
Os desencontros da teoria moral em Honneth e Kosgaard: uma análise do papel da intersubjetividade

The mismatches of moral theory in Honneth and Kosgaard: a review
of the role of intersubjectivity

Jezreel Mello

Mestrando em Filosofia no PPG em Filosofia da UNISINOS

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo analisar a crítica que o filósofo Axel Honneth faz às teorias morais de matriz kantiana em seu livro *O direito da liberdade*, em que utiliza como exemplo a teoria moral da filósofa Christine Korsgaard, esposada em seu livro *The sources of normativity*. Após apresentada a crítica de Honneth, e expor sua proposta de complementação das insuficiências decorrentes de teorias morais como a de Korsgaard, será analisado, na obra de Korsgaard, o papel dos relacionamentos pessoais na formação da identidade prática do sujeito, a fim de verificar-se a validade das críticas feitas por Honneth.

PALAVRAS-CHAVE: AXEL HONNETH; CHRISTINE KORSGAARD; LIBERDADE; INTERSUBJETIVIDADE; IDENTIDADE PRÁTICA.

ABSTRACT: This article aims to review the criticism that philosopher Axel Honneth render to Kantian-based moral theories in his book *The right of freedom*, in which he uses as an example the moral theory of the philosopher Christine Korsgaard, exposed in his book *The sources of normativity*. After presenting Honneth's criticism, and have exposed his proposal of complementing the inadequacies arising from moral theories such as Korsgaard's, it will be analyzed the role of personal relationships in the formation of the subject's practical identity, in the work of Kosgaard, in order to access the validity of criticisms made by Honneth

KEY-WORDS: AXEL HONNETH; CHRISTINE KORSGAARD; FREEDOM; INTERSUBJECTIVITY; PRACTICAL IDENTITY.

INTRODUÇÃO

Em sua obra *O direito da liberdade*, o filósofo alemão Axel Honneth se propõe a desenvolver uma teoria da justiça fundamentada num único valor: a liberdade. Na análise que faz das teorias morais clássicas, Honneth busca explicar por que as teorias morais de matriz kantiana, que ele denomina de teorias da *liberdade moral*, são insuficientes para a realização plena da liberdade do indivíduo. No interior de sua crítica a essas teorias, Honneth analisa a proposta de Korsgaard, exposta em sua obra *The sources of normativity*, como uma

representante do modelo da *liberdade moral*. Em sua análise, Honneth elenca as razões pelas quais entende que esse modelo é insuficiente, e oferece sua proposta de uma teoria da *liberdade social*, de matriz hegeliana, como a peça faltante no quebra-cabeça da liberdade como valor de justiça social.

No presente artigo, proporemos analisar o contexto da crítica empreendida por Honneth às teorias da *liberdade moral*, apresentando sua exposição crítica da teoria moral de Kosgaard. Em seguida, exporemos brevemente sua proposta de complementação das lacunas deixadas por essa teoria. Por fim, analisaremos diretamente na obra de Kosgaard o exemplo dos relacionamentos pessoais como formadores da identidade prática do indivíduo, a fim de concluir se devemos ou não concordar com a crítica de Honneth à Kosgaard.

O contexto da crítica de Honneth às teorias morais kantianas em *O Direito da Liberdade*

A crítica que Honneth faz à teoria moral de Kosgaard situa-se num contexto mais amplo de sua crítica às teorias morais de matriz kantiana, as quais estão fundamentadas na noção de autonomia moral (HONNETH, 2015, p. 192-222). Antes de expor essa crítica pontual ao pensamento de Kosgaard, faz-se necessário, portanto, discorrer brevemente sobre como Honneth aborda a necessidade da crítica mais ampla às teorias morais kantianas, bem como investigar por que pretende fazê-lo.

Em sua obra *O direito da liberdade* (2015), Honneth busca apresentar uma teoria da justiça baseada no pensamento hegeliano, a qual denomina de “teoria da justiça como análise da sociedade” (HONNETH, 2015, p. 19), e que consiste em “desenvolver os princípios de justiça social diretamente sob a forma de uma análise da sociedade” (HONNETH, 2015, p. 09). Conforme Honneth deixa claro, sua proposta de construir uma teoria da justiça somente poderia ser defendida de maneira coerente “se as esferas constitucionais de nossa sociedade fossem conceituadas como materializações institucionais de determinados valores, cuja imanente pretensão à realização pudesse servir para indicar os princípios de justiça específicos de cada esfera” (HONNETH, 2015, p. 19).

Para proceder a essa conceituação, Honneth utiliza o método que chama de reconstrução *normativa*¹(p. 10), o qual, partindo da premissa hegeliana² de que existe uma racionalidade própria na realidade social, busca reconstruir os princípios de justiça a partir dos valores já inseridos nos diferentes âmbitos da sociedade. Esse procedimento metodológico visa a não somente esclarecer quais seriam esses valores (HONNETH, 2015, p. 09), como também “evitar o risco de voltar a aplicar a uma realidade princípios obtidos de maneira imanente” (HONNETH, 2015, p. 26). Para tanto, a reconstrução normativa constitui-se na ferramenta adequada para ressaltar os traços e propriedades essenciais da realidade social, “demonstrando-se quais esferas sociais produzem determinadas contribuições à garantia e à realização dos valores já institucionalizados na sociedade” (HONNETH, 2015, p. 26)³.

Na busca por estabelecer quais seriam os valores incrustados na realidade social, os quais fundamentariam os princípios de justiça a serem defendidos, Honneth, já no início de sua referida obra, vai alegar que “esses valores vigentes nas sociedades liberal-democráticas modernas fundem-se em um único valor – a liberdade -, e nos inúmeros significados com que estamos familiarizados” (HONNETH, 2015, p. 10). Nessa senda, Honneth vai sustentar que “toda e qualquer esfera constitutiva de nossa sociedade materializa institucionalmente um determinado aspecto de nossa experiência de liberdade individual” (HONNETH, 2015, p. 10). Esse fenômeno se dá, explica Honneth, porque a liberdade, tomada no sentido de “autonomia do indivíduo” é o único valor ético capaz de “produzir uma associação sistemática entre

¹ Cf. HONNETH, 2015, p. 10.

² Simim (2015, p. 651, grifo do autor), destacando a influência de Hegel na teoria da justiça de Honneth, afirma: “A concepção geral hegeliana por trás da pesquisa social como teoria normativa é a chamada *transcendência na imanência*: de se voltar à realidade social para encontrar os princípios de justiça inscritos nas práticas das instituições existentes, como forma de efetivá-los ainda mais”.

³ Aqui cabe ressaltar que Honneth procura distanciar-se daquilo que denomina de interpretação conservadora da *Filosofia do Direito* de Hegel, deixando claro que o método da reconstrução normativa não serve apenas para outorgar “legitimidade moral às dadas instituições” (HONNETH, 2015, p. 16). Segundo Honneth, “o procedimento de reconstrução normativa oferece também a oportunidade de uma *aplicação crítica*: não pode se tratar apenas de desvelar, pela via reconstrutiva, as instâncias da eticidade já existentes, mas deve também ser possível criticá-las à luz dos valores incorporados em cada caso” (HONNETH, 2015, p. 29, grifo nosso).

o si mesmo individual e o ordenamento social” (HONNETH, 2015, p. 34-35) ⁴.

