

JUSTIÇA, GÊNERO E FAMÍLIAS: A COMPLEXIFICAÇÃO DO “AMOR” NO PENSAMENTO DE AXEL HONNETH

JUSTICE, GENDER AND FAMILIES: THE COMPLEXIFICATION OF “LOVE” IN AXEL HONNETH’S THOUGHT

Stanley Marques¹
Universidade Federal de Minas Gerais

Resumo:

Dividido em duas seções, o artigo procura primeiro mostrar que o projeto teórico de Axel Honneth passa nas últimas décadas por uma guinada teórico-social. Na sequência, procura mostrar que, entre *Luta por reconhecimento* e *O direito da liberdade* – duas de suas obras de referência –, o amor perde enfim seus contornos a-históricos. Valendo-se do método da reconstrução normativa, Honneth procura agora destilar critérios de justiça social diretamente das reivindicações normativas que se desenvolveram no seio de um complexo de esferas de ação, aí incluídos os campos da intimidade sexual e das famílias. Deslocando o “nós” das relações interpessoais de afeto para o primeiro plano de *uma teoria da justiça como análise da sociedade*, conclui-se, nestas páginas, que Honneth não só tensiona os limites mais tradicionais da política, como também lança mão de um aparato teórico-metodológico que pode ser sempre de novo retomado para novos desdobramentos. Caso mesmo do presente artigo, que acaba por situar a própria trajetória intelectual de Honneth em meio a processos transformadores sem precedentes. É que as lutas sobre como entender as implicações do amor como que alcançam e constroem as novas investidas teórico-sociais do autor.

Palavras-chave:

Axel Honneth. *O direito da liberdade*. Justiça. Intimidade. Famílias.

Abstract:

Divided into two sections, the article first seeks to demonstrate that Axel Honneth's theoretical project has undergone a significant theoretical and social shift over the past few decades. Subsequently, it aims to show that, between *The Struggle for Recognition* and *Freedom's Right* – two of his seminal works – love finally sheds its ahistorical contours. Employing the method of normative reconstruction, Honneth now attempts to distill criteria for social justice directly from the normative claims that have developed within a complex of spheres of action, including the realms of sexual intimacy and families. Shifting the “we” of personal relationships to the forefront of a theory of justice as an analysis of society, these pages conclude that Honneth not only challenges the more traditional boundaries of politics but also employs a theoretical and methodological apparatus that can always be revisited for further developments. This is the case with this present article, which ultimately situates Honneth's intellectual trajectory amidst unprecedented transformative processes. Struggles over and about how to understand the implications of love reach and constrain the new theoretical-social endeavors of the author.

Key-words:

Axel Honneth. *Freedom's Right*. Justice. Intimacy. Families.

GWENDOLEN Fora do círculo familiar, folgo em dizer, papai é inteiramente desconhecido. De minha parte, acho que é assim mesmo que deve ser. O lar me parece ser a esfera apropriada para um homem. É claro que, quando começa a descuidar de seus deveres domésticos, um homem se torna lamentavelmente efeminado, não é verdade? E eu não gosto disso. Faz os homens ficarem muito atraentes. Cecily, mamãe, que tem posições extremamente severas sobre educação, me criou para que eu fosse muitíssimo míope; faz parte do sistema dela;

¹ Mestre e Doutor em Direito pela Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

então, você se importaria se eu olhasse para você com o auxílio dos meus óculos? (WILDE, 2011, p. 315-316).

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O projeto teórico de Axel Honneth passa mais recentemente por uma “guinada teórico-social” (CELIKATES, 2014, p. 574), já que se move da “análise do efeito positivo da luta sobre a formação de autorrelações práticas sadias” para a “questão da liberdade e suas expressões institucionais” (SOBOTTKA, 2012, p. 219).

Entre *Luta por reconhecimento*, de 1992, e *O direito da liberdade*, de 2011, sai de cena uma articulação entre teoria da subjetividade e teoria social para dar lugar a uma outra combinação, agora entre teoria da justiça e análise social empírica (PINZANI, 2012; CAMPELLO, 2013; CRISSIUMA, 2013; ZURN, 2015; DE CAUX, 2017; SOUZA, 2017; SOBOTTKA, 2017). Desponta, pois, nesse entretempo, um novo conjunto de questões, dessa vez incutidas por uma teoria das instituições e sua gramática normativa; mas não só.

Os campos da intimidade sexual e das famílias, enfim libertos do enclausuramento privado, passam a ocupar um novo lugar na teoria honnethiana. É que nesse meio-tempo Honneth passa a reconhecer o “nós” das relações íntimas e intrafamiliares como domínios de conflitos por excelência, existenciais, certamente, mas também políticos. É outro, portanto, o estatuto do amor nos novos escritos de Honneth e, mais especialmente, em *O direito da liberdade*.

Honneth (2014a, p. 155-156) – agora procurando desdobrar a intenção hegeliana de desenvolver uma teoria da justiça a partir das condições estruturais de sociedades modernas –, assume o “estabelecimento” dessas sociedades “como um processo de diferenciação de diversas esferas de reconhecimento recíproco”, aí enfim incluídos os campos da intimidade sexual e das famílias. É dizer, ele passa a localizar o amor senão em meio a processos mais abrangentes e inacabados de diferenciação, especialização e democratização social, com amplas consequências para o seu modelo normativo alternativo, como não poderia mesmo ser diferente.

A ideia, agora, é reconstruir “de forma idealizadora, aqueles conflitos e desacordos sociais até então travados pela correta interpretação e realização das normas tacitamente aceitas por todos os participantes como subjacentes às diversas esferas de atuação”, algumas domésticas, outras públicas. E “isso é feito na esperança de que”, para cada uma das trajetórias passíveis de reconstrução “a partir dos desenvolvimentos que essas lutas produzem”, seja possível “traçar uma linha de progresso moral”, que tanto diga “qual das reivindicações

normativas implícitas já foram realizadas”, como também o que ainda deve ser feito “para realizá-las de forma mais completa e adequada” (HONNETH, 2015, p. 206).²

Assumindo a releitura honnethiana do amor como nosso objeto central, dividimos o presente artigo em duas seções. Se na primeira delas procuramos mapear em linhas gerais as modificações que Honneth introduz em seu modelo teórico nos anos 2000 e que desaguam, mais tarde, em *O direito da liberdade*, na segunda e última seção voltamos nossa atenção para um dos domínios da vida social de que fala Honneth, o amor, que não só não passa ileso a essas modificações todas, como surge “completamente revisad[o]” (MARCELO, 2013, p. 211). O que antes parecia um fato natural agora é entendido – na esteira dos feminismos e das lutas de minorias sexuais –, em termos histórico-sociais, como configurações institucionais não necessárias, provisórias, que podem mesmo ser confrontadas, como de fato tem sido, por um emaranho de lutas por reconhecimento mais ou menos bem-sucedidas.

E se assim o é, podemos concluir que parte dos méritos de *uma teoria da justiça como análise da sociedade* tem que ver não só com o lugar reservado ao “nós” das relações pessoais e às indagações que isso suscita – muitas delas ainda muito incomuns fora dos círculos feministas –, mas também com o aparato teórico-metodológico de que Honneth se vale, que pode ser sempre de novo mobilizado para novos desdobramentos, sobretudo se em jogo diferentes cenários nacionais. Caso mesmo de nossas reflexões, que têm procurado situar a própria trajetória intelectual de Honneth em meio a muitos dos processos transformadores de nossa época, muitos deles sem precedentes em sua escala ou extensão. As lutas sobre como entender as implicações do amor como que alcançam e constroem as novas investidas teórico-sociais do autor.

2 DE LUTA POR RECONHECIMENTO AO O DIREITO DA LIBERDADE

Em *Luta por reconhecimento*, de 1992, Honneth (2011, p. 247) emprega “o modelo de reconhecimento do jovem Hegel como solução para uma definição das condições universais da formação da identidade humana”, um objetivo, ele admite logo nos primeiros parágrafos do posfácio para a edição alemã de 2003,³ “metodicamente ainda muito pouco refletido”.

² E mais, Honneth (2015, p. 206) acredita ser possível identificar, também, pela reconstrução normativa, em que ponto essa “linha de progresso moral” é abandonada, é dizer, onde a aplicação mais compreensiva e mais apropriada das normas típicas dos complexos de ação é corrompida, degradada ou gravemente ameaçada.

³ Este texto foi primeiramente apresentado em colóquio na Universidade Jyväskylä, na Finlândia, em 2002, ocasião em que Honneth rebate críticas endereçadas ao seu projeto de teoria crítica ancorado no conceito de reconhecimento. Ele foi publicado originalmente em inglês na revista *Inquiry*, no mesmo ano, com o título

Neste texto, Honneth (2011, p. 245) se volta para certos “problemas” e “estímulos” que desembocam, já ali, em revisões importantes. Mas, mais que isso, os “desenvolvimentos teóricos adicionais e as clarificações” (HONNETH, 2011, p. 245) a que ele se dedica no posfácio deixam entrever “a motivação e o mecanismo” (CRISSIUMA, 2013, p. 74) de sua “guinada teórico-social” (CELIKATES, 2014, p. 574), o que faz desse escrito um “texto-chave” (CRISSIUMA, 2013, p. 74) para uma compreensão mais apurada das revisões da teoria honnethiana do reconhecimento.

As modificações que Honneth introduz em seu modelo teórico nos anos 2000 estão “dispersas por textos diversos”, é verdade, algumas delas, inclusive, aparecem em publicações anteriores, como *Sofrimento de indeterminação*, mas encontram neste posfácio, segundo Luiz Philippe De Caux (2017, p. 40), “uma síntese parcial”, que funciona como que uma matriz de direção para os desdobramentos e os novos esclarecimentos que se seguiriam a partir daquele momento e que desaguariam, anos mais tarde, em *O direito da liberdade*.

E se, com Ricardo Crissiuma (2013) e De Caux (2017), vemos neste posfácio um “texto-chave” ou “uma síntese parcial” das transformações da teoria honnethiana, podemos mesmo assumi-lo como nosso ponto de partida. Procuramos retomar, assim, imediatamente a seguir, os fios da argumentação desenvolvida por Honneth nesse escrito com o propósito de vislumbrar elementos daquilo que estará em jogo em *O direito da liberdade*, de 2011.

