

O CONCEITO DE SOCIALISMO ENTRE HABERMAS E HONNETH: NOVOS PERCURSOS NO INTERIOR DA TEORIA CRÍTICA*

THE CONCEPT OF SOCIALISM BETWEEN HABERMAS AND HONNETH: NEW PATHS WITHIN CRITICAL THEORY

Marcio Renan Hamel**

RESUMO

A presente pesquisa apresenta uma reflexão acerca do conceito de socialismo nos projetos filosóficos de Habermas e Honneth, considerando o desenvolvimento das teses sobre o socialismo utópico durante os séculos XVI e XVII, presente nas obras de Saint-Simon, Charles Fourier e Robert Owen, bem como as produções dos trabalhos de Marx e Engels sobre o socialismo, denominado de socialismo científico, a partir do qual se apreende a concepção materialista da história e a revelação do mistério da produção capitalista por meio da mais-valia. Para dar conta desse objetivo, o texto está dividido em três seções, a partir das quais é abordado o conceito clássico de socialismo e a tese do socialismo científico de Marx e Engels, seguindo da análise da perspectiva habermasiana sobre o significado de socialismo hoje e, posteriormente da perspectiva honnethiana recente sobre a sua tentativa de atualização da ideia de socialismo. As considerações finais apontam tanto em Habermas quanto em Honneth para a possibilidade emancipatória, nos termos marxistas, porém, com necessárias reconfigurações teóricas a fim de dar conta da relação teoria e prática.

PALAVRAS-CHAVE: emancipação; Habermas; Honneth; socialismo; teoria crítica.

ABSTRACT

This research presents a reflection on the concept of socialism in the philosophical projects of Habermas and Honneth, considering the development of the theses on utopian socialism during the 16th and 17th centuries, present in the works of Saint-Simon, Charles Fourier and Robert Owen, as well as the productions of the works of Marx and Engels on socialism, called scientific socialism, from which the materialist conception of history and the revelation of the mystery of capitalist production through surplus value are understood. To achieve this objective, the text is divided into three sections, from which the classical concept of socialism and the thesis of scientific socialism of Marx and Engels are addressed, followed by the analysis of the habermasian perspective on the meaning of socialism today and, subsequently, the recent honnethian perspective on his attempt to update the idea of socialism. The final considerations point to the emancipatory possibility in both Habermas and Honneth, in Marxist terms, however, with necessary theoretical reconfigurations in order to account for the relationship between theory and practice.

KEYWORDS: emancipation; Habermas; Honneth; socialism; critical theory.

* Artigo recebido em 05/09/2024 e aprovado para publicação em 20/11/2024.

** Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais pela UFF e Mestre em Desenvolvimento pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. Professor assistente III da Universidade de Passo Fundo. e-mail: marcio@upf.br.

INTRODUÇÃO

O trabalho desenvolvido pela teoria crítica sempre esteve adjacente à leitura da filosofia de Marx e sua reconstrução, no sentido de renovar o marxismo ante a necessidade de que este possa ser aplicado às sociedades de capitalismo tardio, mas também em direção a superar os fenômenos da alienação e da desigualdade social, presentes na sociedade capitalista e diagnosticados por Marx. Com isso, o ideal emancipatório presente na filosofia de Marx ligado estritamente ao conceito de trabalho abstrato e a via da revolução como sendo o único meio pelo qual se daria novo rumo ao proletariado em relação aos meios de produção, precisou e, ainda precisa, ser repensado ante as atuais sociedades capitalistas e globais deste início do século XXI.

Nesse quadro, deve-se destacar que o ideal emancipatório continua sendo uma orientação para a teoria crítica, a qual precisou reexaminar o marxismo ocidental para poder enfrentar um aspecto sociológico hostil frente à teoria. Com o fracasso do socialismo de Estado e o aumento da implementação de novas tecnologias na categoria do trabalho, aliado ao fato da existência de novos movimentos sociais, diferenças étnicas e culturais, reclames de reconhecimento e identidades, ondas migratórias globais, tudo permeado por um capitalismo de mercado que se desloca de forma veloz e assustadora, moldando-se às diferentes e inesperadas situações sociais, em que o humano é facilmente descartado em favor do lucro da acumulação de riquezas, tornou-se obrigatório repensar a possibilidade do socialismo e da própria ideia de emancipação humana no interior da teoria crítica.