Tendo estabelecido a liberdade como princípio fundamental da justiça⁵, Honneth propõe uma distinção entre três modelos de liberdade individual, os quais “estão conectados, essencialmente, a diferentes ideias sobre como entender, em cada um dos casos, a constituição e o caráter das intenções individuais” (HONNETH, 2015, p. 42). Esses três modelos correspondem, em ordem de grau de complexidade: a) ao modelo de liberdade negativa; b) ao modelo de liberdade reflexiva e c) ao modelo de liberdade social.

O primeiro modelo refere-se ao que Honneth denomina de *liberdade jurídica* e tem seu surgimento relacionado ao período das guerras civis religiosas na Europa, nos séculos XVI e XVII (HONNETH, 2015, p. 43). Em seu nível mais básico, a liberdade jurídica, ou liberdade negativa, contém o princípio hobbesiano segundo o qual a liberdade do homem “consiste em não ser obstruído por resistências externas na busca de realizar seus objetivos que se impõem para ele” (HONNETH, 2015, p. 43-44). Ao transportar esse princípio para a esfera da comunidade política, na busca por um critério de ordenamento justo, “quase todas essas teorias [da liberdade negativa] utilizam como instrumento a ficção de um estado de natureza” (HONNETH, 2015, p. 51).

Nesse sentido, Honneth desenvolve uma narrativa que se propõe a explicar como a liberdade negativa se formou a partir de uma construção de forte teor contratual, fundamentada na necessidade de o Estado respeitar e garantir os contratos e a propriedade privada, como forma de reconhecimento da liberdade natural e da diferenciação individual, sacramentada na noção de *direito subjetivo* e garantida pela instituição do Estado de Direito liberal (HONNETH, 2015, p. 43-57).

Honneth passa a expor, dessa maneira, qual seria a “razão de ser da liberdade jurídica”, isto é, “o sentido ético da liberdade jurídica”,

⁴ Conforme Honneth, “a ideia de liberdade individual suscita uma ligação entre as duas grandezas de referência: sua representação do que é bom para o indivíduo contém ao mesmo tempo indicações para a instituição de um ordenamento social legítimo”, de maneira que “o princípio da autonomia individual já não se separa da ideia de justiça social” (HONNETH, 2015, p. 35-36).

⁵ “Como ponto de referência normativo de todas as concepções de justiça na modernidade, podemos considerar a ideia da autodeterminação individual: deve valer como justo o que garante a proteção, o incentivo ou a realização da autonomia de todos os membros da sociedade” (HONNETH, 2015, p. 39-40).

a fim de identificar “a função de seus elementos jurídicos essenciais para a constituição da autonomia privada” (HONNETH, 2015, p. 131). Para Honneth, o grande trunfo da liberdade jurídica consistiria no reconhecimento do fato de que “os indivíduos só podem se compreender como pessoas independentes se contarem com direitos subjetivos que lhes concedam uma margem de ação de, protegida pelo Estado, lhes possibilite uma prospecção de suas propensões, preferências e intenções” (HONNETH, 2015, p. 129).

Assim, a contribuição oferecida pelo desenvolvimento das teorias da liberdade negativa (liberais, de matriz hobbesiana) consistiu em assegurar, por meio da garantia dos direitos subjetivos por parte do Estado, o exercício da autonomia privada⁶. Como exemplos do fato de que “os direitos subjetivos em última instância servem sempre para tornar possível um autoquestionamento ético” Honneth menciona “os direitos à liberdade de credo, expressão e opinião afiançados pelo Estado”, os quais garantem “o maior pluralismo possível em concepções alternativas sobre o bem” (HONNETH, 2015, p. 138). Conforme corretamente destaca Rendtorff (2012, p. 2, tradução nossa), “essa categoria de direitos subjetivos inclui os direitos à liberdade e os direitos participativos como fundamento da comunicação democrática e do processo decisório”⁷.

Contudo, Honneth argumenta que a liberdade jurídica também apresenta limitações⁸. Por mais que seja somente por meio da liberdade jurídica que “efetivamente se garante a possibilidade de suspender, questionar ou finalizar seus próprios projetos e compromissos” (HONNETH, 2015, p. 155), ela não é capaz de “assegurar uma forma de autonomia privada que só pode ser empregada e exercida de maneira sensata se, novamente, a base do direito que lhe é própria for abandonada” (HONNETH, 2015, p. 151-152). Isso

⁶ “A soma dos direitos subjetivos, tal como está formulada hoje [...], permite que se compreenda o sujeito individual em sua coesão interna como resultado de um esforço para criar uma esfera protegida de intromissões externas, tanto estatais como não estatais, no seio da qual ele pode reconhecer e comprovar a sua própria ideia do bem, aliviado de imposições comunicativas” (HONNETH, 2015, p. 131).

⁷ No original: *This category of subjective rights includes rights of freedom and of participatory rights as the foundation of democratic communication and decision-making.*

⁸ “Esse modo de liberdade se depara com um limite, uma vez que, para determinar com precisão suas próprias metas sempre, é necessária uma forma de interação social para a qual não é a liberdade jurídica que oferece as oportunidades” (HONNETH, 2015, p. 131).

porque, “[n]a autonomia privada, a relação jurídica produz uma liberdade cuja base para uma prática bem-sucedida ela não pode preparar” (HONNETH, 2015, p. 152). Nesse sentido, a liberdade jurídica é insuficiente para produzir a conformação ética do indivíduo e sua efetivação na vida real, tendo em vista que são precondições subjetivas que produzem o valor dos direitos subjetivos, e essas condições “de modo algum podem ser produzidas por força de atitudes e posturas promovidas por eles” (HONNETH, 2015, p. 156) ⁹. Tal incapacidade da esfera jurídica negativa de produzir uma autonomia efetiva decorre de que “[p]artir de uma liberdade apenas negativa não permite que os cidadãos do Estado sejam apreendidos como autores e renovadores de seus próprios princípios jurídicos” (HONNETH, 2015, p. 55) ¹⁰.

As mencionadas limitações apontadas por Honneth produzem aquilo que ele chama de *patologias da liberdade jurídica*¹¹ ¹². Essas patologias são decorrência de uma expansão da experiência jurídica para todos os campos da vida social¹³, uma vez que a liberdade jurídica, indo além de seu aspecto negativo, “é transposta para o todo e alçada à condição de ponto de referência exclusivo da própria autocompreensão”, produzindo efeitos que se constituem num “abuso da liberdade jurídica, que resultam na contínua postergação dos deveres de ação ou na orientação exclusiva de uma imagem jurídica da sociedade” (HONNETH, 2015, p. 160). O exemplo de que Honneth faz uso para ilustrar tal patologia da liberdade jurídica é o do caso retratado no filme *Kramer vs. Kramer*, no qual um divórcio acaba se transformando numa tensa e desgastante batalha judicial pela guarda do filho de um casal. Para Honneth, essa situação ilustra de maneira

⁹ Conforme Sobotta (2013, p. 164), Honneth destaca, ao expor as limitações da liberdade negativa, a ausência de uma capacidade propositiva no modelo da liberdade jurídica.

¹⁰ “Todas as insuficiências reveladas pela ideia de liberdade negativa remetem, em última instância, ao fato de ela cessar antes do limiar legítimo da autodeterminação individual” (HONNETH, 2015, p. 57).