Honneth nos lembra ainda na abertura do posfácio que as esferas de reconhecimento de que falava Hegel, mais do que meros “pressupostos da autoconsciência”, aparecem, em *Luta por reconhecimento*, como “condições práticas de um autorrelacionamento positivo do homem”. E acrescenta imediatamente na sequência que é pela via de uma “fenomenologia empiricamente informada” (HONNETH, 2011, p. 247), de uma “fenomenologia dos conflitos de reconhecimento” (NOBRE, 2013, p. 31), ou de uma “fenomenologia da experiência do desrespeito” (BRESSIANI, 2018), que ele acessa, ali, no livro de 1992, as já muito conhecidas três modalidades de reconhecimento recíproco, que se diferenciariam, em primeiro lugar, pelas suas contribuições específicas para o autorrelacionamento individual.

O amor promoveria distintivamente a autoconfiança, o direito, o autorrespeito, e a solidariedade, o sentimento de valor próprio, deixando como que em aberto, contudo, se esses modos de reconhecimento deveriam ser compreendidos como “constantes antropológicas” ou como “produtos de um processo histórico”, mesmo distinguindo, já naquela altura, o respeito jurídico da valorização social, muito em razão de uma divisão histórica “do conceito tradicional

Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions. Um ano depois, em 2003, foi republicado como posfácio da nova edição alemã de *Luta por reconhecimento*.

de honra em elementos morais universais ('dignidade') e meritocráticos ('estatuto')" (HONNETH, 2011, p. 248).

Honneth reconhece, de todo modo, que só mais tarde passaria a distinguir "muito mais fortemente [...] condições de partida antropológicas e mutabilidade histórica". Ele afirma conservar o pressuposto antropológico de que "a forma de vida humana no seu todo é marcada pelo fato de que os indivíduos apenas atingem o estatuto de membros sociais e, por conseguinte, um autorrelacionamento positivo por meio do reconhecimento recíproco", mas não sem deslocar a tônica para "as suas formas e conteúdos", eles mesmos sujeitos ao "processo de diferenciação de esferas de ação reguladas normativamente".

Em outras palavras, o caráter da tipologia tripartite de reconhecimento teria como que oscilado nesse meio-tempo entre "um dado da ontologia social" e "um fato histórico": "o fato de o amor ter se desacoplado de expectativas utilitárias só na modernidade e de os direitos jurídicos terem estado entrosados durante muito tempo com a valorização social" parece antes sugerir a segunda alternativa (HONNETH, 2011, p. 264), para onde ele agora se volta para retrabalhar "os fundamentos normativos do conceito de reconhecimento sobre os quais se pode fundar o empreendimento de uma crítica da sociedade" (HONNETH, 2011, p. 267), longe, portanto, da psicologia social de George Mead, que lhe parecia suficientemente apropriada até então.

Se, em *Luta por reconhecimento*, Honneth recorre ao quadro teórico de George Mead para desdobrar a teoria hegeliana do reconhecimento, mais tarde ele passa a suspeitar da contribuição "em sentido estrito" das ideias de Mead para uma teoria do reconhecimento, porque lhe parece cada vez mais faltar a Mead, mais precisamente, um conceito mesmo de reconhecimento (DE CAUX, 2017, p. 42).

Lembremo-nos de que Honneth (2011, p. 250) resgata, em sua abordagem original da luta por reconhecimento, a ideia de Mead de uma tensão interna entre duas instâncias psíquicas que pressionaria sempre de novo por relações ampliadas de reconhecimento, é dizer, "o 'Me' incorpora", segundo esse esquema, "em defesa da respectiva coletividade, as normas convencionais que o sujeito procura constantemente ampliar por si mesmo, a fim de poder conferir expressão social à impulsividade e criatividade do seu 'Eu'".

Para Honneth (2003, p. 141), naquela altura, com Mead, "a existência do 'Me'" forçaria "o sujeito a engajar-se, no interesse de seu 'Eu', por novas formas de reconhecimento social". Ocorre que aquilo que Honneth (2011, p. 250) enxergava como "reconhecimento" em Mead parece-lhe, agora, mero "ato recíproco de tomada de perspectiva", no qual não se inscreveria a oportunidade de consideração efetiva do "tipo de ação" da contraparte, que

contaria menos do que deveria se em jogo uma relação de reconhecimento recíproco: “o mecanismo psíquico por meio do qual se formam significados e normas comuns parece desenvolver-se”, segundo Honneth (2011, p. 250), “com grande independência dos comportamentos de reação, específicos, dos dois implicados, de modo que também fica excluída a possibilidade de distinguir as próprias ações segundo o seu caráter normativo”.

À medida que Honneth passa a ver a teoria de Mead mais como “uma expressão da perspectiva monológica do desenvolvimento individual” do que propriamente “uma antecipação da perspectiva intersubjetiva” (CRISSIUMA, 2013, p. 75), o que lhe parecia uma solução no início da década de 1990 converte-se anos depois em problema, que demanda o abandono de Mead.

Honneth (2011, p. 250) vê-se, assim, como que compelido a revisitar o seu programa de fundamentação: “o naturalismo” da abordagem meadiana “é de certo modo”, escreve ele, “demasiado forte para que fosse possível entender o reconhecimento como um comportamento habitualizado que se consuma num espaço historicamente amadurecido de razões morais”.

Se a dimensão intersubjetiva da formação integral da personalidade parece escapar à psicologia social de Mead e se o seu “naturalismo”, “excessivamente forte”, impede que as etapas assumidas como condição para a formação bem-sucedida da personalidade sejam “informadas historicamente por práticas morais baseadas em hábitos e costumes socialmente adquiridos” (CRISSIUMA, 2013, p. 75), não há outra saída para Honneth senão se afastar de Mead.

Esse movimento implica, também, renúncia à ideia de uma tensão interna entre as instâncias psíquicas do “Me” e do “Eu”, que explicava até então a dinâmica do reconhecimento: “o ‘Eu’, para Mead, a instância pré-reflexiva de todos os nossos impulsos espontâneos”, perde o caráter de fonte motivacional “do revoltar-se contra modelos de reconhecimento estabelecidos se estes já não são entendidos como expectativas de comportamento internalizadas”, mas, antes, como “formas intersubjetivamente vinculantes de ação” (HONNETH, 2011, p. 250-251).

Sem poder se mover no quadro da psicologia social de Mead, o modelo da teoria do reconhecimento perde a sua base normativa, o que leva Honneth a voltar-se para o conceito mesmo de reconhecimento e precisar com mais acuidade os seus contornos conceituais e normativos. Um apuramento desse tipo procura, pois, “investigar a particularidade do trato de um sujeito *qua* sujeito, naquilo em que esse trato se distingue do trato de um sujeito com um objeto ou do trato com outro sujeito *qua* objeto” (DE CAUX, 2017, p. 42).

Honneth (2011, p. 255-256) se vale então de quatro premissas logo de saída para retrabalhar o conceito de reconhecimento: o reconhecimento se caracterizaria, em primeiro

lugar, pela “afirmação de propriedades positivas de sujeitos ou grupos humanos”, mas não só. Mais do que “simples palavras ou afirmações simbólicas”, o reconhecimento designaria, em segundo lugar, “modos de comportamento correspondentes”, eles mesmos “normativamente importantes para o sujeito reconhecido”, o que faria do reconhecimento, portanto, uma “atitude”, mas não qualquer atitude. Os atos de reconhecimento, sejam eles “gestos”, “atos de linguagem” ou “disposições institucionais”, deveriam ser lidos, em terceiro lugar, como “um fenômeno distinto do mundo social”, o que significa dizer que expressariam, “uma intenção autônoma”, cuja “finalidade básica” orientar-se-ia positiva e necessariamente pela “existência de outra pessoa ou grupo”. O reconhecimento, por fim, enquanto “conceito genérico”, abrangeria “subgêneros”. Falaríamos mesmo de diferentes tipos de atitude, como aquelas próprias do amor, do respeito jurídico e da valorização.

Se o reconhecimento designa um tipo de atitude prática pela qual se manifesta uma intenção independente, autônoma ou primária de afirmar publicamente propriedades positivas de sujeitos individuais ou grupos sociais, há então que se perguntar sobre o estatuto da “relação cognitiva” que é travada ali, “com o parceiro de interação”. A questão que se coloca, agora, é se pelo reconhecimento reagiríamos correta ou apropriadamente a propriedades positivas que os seres humanos possuem sempre já previamente ou se antes pelo ato de reconhecimento atribuiríamos à contraparte novas propriedades positivas.

Honneth (2011, p. 256-257) opta pelo primeiro modelo, que ele chama de “perceptivo”, em oposição ao “atributivo”, mesmo consciente do risco que ronda a sua escolha, “o de só ser passível de reconhecimento aquela propriedade de um outro que me é dada a perceber imediata e atualmente nele”, ou seja, “o de meramente reafirmar as suas propriedades desde sempre já dadas naquilo habitualmente percebido”, caso em que se perderia de vista “qualquer potencial de transformação dos padrões de reconhecimento dados em uma sociedade” (CRISSIUMA, 2013, p. 76).

Para contornar os problemas suscitados por um “realismo de valores” desse tipo, Honneth (2011, p. 258-259) dá alguns passos na direção de um “realismo de valores moderado”. Primeiro, situa o reconhecimento no terreno próprio das razões, “para que não lhe seja subtraído sub-repticiamente o caráter de uma ação moral”. Honneth fala, aqui, do reconhecimento como uma atitude motivada por razões, mas não só, já que situar o reconhecimento num “espaço lógico de razões no interior do qual ele obtém sua justificação normativa” (DE CAUX, 2017, p. 43) leva-o a precisar, em segundo lugar, a natureza mesma dessas razões. Para ele, essas razões são antes valorativas (HONNETH, 2011, p. 258-259). Pela atitude de reconhecimento afirma-se o valor de alguém ou de algum grupo. Falamos, então, de um comportamento

valorativamente carregado: “as limitações morais a que nos sabemos obrigados no reconhecimento resultam das propriedades valiosas que nós de certo modo exprimimos publicamente através do nosso comportamento de reconhecimento”.

