Political Liberalism. **Philosophy & Public Affairs**, v. 39, n. 1, p. 3–45, 2011.
- NUSSBAUM, M. C. **Fronteiras da Justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie**. 1. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013a.
- NUSSBAUM, M. C. **Political Emotions: Why Love Matters for Justice**. 1. ed. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013b.
- RAWLS, J. Justice as Fairness: Political not Metaphysical. **Philosophy & Public Affairs**, v. 14, n. 3, p. 223–251, 1985.
- RAWLS, J. **O liberalismo político**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- SEN, A. **A ideia de justiça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SUNSTEIN, C. R. Incompletely theorized agreements in constitutional law. **Social Research**, v. 74, n. 1, p. 1–24, 2007.