¹¹ Cf. HONNETH, 2015, p. 157.

¹² Honneth utiliza o conceito de “patologia social” no seguinte sentido: “No contexto da teoria social, podemos falar em ‘patologia social’ sempre que a relacionarmos com desenvolvimentos sociais que levem a uma notável deterioração das capacidades racionais de membros da sociedade ao participar da cooperação social de maneira competente” (HONNETH, 2015, p. 157).

¹³ Silva (2016, p. 291) chama esse fenômeno associado à patologia jurídica de “hiperjuridificação” ou “juridificação ampliada”.

categórica como a liberdade pode ser entendida “exclusivamente nos termos da soma dos direitos disponíveis para alguém, e por isso é apropriado falarmos na inversão de um meio num fim em si mesmo” (HONNETH, 2015, p. 161).

Desse modo, quando ocorre essa inversão, os direitos subjetivos tomam o lugar de toda ação orientada por uma mediação intersubjetiva, formando sujeitos que “encontram-se tão intensamente ligados à busca de suas ponderações e fins puramente privados que, ao final, se comportam apenas como entidades jurídicas estrategicamente posicionadas, perdendo a conexão com as práticas comunicativas de seu ambiente social” (HONNETH, 2015, p. 170)¹⁴. Ou, conforme comenta Silva (2016, p. 295), “[o] ‘eu jurídico’ prevalece em face do ‘eu social’”.

As aludidas patologias surgem porque, conforme Honneth, em última instância, a liberdade negativa cessa “antes do limiar legítimo da autodeterminação individual” (HONNETH, 2015, p. 57). Para que se possa atingir essa autodeterminação do indivíduo, “seria necessário apreender também o objetivo do agir como um rebento da liberdade”, isto é, considerar as razões internas da ação do indivíduo, aquilo que ele tem desejo de efetivar no mundo, o que não pode ser visualizado no caso da liberdade jurídica, que contempla apenas o aspecto externo da ação (HONNETH, 2015, p. 57). Ao expor, portanto, as mazelas relacionadas à incompletude dessa abordagem, sua crítica leva Honneth a considerar uma concepção mais *positiva* de liberdade, que ele chama de *liberdade reflexiva*¹⁵.

O segundo modelo de liberdade proposto por Honneth é, portanto, o da *liberdade reflexiva* ou *liberdade moral*. Esse modelo baseia-se no indivíduo racional kantiano, isto é, procura pensar a liberdade através da capacidade do indivíduo de ponderar e tomar decisões unicamente segundo suas intenções. Ao contrário da liberdade jurídica, que se relaciona com os impedimentos impostos pelo ambiente

¹⁴ Conforme Simin (2015, p. 652, grifo do autor), Honneth identifica, nas teorias da liberdade negativa, uma dificuldade em apreender as necessidades da sociabilidade: “A patologia da liberdade negativa é, para Honneth, decorrente de uma visão parcial de que liberdade significa sempre a ausência de obstáculos sociais e políticos externos. Esta visão de cunho liberal perderia de vista outro tipo de liberdade, a liberdade social, cujo exercício se dá *com* o outro e não *contra* ele”.

¹⁵ Contudo, Honneth deixa claro que “a ideia de liberdade reflexiva não deve ser considerada meramente uma ampliação ou aprofundamento do ideal de liberdade negativa” (HONNETH, 2015, p. 58).

externo ao indivíduo, “a ideia de liberdade reflexiva se estabelece, antes de tudo, somente pela relação do sujeito consigo mesmo” (HONNETH, 2015, p. 58).

Isso porque o modelo da liberdade reflexiva parte da premissa, que Honneth atribui primeiramente a Rousseau, de que o indivíduo, para ser realmente autônomo em suas ações, deve conseguir racionalmente identificá-las como não meramente causadas por forças naturais, como impulsos ou inclinações, mas pelo “mandamento de uma resolução anterior” (HONNETH, 2015, p. 61). Kant posteriormente desenvolveria essa ideia de liberdade segundo o modelo da auto legislação: visto que o ser humano “tem a capacidade de se dar as leis de seu agir e se fazer ativo em conformidade a elas [...] é evidente que tais leis auto promulgadas só poderiam gerar liberdade se fossem tributárias de um exame dos motivos corretos e racionais” (HONNETH, 2015, p. 63).

Como consequência do modelo da auto legislação, Honneth explica que Kant concebe o princípio da universalização. Segundo esse princípio, uma vez que o indivíduo se questionar acerca da direção de seu agir, “ele só pode adotar tal princípio se ao mesmo tempo puder desejar que tal princípio fosse seguido por todos os outros seres racionais” (HONNETH, 2015, p. 64).

Nesse viés, outra consequência decorrente desse modelo é que, à medida que se questiona se os outros concordariam com sua ação, o sujeito passa a ver os demais indivíduos como um fim em si mesmo, o que resulta na conclusão de que o princípio da universalização também demanda o respeito pelo outro, que nada mais é do que o paradigmático imperativo categórico kantiano (HONNETH, 2015, p. 64-65). Esse é o ponto de partida e o cerne da liberdade reflexiva, conforme a exposição apresentada por Honneth¹⁶.

Como exemplo de proponente contemporâneo desse conceito de liberdade, Honneth cita Christine Kosgaard, e passa a analisar brevemente sua construção do conceito de autonomia moral na obra *The Sources of Normativity*.

¹⁶ “A liberdade reflexiva, que Kant tem em vista, consiste na implementação da perspectiva segundo a qual eu tenho o dever moral de tratar todos os demais sujeitos da mesma maneira, como autônomos, como eu próprio esperaria ser tratado por eles” (HONNETH, 2015, p. 65).

A análise crítica de Honneth da teoria moral de Korsgaard

Ao expor as *razões de ser* da liberdade moral, Honneth justifica que essa concepção “ocupa um lugar legítimo na rede institucional de sociedades altamente desenvolvidas”, uma vez que “reconhece uma atitude subjetiva em que cada indivíduo pode ser retrain, atitude que se fundamenta na recusa em assumir papéis sociais e deveres de ação” (HONNETH, 2015, p. 176) ¹⁷.

Dessa forma, o valor da liberdade reflexiva consiste, essencialmente, em propiciar ao indivíduo construir e identificar sua própria vontade através do exercício da autonomia. Conforme Honneth, enquanto em Kant a possibilidade de autonomia moral implica o reconhecimento da dignidade humana¹⁸, tanto em si como nos outros, como um aspecto essencial da moralidade, a dignidade humana, por sua vez, passou a estar relacionada, mais recentemente, com a própria autocompreensão do indivíduo¹⁹, a partir de abordagens mais “positivas” do conceito, como é o caso da perspectiva defendida por Korsgaard.

De acordo com a análise crítica de Honneth, Korsgaard utiliza a abordagem kantiana da autonomia moral para fundamentar a formação da identidade prática do indivíduo. Para ele, o argumento central da mencionada obra de Korsgaard é o de que:

[...] na execução da formação de uma identidade prática só podemos transformar nossas inclinações naturais, apriorísticas, em princípios racionais de

¹⁷ De acordo com Honneth, uma grande contribuição da liberdade reflexiva para a efetivação da liberdade como valor de justiça social consiste no fato de que “como pessoas humanas somos todos livres para rejeitar exigências ou organismos sociais que não satisfaçam os critérios de um possível assentimento da parte de todos os implicados” (p. 180). Nesse sentido, “a autonomia moral de que fala Kant consiste, nessa forma negativa, na liberdade de recusar imposições sociais ou circunstâncias que não passem pela prova subjetiva da universalidade social” (HONNETH, 2015, p. 181).