Em terceiro lugar, interessa o caráter mesmo desses valores, que informam os atos de reconhecimento e por meio deles ganham forma. Para Honneth, essas propriedades de valor estão sempre sujeitas a transformações históricas e operam senão na condição de dados objetivos de um mundo da vida, que aparece, aqui, pelas lentes de Honneth (2011, p. 258-259), como “uma espécie de ‘segunda natureza’ em que os sujeitos seriam socializados para aprenderem a conhecer sucessivamente as propriedades valiosas das pessoas”; o que sugere um processo complexo de aprendizagem por meio do qual os sujeitos se apercebem de propriedades valorativas e podem assumir modos de comportamento correspondentes, “cuja singularidade deveria consistir na limitação óbvia do nosso egocentrismo natural”. O que decididamente orientaria ou dirigiria o comportamento de reconhecimento, portanto, segundo Honneth (2011, p. 266), num diálogo com Kant, é o valor de pessoas ou grupos ou a propriedade valorativa percebida noutro sujeito ou grupo, restando assim explicitada a dimensão moral do reconhecimento.

Em quarto lugar, entra em cena uma articulação entre o “realismo de valores moderado” e uma concepção de progresso, que, para Honneth (2011, p. 260), aparece como uma alternativa incontornável, sob pena de se resvalar para o relativismo cultural de valores. Com uma concepção desse tipo, ele supõe “um desenvolvimento orientado nas transformações culturais das propriedades de valor humanas, que permitiria um juízo fundamentado sobre a validade trans-histórica da respectiva cultura de reconhecimento”. Ele assume, assim, “um crescente caráter diferenciado das propriedades valorativas dos sujeitos humanos” ou uma intensificação dos valores no decorrer do desenvolvimento histórico e que se deixam conhecer pelos processos bem-sucedidos de socialização (HONNETH, 2011, p. 260).

Ocorre que esse desenvolvimento histórico não pode ser apropriadamente compreendido como “progresso num sentido normativo” senão mediante um passo adicional e suficientemente capaz de explicitar uma “ligação interna” entre a intensificação de valores e a finalidade própria do reconhecimento, “porque de outro modo não seria evidente o que deveríamos considerar como o foco da direção afirmada das alterações históricas” (HONNETH, 2011, p. 260).

Honneth (2011, p. 260) dirige-se, então, para uma outra questão: o que faz do reconhecimento uma experiência normativamente importante para os sujeitos modernos? Se o ato de reconhecimento consistir-se-ia na reação correta a propriedades valorativas que pessoas

ou grupos possuem sempre precedentemente de acordo com um mundo da vida, essas propriedades não poderiam ser compreendidas senão como “capacidades potenciais”, cuja transformação em capacidades efetivas, à plena disposição dos sujeitos, dependeria necessariamente da experiência do reconhecimento.

Sujeito algum se identificaria ou se relacionaria com um desejo, uma capacidade ou uma propriedade valiosa sempre já previamente possuída senão mediante afirmação, reforço ou reação adequada do parceiro de interação, e daí mesmo o papel constitutivo do reconhecimento, cujas formas e configurações estão sempre sujeitas a transformações históricas: “no nosso comportamento de reconhecimento manifestamos somente aquilo que de capacidades valorativas está já presente nos sujeitos implicados, mas, por meio das nossas reações”, escreve Honneth (2011, p. 262), “este sujeito [...] é transposto para a situação de uma verdadeira autonomia, porque agora ele também consegue se identificar com as suas capacidades”; o que faria do reconhecimento, fatalmente, um comportamento ou uma atitude “normativamente importante para a experiência da vida humana”.

De volta à concepção de progresso, Honneth (2011, p. 262) ressalta que sem ela a afirmação de uma transformação histórica das propriedades valorativas padeceria do risco do relativismo, o que afrontaria os objetivos normativos do conceito mesmo de reconhecimento: “a consequência de que cada predicado de valor gerado historicamente possui a mesma vigência normativa apenas se pode contornar”, adverte ele, “se a orientação desejada de tais mutações nos fornecesse critérios trans-históricos para a sua avaliação”.

Combinando uma concepção de progresso com o papel constitutivo do reconhecimento, agora já devidamente esclarecido, Honneth (2011, p. 262-263) pode enxergar em “cada nova propriedade de valor, cuja corroboração no comportamento de reconhecimento aumenta a capacidade de autonomia dos sujeitos humanos, [...] um passo progressivo no processo histórico de transformações culturais”.

Ele supõe, assim, “um progresso na percepção valorativa dos sujeitos humanos” e desse esquema extrai dois critérios “que temos de respeitar quando tentamos estipular uma [...] orientação [desse tipo] nas transformações culturais”, como já o havia feito na interlocução com Nancy Fraser (FRASER; HONNETH, 2006): ganhos de individualidade e de inclusão sinalizariam, conjuntamente, linhas de progresso nas relações de reconhecimento; expressariam, ainda, um processo histórico de aprendizagem, que se desenrolaria senão mediante lutas sempre de novo renovadas por reconhecimento.

A diferenciação dos subgêneros do amor, do direito e da solidariedade aparece, desse modo, não como “algo a-historicamente dado, mas como resultado de uma transformação

orientada”. Se favorece processos de individualização e de inclusão social, essa diferenciação não pode ser lida senão como incremento, expansão ou progresso nas relações de reconhecimento. Agora, já suficientemente longe de Mead, “é a história que deve informar uma natureza – neste caso, segunda – através das esferas de reconhecimento que se tornaram valorativamente essenciais para a formação da personalidade moderna” (CRISSIUMA, 2013, p. 76-77).

Com uma “distinção historicamente fundamentada de três formas de reconhecimento”, Honneth (2011, p. 267) deixa entrever qual “o objetivo de todos os” seus “esforços”, a saber, “no essencial trata-se [...] da tentativa de obter os fundamentos normativos do conceito de reconhecimento sobre os quais se pode fundar o empreendimento de uma crítica da sociedade”.

Esquivando-se de “abordagens que buscam empreender uma crítica das relações sociais com referência a princípios universalistas ‘externos’”, ele procura antes trabalhar com uma crítica interna, o que significa dizer que se deve poder “inferir os critérios da avaliação crítica das convicções normativas que os sujeitos já partilham”, mas não só, já que Honneth (2011, p. 267) defende um tipo todo próprio de crítica interna.

Se Honneth (2011, p. 269) enxerga nas normas de reconhecimento um modelo de resposta ou de reação socialmente aprendido na “sequência da aquisição de um saber valorativo”, “um *knowing how*” nunca plenamente acessado ou articulado “sob a forma de regras”, a dimensão crítica que se inscreve no conceito mesmo de reconhecimento opera senão reconstrutivamente, um expediente metodológico que Honneth encontra no Hegel da *Filosofia do direito*; “a crítica apoia-se em normas de reconhecimento que ela própria deverá tornar explícitas só sob a forma de uma reconstrução, porque a sua validade possui o caráter de um saber implícito” (HONNETH, 2011, p. 269), mas, mais uma vez, não só.

Se Honneth (2011, p. 271) assume, como vimos até aqui, que não há autonomia sem reconhecimento, de modo que não podemos mesmo falar de uma sem o outro, e, mais ainda, se ele parte “do princípio de que deveríamos compreender a autonomia ou autorrealização como o *telos* abrangente da nossa forma de vida humana, pelo qual se consegue orientar uma crítica desenvolvida internamente”, ainda são necessárias elucidações adicionais com respeito ao tipo específico de crítica interna de que fala Honneth (2011, p. 269). Dois outros esclarecimentos explicam como “uma tal abordagem universalista pode ser associada à ideia de uma crítica interna”.

Quando Honneth (2011, p. 271) fala da autonomia ou autorrealização, ele fala senão em seu sentido “mais neutro possível”. Supõem-se, assim, “em cada sujeito humano o interesse em poder determinar e realizar livremente os seus próprios desejos e intenções”, em nada

comprometendo a premissa de que as propriedades valorativas que podem ser percebidas em sujeitos ou grupos estão sempre sujeitas à variabilidade histórica e contextual: “um conceito formal de ‘autonomia’ ou ‘autorrealização’ deverá”, pois, “possibilitar que se manifestem as diferenças nos modos culturais, em que o objetivo de um autorrelacionamento sem constrangimentos foi realizado historicamente”.

Até aqui, contudo, permanece ainda em aberto “em que medida as normas implícitas de reconhecimento de uma sociedade poderão facultar a base universalista a uma crítica que se pretende associar à autocompreensão dos seus destinatários” (HONNETH, 2011, p. 270); o que o leva ao segundo esclarecimento. E é aí que entra em cena a concepção de progresso já aludida.

Valendo-se de uma concepção desse tipo, Honneth (2011, p. 272) esquiva-se de um modelo de crítica interna que descambaria para o relativismo cultural: “para poder demonstrar que as normas de reconhecimento atualmente dominantes têm não só uma vigência relativa, mas também universal”, escreve ele, “deverá poder afirmar-se a sua superioridade normativa perante todas as ordens de reconhecimento precedentes”.

A dimensão crítica que se inscreve no conceito mesmo de reconhecimento opera, então, senão reconstrutivamente e não sem o amparo de uma concepção de progresso, que explicitaria antes a “necessidade universal” de um conjunto de normas implícitas, todas elas socialmente constituídas (HONNETH, 2011, p. 268). Longe o suficiente, portanto, de um realismo de valores a-histórico ou de um relativismo cultural de valores.

Depois de delineado “como o conceito de reconhecimento pode servir como fundamento de uma versão forte da crítica interna reconstrutiva”, Honneth (2011, p. 272-273) chama a atenção, ainda, por fim, para o “excedente de validade” das normas de reconhecimento, não sem admitir mover-se mesmo, com essas reflexões todas, “num território extremamente especulativo”. O “excedente de validade estrutural das normas de reconhecimento” exige permanentemente, segundo o esquema honnethiano, um aperfeiçoamento de nossa conduta moral, “mesmo quando entre uma prática fática e as normas implícitas parece não existir qualquer hiato”.

Sem esse excedente semântico de validade, sem essa “permanente pressão de aprendizagem” parece difícil explicar, segundo Honneth, o progresso nas relações de reconhecimento ou a superioridade normativa daquelas normas que figuram como fio condutor de seu proceder crítico-reconstrutivo: “as normas de reconhecimento, [...] que nós deveríamos entender como modelo de reação, socializado com êxito, a propriedades de valor percebidas no mundo da vida, exigem constantemente, por si mesmas”, continua Honneth (2011, p. 273),

“uma perfeição adicional da nossa ação moral, de modo que no processo histórico está ativa uma permanente pressão de aprendizagem”.