A partir daí, a presente pesquisa se propôs a analisar o conceito de socialismo contido nos projetos filosóficos de Jürgen Habermas e de Axel Honneth, considerados representantes da segunda e terceira geração da teoria crítica, respectivamente. Por um lado, Habermas apresenta uma reflexão com base na relação complementar entre política, moral e direito, em que entende que o direito tem uma função importante em relação à democracia, qual seja a de garantir os procedimentos democráticos de participação política. Em meio à defesa de uma democracia radical para sociedades de capitalismo tardio, Habermas também apresentou um texto sobre o significado de socialismo hoje, que de maneira entrecruzada, apresenta atualizações a partir do horizonte de *Facticidade e validade*, isto é, a possibilidade de se guiar pelo ideal emancipatório marxista ainda é possível, contanto que se abandonem algumas premissas anteriores idealizadas pelo próprio Marx.

De outro lado, Honneth desenvolve uma teoria cujas intenções normativas de uma teoria da justiça estão juntas à teoria da sociedade, trabalhando uma reconstrução normativa da atual eticidade pós-tradicional. Para esta investigação, julgou-se oportuno abordar dois textos recentes de Honneth para tratar o tema proposto, qual seja *O direito da liberdade e A ideia de socialismo*, sendo este, segundo o próprio autor, uma tentativa de atualização. Parece que a tese perseguida por Honneth no primeiro livro, de uma liberdade social enquanto autorrealização e autodeterminação, é revisitada no segundo texto, mais recente, como possibilidade para uma perspectiva emancipatória.

Estando demonstrados o problema e os objetivos da pesquisa que ora segue, considerado o recorte teórico já delimitado, o texto apresenta três seções: a) a primeira seção trata o conceito clássico de socialismo e seus desdobramentos; b) a segunda seção aborda a tese de Habermas acerca do significado de socialismo hoje; e c) a terceira seção estuda a proposta de Honneth sobre a sua tentativa de atualização da ideia de socialismo; seguindo, assim, as considerações finais sobre a relação entre os dois projetos filosóficos. Do ponto de vista metodológico, cabe referir que, no domínio filosófico, a metodologia não ocorre em separado da própria atividade de pensamento, motivo pelo qual a questão do método já significa uma questão do próprio pensamento. Assim, a análise adotada na presente pesquisa é hermenêutico-fenomenológica, na qual a categoria epistemológica fundamental é a compreensão, e a meta é a interpretação dos fatos, enquanto a técnica de pesquisa utilizada é a bibliográfica.

1 SOCIALISMO: DEFINIÇÕES E ESCLARECIMENTOS

O desenvolvimento das ideias socialistas pode ser encontrado nos séculos XVI e XVII, quando surgiram as primeiras teses utópicas. Em relação aos principais socialistas ditos utópicos, podem-se destacar os três pensadores de maior destaque: Saint-Simon, Charles Fourier e Robert Owen. “Eram considerados utópicos porque não propunham a libertação de uma determinada classe, no caso a classe operária, mas de toda a humanidade” (Costa, 2023, p. 12).

Conforme esclarece Costa (2023, p. 15), uma série de fenômenos ocorridos no capitalismo contribuiu para uma melhor compreensão da história, de maneira específica em relação à emergência do movimento operário. Entre esses fenômenos, pode-se citar o desenvolvimento da indústria que ampliou o número de operários, os quais ganham

experiência de organização e iniciam lutas contra a burguesia, bem como o surgimento da luta de classes que enfraquece a identidade entre capital e trabalho e progresso da sociedade por meio da iniciativa privada.

Nesse exato contexto, Marx e Engels entenderam que a ordem social vigente é fruto da evolução das forças produtivas, ante a investigação do lugar histórico do modo de produção capitalista e do desenvolvimento da humanidade. Entre suas pesquisas se encontram os segredos da exploração e da acumulação do capital, as causas do enriquecimento da burguesia, bem como da pobreza do proletariado e o inevitável desmoronamento do futuro (Costa, 2023, p. 16).

A partir das pesquisas de Marx e Engels se desenvolve o chamado socialismo científico, com duas grandes descobertas: “a concepção materialista da história e a revelação do mistério da produção capitalista por meio da mais-valia, devemos-las a Marx. Elas fizeram do socialismo uma ciência, que agora nos cabe elaborar em todos os seus detalhes e em todas as suas relações” (Engels, 2023, p. 73).