¹⁸ Para Honneth, Kant chega a essa conclusão porque a dignidade do indivíduo “funda-se em seu ‘ser um fim em si mesmo’, que só lhe corresponde porque todos os homens têm de reconhecê-lo como pessoa autônoma ao prover uma justificação racional a seu agir” (HONNETH, 2015, p. 182).

¹⁹ Honneth cita como exemplo dessa transição do conceito de dignidade humana, no contexto da liberdade moral, as transformações ocorridas nas práticas pedagógicas que, no mundo contemporâneo, “buscam despertar na criança o sentido de autonomia moral, pois essas práticas buscam inseri-la como parceira de comunicação no máximo possível de negociações” (HONNETH, 2015, p. 183).

ação quando as verificamos com um princípio moral de capacidade de generalização e, nessa medida, distinguimos entre intenções ‘falsas’ e ‘verdadeiras’; assim, segundo a sua concepção [de Korsgaard], nossa liberdade, que certamente deve incluir o não estar determinado causalmente por meros impulsos, está associada à aplicação do imperativo categórico. (HONNETH, 2015, p. 184-185)

Contudo, o imperativo categórico terá somente um papel secundário na identificação da normatividade moral para o agente²⁰. Nesse sentido, Honneth explica que Korsgaard parte da “premissa antropológica de que a estrutura reflexiva de nosso espírito confronta-nos [...] com a necessidade de sempre decidir quais de nossas tendências ou impulsos desejaremos tornar princípios de nosso agir”, para ressaltar o papel fundamental da autonomia para a auto compreensão do indivíduo, uma vez que “é preciso que um ator estabeleça uma regra para si mesmo que lhe permita com o tempo trazer certa consistência às suas distintas manifestações” (HONNETH, 2015, p. 185).

Assim, mais do que considerar como fonte do imperativo moral somente as leis universais racionalizadas pelo indivíduo, Honneth afirma que Korsgaard defende que é preciso considerar, em primeiro lugar, a identidade prática de um sujeito: “impor uma lei a si mesmo significa, segundo a convicção de Korsgaard, querer expressar ao longo do tempo, em suas ações reflexivamente determinadas, que tipo de pessoa se gostaria de ser” (HONNETH, 2015, p. 186). Segundo Honneth, somente por meio desse “giro existencialista mais forte” em relação à teoria clássica da auto legislação é que Korsgaard logra êxito em equiparar liberdade e moral universalista, pois, ao afastar as inclinações naturais como motivações legítimas para agir²¹, o indivíduo necessitará sempre formar sua identidade prática por meio do

²⁰ Conforme Rendtorff (2012, p. 3, tradução nossa), em Korsgaard “não são somente os imperativos categóricos que são importantes, mas também, de fato, a identidade prática do sujeito”. (*What are important are not only the categorical imperatives but indeed also the practical identity of the subject*).

²¹ Em seus próprios termos, Korsgaard (1996, p. 128-129, tradução nossa) afirma: “a estrutura reflexiva da consciência humana concede-nos autoridade sobre nós mesmos. A reflexão nos fornece uma espécie de distanciamento de nossos impulsos, o que ao mesmo tempo nos força e habilita a fazer leis para nós mesmos, e torna essas leis normativas”. (*The reflective structure of human consciousness gives us authority over our selves. Reflection gives us a kind of distance from our impulses which both forces us, and enables us, to make laws for ourselves, and it makes those laws normative*).

reconhecimento de uma “valoração de nosso próprio si mesmo como pessoas que materializam a humanidade como se ela estivesse, a exemplo de todos os seus semelhantes, em condições de auto legislação” (HONNETH, 2015, p. 186). Para Kosgaard, de acordo com Honneth, isso significa que nossa única alternativa é “contemplar a ‘humanidade em nós como uma finalidade em si” (HONNETH, 2015, p. 186)²².

Esse passo dado por Kosgaard em direção ao reconhecimento da humanidade nas outras pessoas, prossegue Honneth, advém do fato de que aquilo que nos obriga a cumprir as obrigações que decorrem desse reconhecimento é que nossa identidade última e mais profunda como pessoas humanas nos vincula “ao princípio pelo qual se deve considerar todo semelhante uma pessoa humana, em igual medida” (HONNETH, 2015, p. 187).

Nesse sentido, Honneth acredita que a tese de Kosgaard é de que “nossa liberdade individual só pode ser entendida no sentido de uma obrigação moral para com todos os outros sujeitos humanos” (HONNETH, 2015, p. 187). Isso porque o reconhecimento da identidade prática pelo indivíduo implica seguir o princípio moral universalista, isto é, o princípio segundo o qual somente somos realmente livres “quando nos compreendemos como pessoas que impuseram suas próprias leis e que as mantêm em respeito a todos os demais sujeitos humanos” (HONNETH, 2015, p. 187).

Assim, Honneth recorre ao exemplo da tese de Kosgaard sobre a construção da identidade prática do indivíduo a partir da autonomia como obediência à lei moral, para caracterizar a maneira como a liberdade moral opera. Para Honneth, esse conceito de liberdade tem seus méritos e razão de ser, conforme apontado acima, mas também tem suas limitações e gera patologias sociais. É no contexto dessas patologias e limitações que emerge a crítica indireta de Honneth à teoria moral de Kosgaard.

A fim de instruir sua crítica, Honneth afirma que a liberdade moral apresenta limitações que estão relacionadas às teorias morais de matriz kantianas, como a de Kosgaard. Para Honneth, a principal

²² Interessante notar que Kosgaard (1996, p. 129, tradução nossa) mesma chama esse reconhecimento de “identidade moral”: “Tratar a sua identidade humana como normativa, como uma fonte de razões e obrigações, é ter o que venho chamando de ‘identidade moral’”. (*To treat your human identity as normative, as a source of reasons and obligations, is to have what I have been calling 'moral identity'*).

limitação característica das mencionadas teorias decorre do fato de que, nelas, “os princípios normativos, pelos quais se deve mensurar a legitimidade moral do ordenamento social, não devem ser desenvolvidos com base nas estruturas institucionais existentes, mas devem se dar por dispositivos independentes, de maneira autônoma” (HONNETH, 2015, p. 16). Honneth classifica essa atitude como um “rebaixamento filosófico da facticidade moral”, uma vez que, nessas teorias da liberdade moral, os princípios de justiça social são “estabelecidos isoladamente em relação à eticidade de práticas e instituições dadas, para então serem ‘aplicados’ de maneira apenas secundária à realidade social” (HONNETH, 2015, p. 15).