Honneth dá algumas pistas do que foi dito até aqui em uma série de entrevistas concedidas a partir dos anos 2000. Ele aponta, nessas ocasiões, a direção que seu projeto teórico vinha assumindo (CELIKATES, 2014; MARCELO, 2013). Quando questionado, por exemplo, por Gonçalo Marcelo (2013, p. 210-211), em 2010, sobre quais mudanças faria em *Luta por reconhecimento* caso tivesse de reescrevê-la, Honneth afirma que preservaria a ideia de que as sociedades se organizam em torno de princípios de reconhecimento, mas faria duas “correções relativamente técnicas”.

A primeira delas teria que ver com um “mal-entendido antropológico”, que demandaria, sobretudo depois do debate com Fraser (FRASER; HONNETH, 2006), maior ênfase no caráter histórico das formas e dos conteúdos das esferas de reconhecimento recíproco reguladas normativamente. Assumir que poderia ter sido “muito mais claro ao dizer que as esferas de reconhecimento são historicamente desenvolvidas” não significa, contudo, abandonar de vez um ponto de partida antropológico, já que ele diz conservar, ali, como no posfácio escrito para *Luta por reconhecimento*, uma certa “intuição antropológica”, “um conceito formal constitutivo de reconhecimento”: “os seres humanos dependem de formas sociais de reconhecimento para desenvolver uma identidade e obter uma certa compreensão e uma forma suficiente de autorrelação. Eu ficaria com isso”. E conclui: “[n]ão podemos pensar nos seres humanos como não sendo dependentes de alguma forma de reconhecimento” (MARCELO, 2013, p. 210).

A segunda correção, a seu passo, teria que ver com uma omissão mais e mais evidente à medida que Honneth se aproxima do Hegel maduro e de autores como Talcott Parsons, que demandaria também desenvolvimentos teóricos adicionais e novos apuramentos conceituais, que se consolidariam mais tarde em *O direito da liberdade*. Ele se refere, aqui, à conexão interna entre reconhecimento e instituições, até então negligenciada: “[n]ão acredito que em *Luta por reconhecimento* possamos encontrar a ideia das instituições de reconhecimento”. E acrescenta, já sinalizando uma virada institucional: “[m]as acho que as formas de reconhecimento são institucionalizadas como formas de práticas sociais em uma sociedade, e desenvolvi essa ideia apenas posteriormente”.

Honneth se move, pois, nesse entretempo, como pudemos mesmo vislumbrar, de uma “concepção interacionista de reconhecimento” na direção de uma “concepção institucional” (SOUZA, 2017, p. a99), reavaliando ou mesmo abandonando elementos nucleares do livro de 1992, como “o nexos existente entre a experiência de reconhecimento e a relação consigo

próprio”, que resultava, ali, “da estrutura intersubjetiva da identidade pessoal” (HONNETH, 2003, p. 272), objeto primeiro das investidas empírico-teóricas daquele momento.

Mas é em *O direito da liberdade*, de 2011, em que Honneth revisita e reacomoda de forma sistemática algumas das premissas centrais de seu projeto de teoria crítica, agora dissociado de pressupostos antropológico-filosóficos ou psicológico-morais, como mais ou menos antecipado pelo posfácio da edição alemã de 2003 de *Luta por reconhecimento*.

Sai de cena uma articulação entre teoria da subjetividade e teoria social para dar lugar a uma outra combinação, agora entre teoria da justiça e análise social empírica. Desponta, assim, um novo conjunto de questões, dessa vez incutidas por uma teoria das instituições e sua gramática normativa (PINZANI, 2012; CAMPELLO, 2013; ZURN, 2015; SOUZA, 2017; SOBOTTKA, 2017)

O Honneth de *O direito da liberdade*, mais uma vez com Hegel, mas não com o jovem Hegel,⁴ propõe uma teoria da justiça na forma de uma análise da sociedade, em que se destacam, sobretudo, o método de reconstrução normativa e o conceito de liberdade social, que já aparecem em escritos anteriores, mas sem os mesmos contornos, sentidos, implicações ou riqueza de detalhes.

Ele retoma e desdobra naquele livro um projeto de reapropriação efetivamente produtiva da *Filosofia do direito* de Hegel, esboçado já em *Sufrimento de indeterminação*, texto de fins dos anos 1990 e início dos anos 2000, em que Honneth (2007, p. 51) credita a “atualidade” da *Filosofia hegeliana do direito*, como “projeto de teoria normativa”, às “esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva para a identidade moral de sociedades modernas”.

⁴ São pelo menos dois os esforços de Honneth em *O direito da liberdade*, o seu livro mais importante desde *Luta por reconhecimento*; o de sistematizar a sua teoria, ancorada no conceito de reconhecimento, e o de atualizar o pensamento hegeliano (PINZANI, 2012, p. 207). E se Honneth reivindica mais uma vez uma filiação à filosofia hegeliana, agora ele não o faz pelos mesmos motivos de outrora (CRISSIUMA, 2013, p. 55-57). Entre *Luta por reconhecimento*, de 1992, passando por *Sufrimento de indeterminação*, de 2001, e *O direito da liberdade*, de 2011, Honneth reavalia não só o quadro teórico de Mead, mas, também, a filosofia hegeliana. Entre o fim dos anos 1990 e o início dos anos 2000, ele abandona uma interpretação que fez de Hegel em *Luta por reconhecimento*, muito embora só se refira diretamente a essa revisão anos mais tarde. Agora, Honneth recorre a uma outra teoria do reconhecimento, não mais aquela esboçada fragmentariamente pelo jovem Hegel, mas aquela desdobrada pelo velho Hegel, em que Honneth encontra o método de “reconstrução normativa”, que passa a ocupar o cerne de seu projeto de teoria crítica: “[e]nquanto em *Luta por reconhecimento* eu ainda presumia que somente os Projetos de Sistema de Iena continham elementos coerentes de uma teoria do reconhecimento, depois de um estudo mais profundo de seus escritos mais maduros eu percebi o quão errado eu estava. Eu não acredito mais que Hegel tenha sacrificado seu intersubjetivismo inicial no curso do desenvolvimento de um conceito monológico de espírito; em vez disso, Hegel procurou, ao longo de sua vida, interpretar o espírito objetivo, i.e. a realidade social, como um conjunto de relações de reconhecimento dadas. Com base nessa reavaliação, procurei tornar a *Filosofia do direito* de Hegel frutífera para o desenvolvimento de uma teoria do reconhecimento. Expressa com muito mais força do que nestes primeiros escritos, está a noção inovadora de que a justiça social deve ser definida nos termos das exigências de reconhecimento mútuo, e que devemos tomar como ponto de partida as relações de reconhecimento historicamente desenvolvidas e já institucionalizadas” (HONNETH, 2012, p. vii-viii).

Se antes interessava-lhe a autorrelação prática do ser humano, a capacidade de o sujeito assegurar-se reflexivamente de diferentes dimensões da personalidade mediante o reconhecimento recíproco; se antes interessavam-lhe “as bases morais de uma intersubjetividade fundada no reconhecimento recíproco, ou seja, nas experiências de sujeitos humanos nos processos de formação de suas identidades” (NOBRE, 2013, p. 29), agora o interesse de Honneth se desloca para a infraestrutura normativa das instituições sociais modernas mais fundamentais ou para o “tecido institucional de nossas liberdades intersubjetivas” (HONNETH, 2007, p. 73), que emerge mesmo como o horizonte teórico de seu projeto normativo alternativo: a “capacidade do indivíduo autonomamente criar e efetivar seu projeto de vida, que em *Luta por reconhecimento* [...] ainda estava sendo analisada no nível das relações intersubjetivas diretas, agora deverá ser analisada”, escreve Sobottka (2013, p. 160), “no nível das principais instituições sociais”.

E em meio a essas revisões todas, o “amor”, como veremos na sequência, não só não passa ileso, como surge mesmo “completamente revisad[o]” (MARCELO, 2013, p. 211). É que, nas páginas de *O direito da liberdade*, o amor enfim se liberta de vez do enclausuramento privado.

Mais ainda, deslocando os campos da intimidade sexual e das famílias para o primeiro plano de uma teoria da justiça, Honneth acaba por tensionar os limites mais tradicionais da política. Se o pensamento político ocidental, mesmo depois das críticas feministas e das lutas de minorias sexuais, passa ainda ao largo das relações íntimas e familiares, sobretudo porque se assume ou postula-se, quase por toda parte, a dicotomia liberal público/privado, Honneth – não mais aquele de *Luta por reconhecimento*, mas o de *O direito da liberdade* –, move-se criticamente na direção contrária.

3 A COMPLEXIFICAÇÃO DO “AMOR” NO PENSAMENTO HONNETHIANO

Se é verdade que a teoria honnethiana do reconhecimento passa por revisões importantes desde o início dos anos 2000, como vimos nas páginas precedentes, também é verdade que chama a atenção, em especial, o novo estatuto atribuído à esfera do amor, que mais particularmente nos interessa e para onde agora dirigimos nossa atenção. Os campos das relações íntimas e familiares, antes subordinados ao privado e sujeitos a uma abordagem míope, são enfim reconhecidos, nesse meio-tempo, como domínios de conflitos (existenciais, mas também políticos) por excelência.

A artificialidade, a complexidade e muitas das particularidades e tensões próprias das relações amorosas, assim como os múltiplos fios que as conectam a uma série de outras relações sociais não passam mais incólumes ou, pelo menos, não como antes. Mais ainda, Honneth não só enxerga, agora, o “nós” das relações íntimas e familiares como domínios conflagrados por disputas políticas, como toma mesmo muitas das questões, processos ou fenômenos que lhes são próprios como questões de justiça de primeira ordem; senão vejamos.

Honneth incorpora, é verdade, já em *Luta por reconhecimento*, a esfera do amor, mas não sem naturalizar, privatizar, idealizar ou despolarizar as relações de reconhecimento que nela têm lugar, como se os parceiros amorosos ou os membros familiares não se movessem antes em um campo onde liberdade, solidariedade e injustiças de todo tipo se cruzam e se superpõem, como alertam já há algumas décadas o pensamento e a prática feministas (ROSALDO, 1980; OKIN, 2004; 2008; PATEMAN, 2013; MARQUES, 2022).