A mais notável limitação associada a essa concepção de liberdade consiste no fato de que ela atribui um valor de imparcialidade à autonomia que não parece poder ser atingido, já que “a perspectiva assumida de uma universalidade de princípios de ação moral só se comprova de maneira autônoma como retrovinculação a convicções já dadas e aceitas, mas anda não tornadas públicas” (HONNETH, 2015, p. 176). Nesse sentido, a liberdade moral não é suficiente para que a plena realização do indivíduo seja reconhecida como valor supremo de justiça social, pois “a ‘consciência moral’ é, como vimos, apenas o *estágio momentâneo* num processo individual de verificação no qual ainda não se percebeu que *o próprio ponto de vista há muito assumiu a forma de realidade social*” (HONNETH, 2015, p. 176, grifo nosso)²³. Em suma, Honneth resume a limitação da liberdade reflexiva/moral nos seguintes termos:

Assim, em essência, as ideias de liberdade reflexiva se detêm ante as condições que capacitam o exercício da liberdade por elas caracterizada. Ao determinar a liberdade, são artificialmente deixadas de lado as condições e formas institucionais que sempre deveriam aparecer ao se iniciar a reflexão, para levá-la a bom termo. É parte da mesma autodeterminação, de maneira mínima, como ainda outro momento, a condição social de que os objetivos morais estejam institucionalmente disponíveis, assim como a autorrealização tem de ser categoricamente pensada,

²³ Claasen (2014, p. 69, tradução nossa) chama esse argumento de Honneth de “objeção de incompletude” (*incompleteness objection*), pois “os proponentes da autodeterminação (liberdade reflexiva) negligenciam as condições sociais de sua realização”. (*Proponents of self-determination (reflexive freedom) neglect the social conditions of its realization*).

uma vez que os bens que correspondem aos desejos encontram-se presentes na realidade social. Em ambos os casos, circunstâncias desse tipo só entram em cena quando o exercício da liberdade já foi completamente determinado; elas são como aditivos, acrescentados como elementos de justiça social, e não pensados como seu momento interno. (HONNETH, 2015, p. 80)

Conforme Honneth, as teorias da autonomia na liberdade reflexiva exigem “uma espécie de ilusão necessária”, incorrendo no equívoco de que o indivíduo pode “chegar a um ponto no qual estaria em condições de se assegurar de maneira medianamente neutra do assentimento universal de seus possíveis princípios” (HONNETH, 2015, p. 199). Por conseguinte, pensar assim implica que não compartilhamos com os demais sujeitos “certo entendimento prévio sobre circunstâncias e normas institucionais, de modo que então poderíamos, com base no assentimento virtual, informal e imparcial dos outros sujeitos, pôr à prova a correção de nossos motivos para ação” (HONNETH, 2015, p. 199).

Para Honneth, não é possível, “mediante um distanciamento reflexivo de todas as normas dadas, julgar a universalidade de princípios morais de maneira completamente desvinculada, e, assim, imparcial” (HONNETH, 2015, p. 199) ²⁴. Na verdade, Honneth argumenta que a liberdade reflexiva exige não só a imparcialidade do agente (abrir mão de seus interesses pessoais), mas também sua despersonalização, isto é, “dispensar o conteúdo de significado social das relações nas quais nos encontramos desde sempre” (HONNETH, 2015, p. 203). Isso não é possível, segundo Honneth, pois a perspectiva adotada pelo sujeito, quando reflete sobre um conflito moral em seu agir, é determinada “por regras sociais que estabelecem de que modo se constitui normativamente a relação entre os sujeitos em determinadas esferas da sociedade” (HONNETH, 2015, p. 205) ²⁵. Assim sendo,

²⁴ “[A] impossibilidade de se chegar a um ponto de observação a partir do qual estaríamos em condições de, imparcialmente, verificar se todos os nossos motivos para ação poderiam encontrar assentimento universal deve ser examinada em seus diferentes aspectos” (HONNETH, 2015, p. 199).

²⁵ Nesse ponto, Honneth se apropria da crítica de Hegel ao procedimento de verificação de máximas de Kant, afirmando que “em todo e qualquer emprego do imperativo categórico nos deparamos de algum modo com normas constitutivas de nossa respectiva forma de sociedade, que não podemos conceber como autorizadas por nós próprios, já

Honneth defende não somente a existência, como também a relevância das normas sociais em que o indivíduo opera seu exercício de reflexividade, afirmando que:

[E]m nossos juízos e ações morais sempre necessitamos de um reconhecimento recíproco de fatos institucionais, que assumem a conformação de normas socialmente fundamentais de nossa forma de convívio e, por essa razão, possuem uma força de validade não disponível ao indivíduo (HONNETH, 2015, p. 206).

Todavia, assim como ocorre com o sistema da liberdade jurídica, o sistema de ação da liberdade moral também apresenta suas próprias patologias sociais. Essas patologias surgem a partir do momento em que o sujeito não consegue discernir seu grau de vinculação à moralidade já existente na sociedade, quando busca determinar seus princípios de agir.

Tal incapacidade, quase uma angústia, decorre da exigência, feita no modelo de liberdade moral, de que o ator, ao retrair-se internamente para determinar seus princípios de ação, de maneira desinteressada e imparcial, seja livre de todos os deveres associados ao seu papel social, “a ponto de poder determinar os princípios de seu agir única e exclusivamente pelo fio condutor de sua universalidade” (HONNETH, 2015, p. 210)²⁶. Conforme HONNETH (2015, p. 210), esse “ocultamento ilusório de toda a facticidade normativa” conduz a dois tipos de patologia social no modelo da liberdade moral/reflexiva: a) o surgimento do “tipo de personalidade do moralista desvinculado” e b) a “aparição do terrorismo fundamentado na moral”.

No primeiro caso, ocorre “uma rigidez e um engessamento do agir individual, refletidos em sintomas do isolamento social e da perda da comunicação” (HONNETH, 2015, p. 221). E isso ocorre porque o indivíduo acaba por executar erroneamente a auto legislação moral, expandindo-a para o âmbito inteiro da vida social. Ao agir dessa maneira, os sujeitos tornam-se “máscaras de personagens de uma

que devemos primeiramente aceitá-las como fatos institucionais” (HONNETH, 2015, p. 205-206).

²⁶ Conforme Rendtorff (2012, p. 3, tradução nossa), “aqui, podemos observar um foco na moralidade absoluta pessoal, em contraste com as normas intersubjetivas”. (*Here we can observe a focus on personal absolute morality in contrast to intersubjective norms*).

mentalidade moral, já que buscam determinar seus motivos de ação a partir de uma perspectiva de generalização, para a qual as normas já existentes do trânsito social não têm nenhuma validade” (HONNETH, 2015, p. 211). Dessa maneira, surge uma deformação moralista, que consiste no surgimento de um tipo de indivíduo que, ao desenvolver “a tendência de orientar sua vida basicamente por fins que satisfazam ao critério de validade universal”, dá vazão a um moralismo rígido, típico de um sujeito que já perdeu “toda e qualquer sensibilidade para reconhecer o valor que as relações e os laços sociais têm para toda uma vida” (HONNETH, 2015, p. 214) ²⁷²⁸.

No segundo caso de patologia da liberdade moral, o do terrorismo fundamentado na moral, embora sua causa seja a mesma da primeira patologia, isto é, “a ilusão, alimentada pela própria autonomia moral, de sobrepujar todas as normas de ação já existentes”, assumindo a posição de um “legislador universal desvinculado”, as consequências que a segunda categoria de patologia produz são geradas não por um indivíduo particular, que desliza para um moralismo rígido, mas sim pela “coletividade de um grupo que aspira a mudanças políticas” (HONNETH, 2015, p. 218). Seria essa coletividade que operaria o que Honneth chama de *terrorismo* de motivações morais.