Ele distingue, no livro de 1992, dois tipos de reconhecimento, um deles, privado, interpretado como paradigmaticamente apolítico, e o outro, público, interpretado como paradigmaticamente político (CONOLLY, 2010; BURIL, 2016; SPINELLI, 2019). Para o Honneth de *Luta por reconhecimento*, pelo menos em sua formulação original, como veremos a seguir, enquanto “o amor ocorre no privado”, “a política acontece em outro lugar” ou, ainda, se “o afeto anima as relações interpessoais”, “o poder é patente em outros tipos de relações sociais” (CONNOLLY, 2010, p. 423).

Em *Luta por reconhecimento*, escapa à esfera do amor, e somente à esfera do amor, “o tipo de tensão moral” ou “as experiências morais” capazes de deflagar conflitos sociais: “uma luta só pode ser caracterizada de ‘social’”, escreve Honneth (2003, p. 256), “na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intenções individuais, chegando a um ponto em que eles podem se tornar a base de um movimento coletivo”. As relações amorosas mobilizariam, muito diferentemente, uma luta entre liberdade e dependência, uma luta que seria de outro tipo e de outra ordem, de caráter existencial, já que remeteria antes ao “equilíbrio intersubjetivo entre fusão e delimitação do ego [que só] pode ser mantido [...] pela via de uma superação das resistências recíprocas” (HONNETH, 2003, p. 256).

Em outras palavras, “[n]a dialética ligação/separação, amparada pela simbiose absoluta seguida de dependência relativa, o desligamento abona a autoconfiança”, já que, “mesmo distante do seu objeto de afeto, o indivíduo se sente seguro e amparado”, se pode contar com a afetividade e os cuidados *maternos* (SPINELLI, 2019, p. 430). Os objetivos e desejos típicos dessas relações, segundo esse esquema, não poderiam ser generalizados, não transcenderiam os imediatamente concernidos e seriam despojados de qualquer interesse

público-político. Ele *separa e opõe*, assim, em poucas palavras, o reconhecimento próprio da esfera pública ao reconhecimento típico da esfera doméstica; o primeiro deles, Honneth vê como propriamente político, e o segundo, como apolítico.

São quatro os argumentos, segundo Julie Connolly (2010, p. 420), que justificariam porque Honneth, em *Luta por reconhecimento*, furta-se à análise das implicações políticas da família e do reconhecimento baseado no amor, a despeito de sua centralidade para a análise da subjetividade. Primeiro: “para se qualificar para a análise política, as relações sociais e os princípios normativos particulares a qualquer domínio social devem poder ser generalizados”; “devem ser sociais”. Segundo: as relações familiares e o princípio normativo que as dirigiriam não poderiam ser generalizados. Terceiro: os conflitos típicos das relações amorosas seriam antes de caráter existencial, próprios do “duplo processo de uma liberação e ligação emotiva simultâneas” (HONNETH, 2003, p. 178) ou de “uma simbiose interrompida por um processo de individuação mútua” (SOUZA, 2011, p. 132). E quarto: esses conflitos não despertariam ou desencadeariam agitação social.

Muitos conflitos interpessoais, é verdade, não despertam mesmo o interesse de movimentos sociais e não se prestam à análise política. Mas também é verdade que não faltam exemplos de conflitos interpessoais que se provam, sim, “pertinentes a princípios normativos mais amplos ou a conflitos sociais. Mesmo os debates entre pessoas que ocorrem no domínio privado podem ser mobilizados para fins políticos”. A reivindicação feminista de que “o pessoal é político”, a propósito, é particularmente ilustrativa disso: “[d]esde a popularização da máxima “o pessoal é político”, as feministas investiram considerável energia intelectual examinando”, escreve Connolly (2010, p. 420), “como a distinção entre essas categorias, público e privado, e uma série de oposições binárias correlatas, funcionam na e pela filosofia ocidental para amplamente exaltar, explicar e justificar a reclusão das mulheres na esfera doméstica”.

Essas investigações têm revelado, em síntese, que “aquilo que é pensado para ser apolítico é etiquetado como privado, uma manobra teórica”, fatalmente, despolitizadora (CONNOLLY, 2010, p. 418), mas também encobridora de um emaranhado de processos sócio-históricos marcados pelo gênero (ROSALDO, 1980; OKIN, 2004; 2008; PATEMAN, 2013; BIROLI, 2018). O que explica, aliás, por que pensadoras feministas como Carole Pateman (2013, p. 71) veem em artimanhas teóricas desse tipo “uma mistificação ideológica da realidade liberal-patriarcal”.

Com *Luta por reconhecimento*, não seria muito diferente, já que Honneth também se vale dessa mesma engenharia argumentativa historicamente combatida pelos feminismos: “[q]uando Honneth argumenta que o reconhecimento baseado no amor não opera com respeito

a critérios socialmente generalizados, ou não produz conflitos capazes de gerar mudança social, ele reproduz”, continua Connolly (2010, p. 420), “a divisão público-privado que é comum a grande parte do pensamento político ocidental”.

Uma abordagem míope desse tipo, apoiada, como tantas outras, na dicotomia público/doméstico – um esquema certamente mais pressuposto do que problematizado (OKIN, 2008) –, parece mesmo evocar uma manobra teórica que não só naturaliza, privatiza, idealiza ou despolitiza as relações amorosas como também suspende as interconexões entre público e doméstico, como se esferas como a das famílias, por exemplo, na sua autorreferência, “na sua construção do ‘nós’ – nisto que constitui o mundo privado –”, como advertem o ativismo e a crítica social feminista, não fosse “permanentemente influenciada pelo mundo exterior – público –, que lhe traz a inevitável dimensão do ‘outro’, com a qual tem que lidar” (SARTI, 2004, p. 19).

Como se as oportunidades e as desigualdades experimentadas pelos sujeitos em qualquer das esferas não impactassem ou mediassem a participação desses mesmos sujeitos nas demais esferas da vida social. Como se “o trabalho doméstico e o de provimento de cuidado, desempenhados [desproporcionalmente e] gratuitamente pelas mulheres” não constituíssem “os circuitos de vulnerabilidade que as mantém em desvantagem nas diferentes dimensões da vida”, ou como se tudo isso não fizesse delas personagens muito mais “vulneráveis à violência doméstica” e muito mais expostas a obstáculos de topo tipo “à participação no trabalho remunerado e na política” (BIROLI, 2018, p. 66). E esse é mesmo um aspecto fundamental para as nossas reflexões, já que as relações *maternais* dominam as páginas de *Luta por reconhecimento* dedicadas às relações amorosas.

Honneth se mostra, desse modo, como que incapaz de se ocupar do que se passa no universo doméstico em toda a sua artificialidade, historicidade e complexidade. E não poderia ser diferente, já que ele subordina a intimidade e as famílias ao privado, como que codificando as relações primárias como experiências meramente ou naturalmente privadas, cujo conteúdo não transcenderia os imediatamente implicados. Como se uma diferenciação entre dois tipos de esferas, uma sujeita e a outra alheia à crítica democrática, não fosse, ela mesma, artificial e encobridora de processos sócio-históricos marcados pelo gênero. Como se dimensões importantes da vida íntima e familiar não fossem, também elas, constitucional e democraticamente condicionadas. Como se a “alocação de responsabilidades” intrafamiliares, por exemplo, não fosse, ela mesma, “institucionalizada” ou não decorresse de “decisões políticas” (BIROLI, 2018, p. 66). Ou como se o afeto não fosse objeto de regulamentações jurídicas de todo tipo. E mais, como se a própria disposição de alguns dos aspectos doméstico-

familiares – e somente alguns deles – como questões social e politicamente relevantes não operasse correntemente em favor de “quem pode exercer poder e agredir, amparado na conjugalidade e em laços vistos como naturais e amorosos” (BIROLI, 2018, p. 113).

Se o Honneth de *Luta por reconhecimento* subtrai as relações amorosas do escrutínio público, da agenda democrática e do debate sobre justiça, ele acaba por encurtar as controvérsias políticas mais cotidianas. Como se a intimidade e a família lhes fossem estranhas, fazendo calar, fatalmente, muitos dos vínculos, conflitos e injustiças que lhes dizem respeito em primeiro lugar. Um enquadramento teórico, certamente, muito estereotipado, distorcido e redutor das relações amorosas, como se os vínculos ou laços de afeto suprimissem o antagonismo.

É precisamente contra essa perspectiva ainda muito corrente que teóricas/os feministas e, agora, também Honneth – não mais aquele de *Luta por reconhecimento*, mas o de *O direito da liberdade* –, levantam algumas de suas críticas mais desafiadoras. A reformulação dessa dimensão do reconhecimento, é verdade, já aparece em textos anteriores, como no posfácio escrito para *Luta por reconhecimento* e na interlocução com Fraser, ambos de 2003.

Ele abandona, nestes textos, a ideia de que o amor “não contém experiências morais que possam levar por si só à formação de conflitos sociais” (HONNETH, 2003, p. 256) ou a de que o amor “não admite o potencial para o desenvolvimento normativo” (HONNETH, 2006, p. 114). E passa a reconhecer, explicitamente, que “o amor possui em si mesmo um excedente de validade normativa que surge através de conflitos (interpretativos)” (HONNETH, 2006, p. 114), o que significa dizer, diferentemente do que dizia o Honneth de *Luta por reconhecimento*, que o amor mobiliza, sim, repetidamente, “lutas sobre como entender as implicações do que significa amar alguém” (MARCELO, 2013, p. 211). Em entrevista a Marcelo (2013, p. 211), Honneth, aliás, concorda com o entrevistador quando questionado se, do conjunto das esferas de reconhecimento, a “que seria mais completamente revisada seria a mais fundamental, ou seja, a esfera do amor”.

Honneth revê, assim, nos anos 2000, “sua posição sobre a a-historicidade da forma de reconhecimento” típica “da esfera do amor”. Essa forma toda própria de reconhecimento perde, enfim, nesse meio-tempo, o “caráter de constante antropológica” (DE CAUX, 2017, p. 45-46). Mas é sobretudo no livro de 2011 que os domínios da intimidade sexual e das famílias aparecem enfim despojados de um caráter estritamente privatizante. Emergem mesmo como domínios conflagrados por conflitos (existenciais, certamente, mas também políticos).