Nesse processo, um determinado grupo social, a partir do surgimento de um questionamento moral quanto à legitimidade do ordenamento social posto, e entendendo que essa ordem viola os critérios de universalidade recíproca, passa a pôr em cheque todas as

²⁷ “Na realidade social, o moralismo rígido que acompanha tal dissolução de fronteiras da autolegislação encontra-nos precisamente onde, em face dos conflitos morais, os deveres inerentes a papéis previamente assumidos são abandonados sem necessidade. A necessidade de imparcialidade, indissolúvelmente atrelada à liberdade moral, não é entendida no sentido do descentramento de um sujeito socialmente situado, obrigado de maneira multifacetada, mas no de desfazer-se de toda identidade pessoal [...], sem considerar ou perceber que estão já previamente obrigadas, de maneira especial e em virtude de seu papel social, para com determinadas pessoas” (HONNETH, 2015, p. 214-215).

²⁸ Honneth dá como exemplo dessa tendência autodestrutiva da patologia moral a postura da personagem Frederick Winterhouse, do romance *Daisy Miller*, de Henry James, a qual, por amor de sua desejada Daisy, adota um comportamento cada vez mais autodestrutivo, exatamente por saber que ela está muito distante das exigências de uma moralidade abstrata pensada por Frederick. Ignorando os vínculos sociais concernentes ao caso, é somente quando Daisy morre que Frederick compreende que fora seu rígido moralismo que desencadeara o processo de autossacrifício de Daisy, o que culminou com sua morte (HONNETH, 2015, p. 214).

regras de ação existentes, considerando o sistema social, como um todo, injustificado. Ao assim proceder, esse grupo assume “um ponto de vista moral no qual os interesses de todos os potenciais afetados pelas injustiças devem ser generalizáveis a ponto de toda regulação institucionalmente dada dever ser considerar injustificada” (HONNETH, 2015, p. 219). Por essa razão, tendo se distanciado da realidade social existente, por meio da deliberação moral no esquema da auto legislação, “todos os meios para atacar o ordenamento jurídico dominante, tido como injusto, parecem moralmente justificados aos implicados” (HONNETH, 2015, p. 219). Assim surgiriam, por exemplo, as ideologias terroristas, empenhadas em defender interesses difusos de certa parcela oprimida da sociedade, não importando de que meios se utilizem para isso²⁹³⁰.

A proposta de Honneth: o papel da intersubjetividade na realização da liberdade do indivíduo

Por fim, apontadas as contribuições e limitações dos modelos tanto da liberdade jurídica/negativa, quanto da liberdade moral/reflexiva, Honneth apresenta o terceiro modelo, o da liberdade social, como aquele que conseguirá efetivar a *realidade da liberdade*, isto é, captar em sua completude a liberdade como valor central da justiça social. E o faz destacando, notadamente, a dependência da autonomia do sujeito em relação à realidade social em que está inserido, em razão de seu convívio intersubjetivo (HONNETH, 2015, p. 223-243). Conforme comenta Sobottka (2013, p. 166), Honneth “radicaliza com sua visão de intersubjetividade a dependência do sujeito de relações sociais para se tornar um indivíduo livre e autônomo”.

Contudo, Honneth desenvolve sua defesa da liberdade social não tanto como uma negação dos outros dois tipos de liberdade, mas

²⁹ Aqui importa ressaltar o que parece ser uma leitura heterodoxa de Honneth ao assumir que o procedimento kantiano de auto legislação conduza à adoção de práticas violentas contra outros indivíduos, ou mesmo à instrumentalização de suas vidas, em face de um bem social maior.

³⁰ Honneth utiliza como exemplo desse terrorismo moralista o caso da jornalista Ulrike Meinhof, que inicialmente começou a denunciar as políticas adotadas pelo Partido Social-Democrata nos anos 1950 e 1960 na Alemanha, mas, posteriormente, nos anos 1970, resolveu combater com armas a ordem social que considerava injusta. Cf. HONNETH, 2015, p. 19.

como um passo teórico complementar às realizações atingidas por tais modelos. Ele deixa claro que a liberdade jurídica é um requisito para a efetivação de liberdade do indivíduo, uma vez que somente ela garante ao sujeito “a oportunidade, controlada pelo Estado de direito, de suspender decisões éticas por determinado período, para que se possa realizar uma apreciação do próprio querer” (HONNETH, 2015, p. 223). Entretanto, ela não é suficiente, pois “deve necessariamente fracassar por conseguir os ‘conteúdos’ do agir, sejam eles próprios conceituados ‘livres’” (HONNETH, 2015, p. 83).

Por sua vez, a liberdade moral preenche essa lacuna deixada pela liberdade jurídica, uma vez que “concede aos indivíduos a possibilidade de rechaçar determinadas imposições de ação alegando motivos juridicamente justificáveis”, já que é a ferramenta que o sujeito possui para determinar as fontes de seu agir moral (HONNETH, 2015, p. 223). Porém, ela também não é suficiente, pois o processo de autolegislação isola o indivíduo de sua realidade social, impedindo-o de perceber a realidade objetiva do contexto social de suas ações morais, ou como explica Honneth, “a carência decisiva da liberdade reflexiva está no fato de a liberdade ampliada para o interior não se estender para fora, para a esfera da objetividade” (HONNETH, 2015, p. 83)³¹.

A liberdade social surge, portanto, como a complementação necessária que supre as insuficiências dos dois outros modelos, pois é capaz de lidar com esse bloqueio em relação à realidade externa que acompanha a liberdade moral. Na raiz da ideia de liberdade social, está a necessidade de lidar com o fato de que não só a esfera das intenções dos indivíduos esteja livre da heteronomia, mas que também a esfera objetiva da liberdade se submeta ao critério da liberdade. Conforme Honneth, “não só as intenções individuais deveriam satisfazer ao padrão de ter surgido sem nenhuma influência estranha de sua parte, mas também se deve poder apresentar a realidade social externa livre de toda heteronomia e de toda coerção” (HONNETH, 2015, p. 84)³².

³¹ De acordo com Claasen (2014, p. 69, tradução nossa), em Honneth “[a] objeção contra a liberdade negativa foi que ela falhou em penetrar nas profundezas do interior da vontade do indivíduo; a objeção contra a liberdade reflexiva foi que ela falhou em irromper para a realidade externa, onde qualquer liberdade reflexiva alcançada tem de ser realizada”. (*The objection against negative freedom was that it failed to reach into the inner depths of the person’s will; the objection against reflexive freedom is that it fails to reach into the external reality where any internally achieved reflexive freedom has to be realized*).