E isso explica por que Honneth só mais recentemente parece poder alcançar algumas das pedras de toque da solidariedade familiar, agora interpretada, na esteira da literatura

feminista e das lutas de minorias sexuais, como um “conjunto de direitos e deveres, arranjos e rearranjos”, sujeitos, eles mesmos, à mutabilidade histórica e ao aperfeiçoamento normativo, e que se expressam senão mediante “sentimentos e apoios diversos” (PEIXOTO, 2005, p. 225). A artificialidade, a complexidade e muitas das particularidades e tensões típicas dessas relações não passam mais anônimas ou incólumes ou, pelo menos, não como antes, atenuando, desse modo, algumas das carências que cercavam até então o projeto honnethiano.

Se é verdade que Honneth (2014a, p. 155-156) assume o “estabelecimento das sociedades modernas como um processo de diferenciação de diversas esferas de reconhecimento recíproco”, também é verdade que é só agora que ele enxerga o amor em meio a processos mais abrangentes e inacabados de diferenciação, especialização e democratização social, com amplas consequências, como não poderia mesmo ser diferente, para o seu modelo normativo alternativo.

É outro, portanto, o estatuto da intimidade e das famílias nos novos escritos de Honneth e, mais especialmente, no seu trabalho de fôlego mais recente, em que elas “ganha[m] independência na ordem de exposição e passa[m] a falar por si mesma[s]”. Honneth revisa, desse modo, muitas daquelas “representações sociais contidas no pensamento democrático”. Se o privado e o íntimo ou o doméstico e o familiar comumente aparecem como “esferas concêntricas ou coincidentes”, em *O direito da liberdade*, diferentemente, eles aparecem “como âmbitos de socialização distintos e interseccionados de modo seletivo, contingente e artificial”. São lidos, agora, politicamente, porque sujeitos, todos eles, “à autodeterminação democrática” (SILVA, 2013, p. 215). Honneth rompe, assim, “no campo categorial”, “com a sobreposição entre o privado e o íntimo” e entre o doméstico e o familiar (SILVA, 2013, p. 216).

E isso é feito na contramão de abordagens míopes de todo tipo, que, como já sugerido, ainda insistem em despolitizar as relações íntimas e familiares e suspender o que se passa na trama doméstica, como se isso não implicasse, inclusive, como chama a atenção a literatura feminista já há muito tempo, e para além de uma série de reducionismos e distorções históricas e teóricas, “tolerância à exploração e à violência” e acomodação de “exigências diferentes de respeito à integridade física e psíquica dos indivíduos, quer se considere a esfera privada, quer a pública” (BIROLI, 2018, p. 93).

Mais ainda, com a reconstrução de reivindicações normativas desenvolvidas no seio de um complexo de esferas de ação, para delas destilar critérios de justiça social, despontam, a propósito, “conceitualizações que nascem da tradição da teoria social e da sociologia e não do contexto do direito moderno” (HONNETH, 2014b, p. 96). E, assim, o direito perde, no esquema honnethiano, aquele *status* que lhe é creditado pela tradição liberal, o “de guia ou ponto focal

de teorização” (HONNETH, 2017, p. 127) ou de “eixo de qualquer concepção contemporânea de justiça social” (HONNETH, 2017, p. 131). A sua importância, aqui, é como que deflacionada (SILVA, 2019, p. 8). O programa de fundamentação de *uma teoria da justiça como análise da sociedade*, tal como esboçado em *O direito da liberdade*, inclui, mas não se detém em “figuras jurídico-mentais”, é dizer, a esfera jurídica é agora situada no interior de uma rede complexa de relações institucionalizadas de reconhecimento.

Mas que não restem dúvidas: dizer, com Honneth (2017, p. 130), que o direito deixa como que em aberto o que tem efetivamente orientado os sujeitos no seio de um emaranhado de campos sociais, incluindo domínios como o da intimidade sexual e o das famílias, não significa desprezar ou menosprezar os feitos alcançados pelo médium do direito ou o seu papel destacado enquanto motor ou alavanca de muitos dos processos transformadores de nossa época (MARQUES, 2023).

Reconhecer os limites do direito significa, nesses termos, admitir que as categorias estritamente jurídicas dizem pouco, quase nada, por exemplo, sobre o reconhecimento intersubjetivo afetivamente mediado ou sobre muitos daqueles processos transformadores na modernidade que lhes são próprios, que se revelam mesmo “abaixo do nível das disposições legais fixas” ou “bem abaixo do limiar da intervenção legal” (HONNETH, 2017, p. 130). Significa, também, “alarga[r] os campos sociais submetidos à investigação democrática”, apresentando domínios como o da intimidade sexual e o das famílias como “esfera[s] de efetivação da liberdade social, a ser[em] liberada[s] de uma submissão necessária às figuras da tutela privada” (SILVA, 2013, p. 215).

Mas retomemos o fio de nossa argumentação ali onde o havíamos deixado. Com uma reconstrução normativa da trajetória sócio-histórica de um conjunto de esferas, algumas, domésticas, outras, públicas, Honneth (2014b, p. 92) pode ainda “apresentar os princípios e as normas [em toda sua extensão] como padrões com vigência social”. Assim como também pode avaliar criticamente as transformações dessas esferas, se progressivas ou regressivas, na contramão de outros tantos modelos de teorias da justiça, que poderiam ser interpretados, em geral, como “ostensivamente antifeminista[s], ou no mínimo ceg[os] às diferenças de gênero” (MATOS, 2017, p. 146).

É ali, no livro de 2011, em que Honneth inscreve definitivamente “a dimensão particular das relações íntimas [e familiares] – habitualmente relegadas ao campo do apolítico – nos trilhos de um processo inacabado de democratização social” (SILVA, 2013, p. 203): quer vejamos a família “como unidade doméstica”, onde se asseguram “condições materiais necessárias à sobrevivência, como instituição, referência e local de segurança, como

formador[a], divulgador[a] e contestador[a] de um vasto conjunto de valores, imagens e representações, como um conjunto de laços de parentesco” ou “como um grupo de afinidade, com variados graus de convivência e proximidade” (VILHENA *et al.*, 2011, p. 1644), são muitas e muito profundas as transformações íntimas e intrafamiliares, a ponto mesmo de fazer da intimidade e das famílias esferas muito diferentes daquelas do passado.

Honneth (2014a, p. 165) resgata elementos de muitas dessas reviravoltas e as toma como “engrenagens” de “um processo de mudança muito mais amplo” e “que nesse meio-tempo emprestou ao conjunto da rede de relações institucionalizadas de reconhecimento uma nova face”. Em “importância social”, acrescenta ele, essas reviravoltas nada devem àquelas que tiveram lugar nas relações econômicas e sociais (HONNETH, 2014b, p. 176).

Reconhecer o traço distintivo e original das relações íntimas e familiares já não mais significa, no caso de Honneth, naturalizar, privatizar, despolitizar ou idealizar as relações pessoais. As relações amorosas, elas mesmas, vividas e reelaboradas cotidianamente pelos próprios sujeitos, aparecem, antes, em *O direito da liberdade*, como campo historicamente situado e suficientemente complexo de experiências e percepções singulares, marcado tanto por uma normatividade toda própria como por uma tendência de democratização interna, ainda que sujeito a uma infinidade de entraves, ameaças ou retrocessos.

Mais ainda, domínios da vida social como o da intimidade sexual e o das famílias já não aparecem como se imunes fossem a influências de todo tipo das esferas sociais vizinhas. Honneth (2014a; 2014b; 2015; 2017) agora volta sua atenção para esferas como a das famílias, “a mais naturalizada de todas as esferas sociais”, e captura com mais acuidade, como o faz a própria literatura feminista, *alguns* de seus “abalos internos” inéditos e *algumas* daquelas “interferências externas” que a afetaram profundamente (SARTI, 2018, p. 35), deixando entrever uma cadeia de implicações recíprocas entre a esfera doméstica e as esferas não-domésticas.

É ali, no livro de 2011, em que Honneth reconhece, por exemplo, a importância da família para a estabilidade mesma de comunidades democráticas. Uma posição desse tipo tem, fatalmente, implicações teórico-metodológicas, mas também políticas e elas se deixam observar na arquitetura de seu modelo alternativo de justiça. Ele atribui à teoria da justiça, na contracorrente do pensamento hegemônico, a tarefa de refletir mais sistematicamente sobre as condições materiais sob as quais a família pode se desenvolver adequadamente, a ponto de mobilizar comportamentos que possam ser interpretados como “um protótipo das virtudes democráticas” (HONNETH, 2014b, p. 232).

As relações íntimas e familiares são, assim, como que deslocadas para o primeiro plano, pelo menos no quadro de *uma teoria da justiça como análise da sociedade*, destoando especialmente do campo das teorias liberais da justiça, onde prevalece quase que o silêncio sobre as relações pessoais, como se elas fossem mero apêndice do debate público político ou como se a inclusão das relações interpessoais de afeto no terreno próprio das reflexões democráticas significasse um “exagero” ou mesmo um “desrespeito de suas fronteiras disciplinares, sobretudo por colocar a questão democrática para além de seus limites mais tradicionais”, vale dizer, os da “privacidade, da gramática jurídica e da autoridade estatal” (SILVA, 2013, p. 228).

Uma abordagem desse tipo presta enfim “atenção à política do que” ainda é visto “como paradigmaticamente não-político” (OKIN, 2008, p. 313), como sugerem já há muito tempo o pensamento e a prática feministas. A noção mesma de justiça estende-se, desse modo, em *O direito da liberdade*, ao cotidiano, doméstico e extradoméstico, e expõe *algumas* de suas coimplicações mais fundamentais.

Um projeto normativo alternativo desse tipo concorre, certamente, para a desnaturalização mesma dos campos da intimidade e das famílias e para o reconhecimento da dimensão público-política de práticas domésticas as mais diversas, como as de cuidado. Elas aparecem agora no centro do debate sobre justiça.

Os ideais maternais mais tradicionais são extraordinariamente ilustrativos dos deslocamentos de que ora falamos: se em *Luta por reconhecimento* o “vínculo entre o bebê e a cuidadora é paradigmático para a categoria do reconhecimento baseado no amor” (CONNOLLY, 2010, p. 422); se, ali, a relação amorosa é “preponderantemente pensada a partir de um modelo de reconhecimento afetivo travado entre mãe e bebê – sendo aplicado de modo apenas extensivo ao relacionamento adulto” (SILVA, 2013, p. 212); se pelas lentes daquele Honneth as atitudes *maternas* de cuidado e amor aparecem senão como condição de autorrealização da criança; se, ali, “[a] questão fundamental é que a autoconfiança encontra sua formação embrionária no interior da vida familiar” e, mais particularmente, na relação mãe-bebê (SPINELLI, 2019, p. 430); se a família enquanto *locus* primordial de afeto e cuidado é observada senão a partir do papel reprodutivo feminino; se a seção dedicada às relações amorosas evoca, mais uma vez, as representações mais convencionais da feminilidade ou da maternidade, como se ali se falasse (acriticamente) de uma mulher tal como a protagonista de *A mulher desiludida*, de Simone de Beauvoir (2015), uma mulher que se dedica de tal modo à prole e ao marido que se esquece de si mesma; ou ainda, se o livro de 1992 aciona uma “perspectiva excessivamente romanesca da vida familiar” (SPINELLI, 2019, p. 432), como que

deixando inalteradas as formas estabelecidas da divisão sexual do trabalho, o Honneth de *O direito da liberdade*, muito diferentemente, historiciza, desprivatiza e complexifica as relações amorosas.

Os papéis convencionais de gênero e o protagonismo materno, mais destacadamente, saem de cena como mediadores por excelência da textura da vida doméstica; o que denota, por si só, uma análise mais abrangente e mais cuidadosa da forma mais elementar do reconhecimento, e cujos *insights* já aparecem em escritos anteriores como *Redistribuição ou reconhecimento?* e *Reificação*: os pais, heterossexuais ou homossexuais, e não apenas a mãe, encarnam a figura de referência do filho, biológico ou não.

Se o Honneth de *Luta por reconhecimento* ocupa-se da experiência do amor, mas não sem evocar referências convencionais da feminilidade ou da maternidade, e tudo isso numa chave ontológica ou antropológica, de todo modo, a-histórica, o Honneth de *O direito da liberdade*, diferentemente, vê em representações como as da “rainha do lar” (RAGO, 2014) ou do “mito do amor materno” (BADINTER, 1985) “obstáculos ideológicos” (HONNETH, 2014b), ainda que mais ou menos superados. A naturalização ou a idealização do trabalho reprodutivo feminino dá lugar, assim, à problematização mesma da divisão sexual do trabalho ou à “desmistificação da união familiar” (SPINELLI, 2019, p. 439), convergindo, neste ponto, com demandas históricas do movimento e da teoria feministas.⁵

E mesmo que Honneth (2012a; 2014b) trate disso tudo como impasses mais propriamente do passado do que do presente, o seu modelo de teoria da justiça se abre como poucos – fora dos círculos feministas – para estes mesmos impasses. Se é verdade que a centralidade da divisão sexual do trabalho, com suas implicações muito desiguais para homens e mulheres, não encontra correspondência na *teoria da justiça como análise da sociedade* (McNAY, 2015; ZURN, 2015; MARQUES, 2022), pelo menos se considerado o cenário brasileiro (ITABORAÍ, 2017; CATTONI DE OLIVEIRA; MARQUES, 2020), também é verdade que essa mesma teoria da justiça como que suscita desdobramentos outros, diagnósticos alternativos para cenários específicos.

É o próprio Honneth (2014b, p. 10) quem, aliás, reconhece em *O direito da liberdade* que “ainda há muito que fazer”, seja porque parece “necessário diferenciar todas as trajetórias

⁵ A própria trajetória intelectual de Honneth, aliás, ajuda a iluminar um quadro mais amplo, no qual a maternidade constitui antes uma “tensão que atravessa a história dos movimentos feministas, mas também a de numerosas mulheres, que se encontram diante de contradições frequentemente insuperáveis”. Ajuda mesmo a esclarecer por que “[a] maternidade constitui, ao mesmo tempo, uma especificidade valorizada – o poder de dar a vida –, uma função social em nome da qual reivindicar direitos políticos ou sociais, e uma das fontes da opressão” (COLLIN; LABORIE, 2009, p. 133).

evolutivas [...] de acordo com os caminhos adotados por cada nação”, seja porque o diagnóstico do presente também demanda “aprofundamento”.

Questões correntemente suspensas pelo pensamento político ocidental, como “o lugar [...] do gênero na organização da vida social humana, a associação das mulheres com a reprodução e cuidado das crianças, ou a relevância do papel reprodutivo das mulheres para a construção do status público feminino” (ROSALDO, 1980, p. 393), emergem, de todo modo, em *O direito da liberdade*. Elas aparecem, ali, como mediadoras da trajetória sócio-histórica de esferas como a das famílias, o que faz delas questões de justiça de primeira ordem, ainda que apareçam, muitas vezes, e mais uma vez, como dilemas históricos mais ou menos superados.

Recusando-se a suspender ou a se antecipar à realidade íntima e familiar, Honneth acaba por ser aproximar de muitas das experiências cotidianas de homens, mulheres e crianças concretas, dentro e fora de casa. Mas este mesmo Honneth, agora acrescentamos, também se distancia de muitas outras experiências domésticas e extra-domésticas de homens, mulheres e crianças, à medida que negligencia o impacto muito diferenciado da divisão do trabalho entre os sexos nas suas formas mais correntes, pelo menos se considerado o contexto brasileiro.

Encontramos no livro de 2011, de todo modo, recursos ou ferramentas teórico-metodológicas muito particulares e também muito afiadas, que podem ser sempre de novo mobilizadas para se observar mais de perto não só as reviravoltas democráticas em esferas como a da intimidade ou a das famílias, ou os potenciais emancipatórios sempre ali já inscritos – muitas vezes subestimados ou solenemente ignorados – ou os seus “desenvolvimentos contemporâneos à luz das possibilidades futuras” (HONNETH, 2006, p. 143), mas, também, as “[r]elações de poder, [a] hierarquia, [a] divisão do trabalho, [a] dependência econômica e [a] restrição de escolhas” (SPINELLI, 2019, p. 439) que ainda tanto moldam (não só) a vida íntima e familiar.

Rejeitando explicitamente a categorização muito corrente da “vida doméstica [...] como natural e pré-política, posicionada aquém dos requisitos de justiça” e dos “critérios democráticos para avaliar as relações” que nela têm lugar (BIROLI, 2018, p. 56), Honneth se junta às/aos teóricas/os feministas na crítica à dicotomia liberal público/doméstico. E essa crítica aparece mesmo no centro das preocupações mais fundamentais de *O direito da liberdade*.

Se o liberalismo político, “cujos princípios ainda hoje balizam a autocompreensão normativa de nossas sociedades”, e, quase que por toda parte, “deixou sempre à margem toda a esfera familiar e de criação dos filhos”, “se a considerou como historicamente dada”, “se não refletiu mais profundamente sobre as condições a partir das quais ela poderia contribuir para a

reprodução político-moral das sociedades”, Honneth (2014b, p. 229-230), diferentemente, coloca em cena, por exemplo, assim como também o fazem teóricas feministas, a “constituição interna das famílias”, as “condições de socialização sob as quais as crianças deveriam se converter em futuros cidadãos”, o “valor democrático que tem uma criação plena de atenção e amor” e o “significado político-moral da esfera familiar” (HONNETH, 2014b, p. 229-230).

Em um modelo normativo alternativo como o de Honneth, que procura fazer do conjunto das instituições modernas garantes de liberdade o seu ponto de ancoragem, desmancha-se a olhos vistos, por exemplo, a ideia liberal de que “a esfera familiar deve ser considerada como uma magnitude simplesmente dada na estrutura de sociedades modernas”.

Se as reflexões sobre política, democracia e justiça correntemente suspendem a arena doméstica e as suas controvérsias normativas típicas, se pouco se explora o vínculo interno entre comunidades democráticas e “famílias intactas, confiáveis e igualitárias” (HONNETH, 2014b, p. 229), se as relações íntimas e familiares são corriqueira e inadequadamente interpretadas como uma questão menor, destituída de qualquer protagonismo, quando não relegadas à irrelevância, se “um olhar direto sobre [...] [a domesticidade e a intimidade continua sendo] visto não apenas como algo desinteressante do ponto de vista dos valores democráticos, mas como sua violação em potencial” (SILVA, 2013, p. 201) ou, ainda, se a família aparece aqui e ali como uma espécie de “último bastião do pensamento essencialista” (FONSECA, 2004, p. 29), Honneth, em *O direito da liberdade*, esquivando-se de um esquema desse tipo, alarga e complexifica o pensamento democrático. Incorporando e desdobrando “as possibilidades radicalizadoras da transformação da intimidade [e das famílias]” (GIDDENS, 1993, p. 11), Honneth contribui para a revisão das condições convencionais da liberdade.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Honneth transita, entre *Luta por reconhecimento*, de 1992, e *O direito da liberdade*, de 2011, de uma “concepção interacionista de reconhecimento” na direção de uma “concepção institucional” (SOUZA, 2017, p. a99). Deixando para trás pressupostos antropológico-filosóficos ou psicológico-morais, como mais ou menos antecipado pelo posfácio da edição alemã de 2003 de *Luta por reconhecimento*, a ideia, agora, seguindo o modelo da *Filosofia do direito* hegeliana, é explorar os princípios da justiça social diretamente na forma de uma análise da sociedade (HONNETH, 2014b, p. 9).

E em meio a essa “guinada teórico-social” (CELIKATES, 2014, p. 574), chama a atenção, em especial, como procuramos mostrar, a releitura honnethiana do amor, que vai alçar

mais recentemente os campos da intimidade e das famílias a um novo patamar. Se o Honneth de *Luta por reconhecimento* mobiliza um tipo de abordagem idealizante ou romanesca do amor, que o relega ao campo do apolítico e o subtrai do escrutínio democrático e dos processos sociais e históricos mais amplos, o Honneth de *O direito da liberdade* move-se noutra direção.

Em seu trabalho mais importante desde *Luta por reconhecimento*, as relações pessoais, enfim, se libertam de vez do enclausuramento privado, reivindicam expressão pública, demandam o reconhecimento público de suas especificidades, reclamam o seu lugar no espaço público e reafirmam o seu caráter político-moral (SILVA, 2013; SPINELLI, 2019; MARQUES, 2022; 2023).