³² “Desse modo, a ideia de liberdade social seria entendida como resultado de um esforço teórico de compreender que o critério subjacente ao pensamento da liberdade reflexiva

A proposta de Honneth para resolver essa necessidade é defender que a liberdade do indivíduo é construída de maneira intersubjetiva, nos termos da noção hegeliana de *reconhecimento recíproco*. Cabe aqui mencionar as próprias palavras de Honneth sobre esse movimento de transição para a realização efetiva da liberdade por meio da intersubjetividade:

A aspiração à liberdade deixa de ser um elemento da experiência puramente subjetiva no momento em que o sujeito se encontra com outros sujeitos cujos objetivos se comportam de maneira complementar aos próprios, uma vez que agora o ego pode ver, nas aspirações da outra parte na interação, um componente do mundo externo que lhe permite colocar em prática objetivamente as metas estabelecidas por ele mesmo. Com “reconhecimento recíproco”, assim concebido, tem-se em mente, num primeiro momento, apenas a experiência recíproca de se ver confirmando nos desejos e metas da contraparte, uma vez que a existência desta representa uma condição da realização dos próprios desejos e fins; *sob a condição de que ambos os sujeitos reconheçam a necessidade de complementariedade de seus respectivos fins, eles visualizam na contraparte o outro de seu si mesmo, e a liberdade até então reflexiva amplia-se para se converter numa liberdade intersubjetiva* (HONNETH, 2015, p. 86, grifo nosso)³³.

Honneth vai apresentar então, seguindo seu programa de uma teoria da justiça como análise da sociedade, de que forma, por meio do reconhecimento recíproco, a liberdade como valor de justiça social é obtida, de maneira intersubjetiva, em diversas esferas da sociedade: inicialmente, nas relações pessoais, que incluem a amizade, as relações íntimas e a família; depois, nas esferas da economia de mercado e do mercado de trabalho; finalmente, nas esferas da vida pública democrática e do Estado democrático de direito.

amplia-se até mesmo às esferas que tradicionalmente se contrapõem ao sujeito como realidade externa” (HONNETH, 2015, p. 84).

³³ Conforme Claasen (2014, p. 70, tradução nossa), “[e]m suma, o que se requer é o reconhecimento recíproco, uma reconciliação entre os sujeitos, e também entre liberdade subjetiva e objetividade”. (*In short, what is required is mutual recognition, reconciliation between subjects and between subjective freedom and objectivity*).

Contudo, tendo em vista o extenso tratamento do tema da liberdade social feito por Honneth, e como não é o objetivo do presente artigo expor sua teoria da justiça, mas sim concentrar-se em sua crítica à liberdade moral (e à Korsgaard), não iremos desenvolver seus argumentos apresentados no desenvolvimento do conceito de liberdade social. Para o que nos interessa, basta destacar, concordando com Sobottka (2013, p. 166), que o fato central da teoria de Honneth é o de que, “em *O direito da liberdade*, a própria liberdade é descrita como constituída através de relações intersubjetivas”.

A intersubjetividade na teoria moral de Korsgaard: o exemplo dos relacionamentos pessoais

Conforme vimos até aqui, o cerne da teoria esposada por Honneth em seu *O direito da liberdade* consiste em defender que os valores que fundamentam sua teoria da justiça são encontrados na própria realidade social, e não em procedimentos mentais, como aqueles pensados a partir do modelo do imperativo categórico (autonomia). Nesse sentido, sua teoria parece ser notadamente do tipo não ideal³⁴.

Também vimos que a principal crítica empenhada por Honneth às teorias morais de matriz kantiana consiste em considerá-las inaptas a lidar satisfatoriamente com o impacto da realidade social externa ao indivíduo, uma vez que lhe exige retrair-se para o plano normativo abstrato de um imperativo categórico não mediado, causando um isolamento que, por não abordar a realidade objetiva externa ao sujeito, pode torná-lo um mero moralista, incapaz de efetivar sua liberdade. Como exemplo de defesa de uma teoria moral desse tipo, Honneth utiliza a obra *The sources of normativity*, de Christine Korsgaard, conforme já expusemos acima.

³⁴ “Uma das grandes limitações de que padece a filosofia política da atualidade é estar distante da análise da sociedade e, desse modo, fixada em princípios puramente normativos. Não que não seja tarefa de uma teoria da justiça formular regras normativas pelas quais se possa mensurar a legitimidade moral do ordenamento social; porém, muitas vezes esses princípios são hoje estabelecidos isoladamente em relação à eticidade de práticas e instituições dadas, para então serem ‘aplicadas’ de maneira apenas secundária à realidade social” (HONNETH, 2015, p. 15).

Contudo, parece-nos que, na referida obra, pelo menos no tratamento que Korsgaard desenvolve em relação ao tema da amizade, podemos encontrar uma ponte para uma compreensão de certa intersubjetividade como fator de relevante impacto na formação da identidade prática do indivíduo, nos termos da terminologia utilizada por Korsgaard. Ante essa constatação, resta investigar se a crítica de Honneth pode ser aplicada integralmente à teoria moral desenvolvida por Korsgaard na mencionada obra.

Inicialmente, Korsgaard concebe que nossas obrigações morais decorrem de reconhecermos que temos uma identidade prática e, portanto, que somos inclinados a valorar nossa própria humanidade. Conforme ela mesma explica:

Se você valora alguma coisa, ou, se você admite a existência de quaisquer razões práticas, então você deve valorar sua humanidade como um fim em si mesmo. Ou, posso dizer, no caso de você ter uma identidade prática, qualquer que seja, você deve também admitir para si mesmo que tem uma identidade moral – uma identidade humana concebida como uma espécie de identidade prática normativa. E essa identidade, como qualquer outra, carrega consigo obrigações. (KOSGAARD, 1996, p. 125, tradução nossa)³⁵

Tendo em vista que essa identidade prática está inserida numa realidade social objetiva³⁶, Korsgaard (1996, p. 125, tradução

³⁵ No original: *[I]f you value anything at all, or, if you acknowledge the existence of any practical reasons, then you must value your humanity as an end in itself. Or, I might put it, if you are to have any practical identity at all, you must acknowledge yourself to have moral identity - human identity conceived as a form of normative practical identity - as well. And this identity like any other carries with it obligations.*

³⁶ Conforme Kosgaard (1996, p. 101, tradução nossa), “[a] concepção de identidade [...] é mais bem compreendida como uma descrição sob a qual você valora a si mesmo, uma descrição sob a qual você descobre que sua vida vale a pena ser vivida e que suas ações são dignas de se efetivar. Logo, vou chamar isso de concepção de sua identidade prática. A identidade prática é um tema complexo e, para uma pessoa comum, haverá uma mistura dessas concepções. Você é um ser humano, uma mulher ou um homem, um adepto de alguma religião, um membro de um grupo étnico, um membro de uma determinada profissão, par amoroso ou amigo de alguém, e assim por diante”. (*The conception of one's identity [...] is better understood as a description under which you value yourself, a description under which you find your life to be worth living and your actions to be worth undertaking. So I will call this a conception of your practical identity. Practical identity*

nossa) reconhece que “a identidade moral não encobre outras formas de identidade: ninguém é simplesmente um agente moral e nada mais”³⁷. Contudo, Kosgaard (1996, p. 125) também deixa claro que pode haver conflitos entre demandas específicas da moralidade e outras derivadas de formas mais contingentes de identidade.