Mas Honneth não só incorpora a intimidade sexual e as famílias ao debate sobre justiça como também vai um pouco mais longe. Ele as observa de um ângulo todo próprio, o da gramática do reconhecimento, e leva adiante a possibilidade de uma crítica interna a esses campos normativos, ajudando a preencher ou contornar algumas das lacunas mais persistentes do pensamento político. Uma abordagem, certamente, muito refinada, e cujo aparato teórico-metodológico pode ser sempre de novo retomado para se examinar mais de perto o “nós” das relações pessoais, sobretudo se em cena diferentes cenários nacionais.

Com um projeto normativo alternativo desse tipo, Honneth tanto se filia a perspectivas que desmistificam, desidealizam ou desnaturalizam noções convencionais de intimidade e família, como desafia mesmo os/as teóricos/as do campo das teorias da justiça a rever paradigmas, a se valer de novas categorias de análise, a recorrer a elementos e materiais empíricos ainda pouco ortodoxos. Na medida em que situa a intimidade e as famílias entre as principais esferas constitutivas de sociedades modernas, por onde fluem e se distribuem oportunidades – específicas, inéditas, mas também muito desiguais – de exercício da liberdade, Honneth ajuda a iluminar uma grande área de sombra no campo das teorias da justiça.

E se assim o é, ele caminha senão na contramão da “maioria dos teóricos políticos contemporâneos que escrevem sobre justiça” (OKIN, 2004, p. 186), que ainda insistem em relegar ao anonimato o espaço doméstico e todos aqueles aspectos, fenômenos ou processos que lhes dizem respeito em primeiro lugar, mesmo num cenário onde cresce a tematização política do universo íntimo-familiar.

Como se fossem marginais, secundárias ou mesmo irrelevantes para o debate sobre democracia e justiça perguntas como “quem produz? Quem cuida? Como se define a partilha do tempo e da energia entre trabalho remunerado e não remunerado?” (BIROLI, 2018, p. 49). Como se as respostas a essas mesmas perguntas não ajudassem a desnudar muitas das “hierarquias que organizam as relações dentro e fora” de casa (BIROLI, 2018, p. 49) e fazem

de minorias raciais, sexuais e de gênero seus alvos preferenciais (SILVA, 2013; McNAY, 2015; MARQUES, 2023).

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado: o mito do amor materno**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BEAUVOIR, Simone de. **A mulher desiludida**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

BIROLI, Flávia. **Gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil**. São Paulo: Boitempo, 2018.

BIROLI, Flávia. **Autonomia e desigualdades de gênero: contribuições do feminismo para a crítica democrática**. Vinhedo/Niterói: Editora Horizonte/Eduff, 2013.

BIROLI, Flávia. Gênero e família em uma sociedade justa. In: MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia (Org.). **Teoria política e feminismo: abordagens brasileiras**. Vinhedo: Editora Horizonte, 2012. p. 211-242.

BRESSIANI, Nathalie. **Immanent Critique in Axel Honneth: From negative to normative reconstruction**, 2018.

BURIL, Bárbara. **Reconhecimento ideológico e intimidades políticas**. In: *Perspectiva Filosófica*, v. 43, n. 2, 2016.

CAMPELLO, Filipe. **Do Reconhecimento à liberdade social: sobre “O direito da liberdade”**, de Axel Honneth. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 23, 2013.

CATTONI DE OLIVEIRA, Marcelo Andrade; MARQUES, Stanley Souza. Contribuições para uma reconstrução crítica da gramática moderna da maternidade. **Revista Estudos Feministas**, v. 28, n. 2, p. 1-16, 2020.

CELIKATES, Robin. **Sociology of critique or critical theory?** Luc Boltanski and Axel Honneth in conversation with Robin Celikates. In: SUSEN, Simon; TURNER, Bryan S. *The Spirit of Luc Boltanski. Essays on the “Pragmatic Sociology of Critique”*. London: Anthem Press, 2014, p. 561-589.

COLLIN, Françoise; LABORIE, Françoise. Maternidade. In: HIRATA, Helena. et al. (org.) **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2009, p. 133-138.

CONNOLLY, Julie. **Love In The Private: Axel Honneth, Feminism and the Politics of Recognition**. *Contemporary political theory*, v. 9, n. 4, 2010.

CRISSIUMA, Ricardo. Trocando o jovem pelo velho: Axel Honneth leitor de Hegel. In: MELO, Rúrion (Org.). **A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 55-81.

DE CAUX, Luiz Philipe. Intersubjetividade e ontologia social nas revisões da teoria do reconhecimento de Axel Honneth. *ethic@*, v. 16, n. 1, 2017.

FONSECA, Cláudia. Aliados e rivais na família. In: FONSECA, Cláudia. **Família, Fofoca e Honra**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **¿Redistribución o Reconocimiento?** Un debate político-filosófico. Madrid: Morata, 2006.

GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade**. Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

HONNETH, Axel. **Barbarizações do conflito social**: Lutas por reconhecimento ao início do século 21. *Civitas*, v. 14, n. 1, 2014a.

HONNETH, Axel. **Beyond the law**: a response to William Scheuerman. *Constellations*, n. 1, v. 24, 2017.

HONNETH, Axel. **El derecho de la libertad**. Esbozo de uma eticidade democrática. Buenos Aires: Katz Editores, 2014b.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

HONNETH, Axel. “O fundamento do reconhecimento: uma réplica a questões críticas”. In: HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: para uma gramática moral dos conflitos sociais. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2011, p. 243-273.

HONNETH, Axel. “Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser”. In: FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **¿Redistribución o reconocimiento?** Un debate político-filosófico. Madri: Ediciones Morata e Fundación Paidéia Galiza, 2006, p. 89-148.

HONNETH, Axel. Rejoinder. **Critical Horizons**, v. 16, n. 2, 2015, pp. 204-226.

HONNETH, Axel. **Sofrimento de indeterminação**: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel. Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

HONNETH, Axel. **The I in we**: studies in the theory of recognition. Cambridge: Polity Press, 2012.

ITABORAÍ. Nathalie Reis. **Mudanças nas famílias brasileiras (1976-2012)**: uma perspectiva de classe e gênero. Rio de Janeiro: Garamond, 2017.

MARCELO, Gonçalo. Recognition and Critical Theory today: An interview with Axel Honneth. **Philosophy and Social Criticism**, v. 39, n. 2, 2013.

MARQUES, Stanley Souza. Entre famílias e direito em Axel Honneth: o caso paradigmático das famílias formadas por lésbicas, gays, bissexuais, transgêneros e transexuais. **Tempo Social, revista de Sociologia da USP**, v. 35, n. 2, p. 219-238, 2023.

MARQUES, Stanley Souza. Justiça, gênero e famílias em “O direito da liberdade”, de Axel Honneth: elementos para uma contribuição ao projeto honnethiano. **Sociologias**, v. 24, n. 61, p. 226–259, 2022.

McNAY, Lois. Social freedom and progress in the family: reflections on care, gender and inequality. **Critical Horizons**, v. 16, n. 2, 2015.

MATOS, Marlise. “Feminismo e teorias da justiça”. In: AVRITZER, Leonardo. et al. **Dimensões políticas da justiça**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. p. 141-155.

NOBRE, Marcos. Reconstrução em dois níveis. Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In: Melo, Rúrion. (Org.). **A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva, 2013. p. 11-54.

OKIN, Susan Moller. Gênero, o público e o privado. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 16, n. 2, 2008.

OKIN, Susan Moller. The Public/Private Dichotomy. In: FARRELLY, Colin (org.) **Contemporary Political Theory**. London: Sage, 2004.

PATEMAN, Carole. Críticas feministas à dicotomia público/privado. In: MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia. **Teoria política feminista: textos centrais**. Vinhedo: Editora Horizonte, 2013. p. 55-79.

PEIXOTO, Clarice Ehlers. Solidariedade familiar intergeracional. In: ARAÚJO, Clara; SCALON, Celi. **Gênero, família e trabalho no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005. p. 225-240.

PINZANI, Alessandro. O valor da liberdade na sociedade contemporânea. **Novos estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 94. 2012.

RAGO, Margareth. **Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar e a resistência anarquista**. Brasil 1890-1930. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

RAWLS, JOHN. **Uma teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROSALDO, Michelle. The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding. **Signs: Journal of Women in Culture and Society**, v. 5, n. 3, 1980.

SARTI, Cynthia A. Famílias enredadas. In: ACOSTA, Ana Rojas; VITALE, Maria Amalia Faller (Org.). **Família: redes, laços e políticas públicas**. São Paulo: Cortez/Instituto de Estudos Especiais – PUC/SP, 2018, p. 35-52.

SILVA, Felipe Gonçalves. Um ponto cego no pensamento político? Teoria crítica e a democratização da intimidade. In: MELO, Rúrion (org.) **A teoria crítica de Axel Honneth**. Reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo. Saraiva, 2013, p. 201-233.

SOBOTTKA, Emil A. A liberdade individual e suas expressões institucionais. **RBCS**, v. 27, n. 80, 2012.

SOBOTTKA, Emil A. Liberdade, reconhecimento e emancipação: raízes da teoria da justiça de Axel Honneth. **Sociologias**, Porto Alegre, n. 33, 2013.

SOUZA, Luiz Gustavo da Cunha de. Do reconhecimento recíproco à sociedade efetivamente social. **Civitas**, Porto Alegre, v. 17, n. 3, 2017.

SOUZA, Luiz Gustavo da Cunha de. **Reconhecimento como Teoria Crítica?** A formulação de Axel Honneth. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2011.

SPINELLI, Leticia Machado. Honneth: a família entre a justiça e o afeto. **Civitas**, Porto Alegre, v. 19, n. 2, 2019.

VILHENA, Junia de. et al. Que família? Provocações a partir da homoparentalidade. **Revista Mal-estar e Subjetividade**, Fortaleza, v. XI, n. 4, 2011.

WILDE, Oscar. **A importância de ser prudente e outras peças**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

ZURN, Christopher. **Axel Honneth: A Critical Theory of the Social**. Cambridge: Polity Press, 2015.

Submissão: 03/05/2023. Aprovação: 29/10/2023.