A fim de nos referirmos ao ponto que toca o advento da intersubjetividade na teoria moral, verificamos que Kosgaard inicia sua breve abordagem acerca do papel dos relacionamentos pessoais na formação da identidade moral do indivíduo reconhecendo que “compreensões baseadas na ideia de autonomia, como a que estou defendendo aqui, são frequentemente consideradas demasiadamente individualistas, ou mesmo propensas a excluir formas mais profundas de afiliação com outras pessoas”³⁸ (KORSGAARD, 1996, p. 126, tradução nossa). Mesmo assim, Kosgaard se diz disposta a demonstrar que isso não se aplica à sua teoria, e afirma que, em sua concepção, “um relacionamento pessoal é um comprometimento recíproco, por parte de duas pessoas, de levar as opiniões, interesses e desejos um do outro em consideração” (KORSGAARD, 1996, p. 127, tradução nossa)³⁹.

Esse comprometimento levaria àquilo que Kant chamou de ‘unidade da vontade’ [*unity of will*], tendo em vista que “as duas partes devem, ao menos nas áreas que dizem respeito ao seu relacionamento, deliberar como uma” (KORSGAARD, 1996, p. 127, tradução nossa)⁴⁰. Nesse sentido, os relacionamentos pessoais são para Kosgaard, de fato, constitutivos da própria identidade prática do indivíduo. Fazendo uma analogia com o *Reino dos Fins* de Kant, Kosgaard defende que “um relacionamento pessoal é um Reino de Dois – dois que estão

is a complex matter and for the average person there will be a jumble of such conceptions. You are a human being, a woman or a man, an adherent of a certain religion, a member of an ethnic group, a member of a certain profession, someone's lover or friend, and so on).

³⁷ No original: *Moral identity does not swamp other forms of identity: no one is simply a moral agent and nothing more.*

³⁸ No original: *Autonomy-based views of the sort I am advocating here are often thought to be unduly individualistic, or even to exclude deep forms of affiliation with others.*

³⁹ No original: *[...] a personal relationship is a reciprocal commitment on the part of two people to take one another's views, interests, and wishes into account.*

⁴⁰ No original: *[...] the two parties must, at least in the areas their relationship is concerned with, deliberate as one.*

comprometidos a serem, em determinado grau, fins um para o outro”⁴¹ (KORSGAARD, 1996, p. 127, tradução nossa).

Desse modo, Korsgaard vai afirmar que os relacionamentos pessoais possuem a mesma estrutura que a determinação moral, apenas envolvendo formas de reciprocidade mais aprofundadas. Contudo, isso não significa que eles estarão sempre submetidos à moralidade, no sentido de serem sempre morais, mas apenas que eles não são de uma ordem completamente estranha a ela – como, por exemplo, meras preferências sentimentais arbitrárias. Por causa disso, Korsgaard dá o exemplo, “amigos não apenas se abstêm de fazerem um ao outro infeliz, mas perseguem ativamente os interesses um do outro”⁴² (KORSGAARD, 1996, p. 128, tradução nossa).

Levando em consideração esse raciocínio, Korsgaard conclui que “os relacionamentos pessoais, então, como uma forma de identidade prática, são *fontes* independentes da obrigação, [...] e a ideia de um indivíduo como amigo de alguém, ou como par romântico, ou como pai/mãe ou criança pode se constituir numa profunda forma de identidade prática”⁴³ (KORSGAARD, 1996, p. 128, tradução nossa, grifo do autor).

Assim sendo, parece difícil concluir que o sujeito autônomo pensado por Korsgaard esteja isolado, no processo de determinação do agir, da objetividade da realidade social, especialmente se tomarmos o conceito de identidade prática sustentando por Korsgaard, conforme o exemplo dos relacionamentos pessoais, acima mencionado. De fato, é possível mesmo encontrar semelhanças entre as duas propostas, a de Honneth e a de Korsgaard, no que diz respeito ao papel atribuído à intersubjetividade na realização da liberdade/autonomia do indivíduo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

⁴¹ No original: *A personal relationship is a Kingdom of Two - two who are committed to being in a special degree ends for one another.*

⁴² No original: *Friends do not merely refrain from making one another unhappy, but actively pursue each other's interests.*

⁴³ No original: *Personal relationships, then, as a form of practical identity, are independent sources of obligation [...] and the structure of oneself as a certain person's friend or lover or parent or child can be a particularly deep form of practical identity.*

No decorrer de nossa exposição, nos propusemos a expor e analisar a crítica que Honneth empreendeu contra as teorias morais da liberdade moral, especificamente utilizando o exemplo da teoria apresentada por Kosgaard em seu livro *The sources of normativity*. Após destacarmos como a intersubjetividade, por meio do conceito de reconhecimento recíproco hegeliano, é elemento central para a proposta de teoria da justiça de Honneth, passamos a investigar se as críticas deste autor à Kosgaard poderiam ser integralmente recebidas.

Para tanto, analisamos como o conceito de identidade prática de Kosgaard depende do recurso à realidade social objetiva externa, ao contrário do que parece afirmar Honneth. Ainda, destacamos como a própria formação da identidade prática, em Kosgaard, está relacionada intersubjetivamente em relação ao sujeito, em vista de seus papéis sociais, embora Kosgaard deixe claro quais são as limitações morais dessa relação. Por fim, destacamos de que maneira, em Kosgaard, os relacionamentos pessoais são uma forma de identidade prática e, portanto, uma fonte de obrigação.

Assim sendo, podemos concluir que a crítica de Honneth à Kosgaard não parece se aplicar à totalidade de seu pensamento, notadamente ao tratamento que ela dá ao papel dos relacionamentos pessoais na construção da identidade prática do sujeito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CLAASEN, Rutger. Social Freedom and the Demands of Justice: A Study of Honneth's *Recht Der Freiheit*. **Constellations**, v. 21, n. 01, 2014, p. 67-82. Disponível em: <<https://doi.org/10.1111/1467-8675.12068>>. Acesso em: 26 mar. 2018.

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

KORSGAARD, Christine. **The sources of normativity**. Cambridge: CUP, 1996.

RENDTORFF, Jacob. Axel Honneth: The law of freedom - Institutionalization of freedom in modern societies - A reconstruction and some remarks. **Nordicum – Mediterraneum**, v. 7, n. 02, 2012, p.

01-09. Disponível em: <<https://nome.unak.is/wordpress/07-2/c45-conference-paper/axel-honneth-the-law-of-freedom-institutionalization-of-freedom-in-modern-societies-a-reconstruction-and-some-remarks/>>. Acesso em: 26 mar. 2018.

SILVA, Marco Luiz da. A Liberdade Jurídica e suas Patologias Sociais Segundo Honneth. **Revista Opinião Filosófica**, Porto Alegre, v. 07, n. 02, 2016, p. 286-303. Disponível em: <<http://periodico.abavaresco.com.br/index.php/opiniaofilosofica/articloe/view/701>>. Acesso em: 26mar. 2018

SIMIM, Thiago. A justiça das instituições sociais: uma crítica da reconstrução normativa de *O direito da liberdade* de Axel Honneth. **Civitas**, Porto Alegre, v. 15, n. 4, dez. 2015, p. 648-663. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2015.4.20526>>. Acesso em: 26 mar. 2018.

SOBOTKA, Emil. Liberdade, reconhecimento e emancipação – raízes da teoria da justice de Axel Honneth. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 15, n. 33, ago. 2013, p. 142-168. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1517-45222013000200006>>. Acesso em: 26 mar. 2018.

Recebido em: 26/03/2018

Aprovado em: 10/06/2018