No *Manifest der Kommunistischen Partei (Manifesto do partido comunista)*, texto anterior a *O capital* (Marx, 2002), Marx e Engels (2005, p. 56) já propunham a união do proletariado. Neste texto, Marx e Engels fazem algumas críticas ao que denominaram de socialismo e comunismo utópico, nomeadamente das teses oriundas dos trabalhos de Saint-Simon, Fourier e Owen, os quais teriam ficado de fora das lutas políticas apesar de serem revolucionários, sendo que seus seguidores acabaram criando meras seitas reacionárias a partir das ideias originais e nada mais.

Nesta primeira seção, a partir de dois importantes pensadores da sociologia clássica, Émile Durkheim e Max Weber, busco apresentar o conceito de socialismo e também elencar algumas diferenças para com a teoria comunista. À vista disso, com razão, Fridman (1993, p. 20), afirma que a sociologia contemporânea, de influência marxista ou não, desenvolveu muitas pesquisas que mostram de maneira exaustiva que a tese segundo a qual a sociedade capitalista se define progressivamente em duas grandes classes fundamentais está sepultada.

A escolha dos textos de Durkheim e Weber tem o propósito de apresentar uma interpretação do socialismo, devendo-se considerar que, no caso de Durkheim, mesmo tendo se mostrado um simpatizante do socialismo, jamais esteve ao lado dos socialistas ou da revolução, enquanto Webber demonstrou um pessimismo à ideia, igualando o socialismo ao capitalismo, identificando-o como uma ditadura dos burocratas e não do proletariado.

Segundo Durkheim (1993, p. 36), em seu texto *Definição e origem do socialismo*, esse é um plano de reconstrução das sociedades atuais, um programa de uma vida coletiva que não existe ainda, ou mais, que não existe da maneira como é idealizada, mas que é proposta aos homens como digna da preferência deles. O socialismo aspira a uma completa refundição da ordem social, de maneira que “chama-se socialismo toda doutrina que reivindique a ligação de todas as funções econômicas, ou de algumas delas, que são atualmente difusas, aos centros diretores e conscientes da sociedade” (Durkheim, 1993, p. 53).

O socialismo, no entendimento de Durkheim, não se reduz a uma questão de salários ou de estômago, sendo, antes de mais nada, uma aspiração de rearranjo do corpo social que tem por efeito situar de outro modo o aparelho industrial no conjunto do organismo, tirá-lo do funcionamento automático e trazê-lo ao controle da consciência. Nesse sentido, Durkheim entende o socialismo como uma reforma moral, pois em tempos de sociedades dominadas pelo individualismo, o socialismo aparecia como solução graças à possibilidade de mudança dos valores compartilhados coletivamente pelos indivíduos.

Ademais, o socialismo se difere do comunismo com o que é muitas vezes confundido. As teorias comunistas, quase todas, têm como fundamento aquela que foi produzida pela primeira vez na história, qual seja, *A república*, de Platão. Já na modernidade, a intenção comunista foi retomada a partir de *A utopia*, de Thomas Morus, bem como de *A cidade do sol*, de Tommaso Campanella (Durkheim *apud* Fridman, 1993, p. 65).

As teorias comunistas somente aparecem na história de forma esporádica, enquanto manifestações isoladas umas das outras, na maior parte das vezes, por longos períodos temporais. Veja-se, nesse aspecto que, de Platão a Morus decorreram aproximadamente dez séculos. Posteriormente, da *Utopia* (1518) até *A cidade do sol* (1623) há mais de um século de distância, considerando, ainda, que após Campanella foi necessário esperar o século XVIII para assistir o renascimento do comunismo. Por outro lado, o socialismo se desenvolve de maneira completamente diferente, uma vez que as teorias que trazem esse nome sucedem-se de forma contínua e sem interrupção (Durkheim, 1993, p. 65-67).

Querer identificar socialismo e comunismo é identificar contrários. Para o primeiro, o órgão econômico deve quase se tornar o órgão diretor da sociedade; para o segundo, os dois órgãos não deveriam estar tão afastados um do outro. Para o comunismo, o Estado somente preencherá o seu papel quando totalmente subtraído do contato com a vida industrial; para o socialismo, esse papel é essencialmente industrial. Para aquele, a riqueza é maléfica,

precisando expulsá-la da sociedade; para este, ao contrário, ela só é temível quando não socializada (Durkheim, 1993, p. 72).

Ainda, segundo o socialismo, as funções econômicas propriamente ditas, aquelas produtoras de serviços (comércio e indústria) devem ser socialmente organizadas, enquanto o consumo permanece privado. Não há doutrina socialista que recuse ao indivíduo o direito de possuir e de empregar. Para o comunismo, contrariamente, o consumo é comum e a produção é privada (Durkheim, 1993, p. 73).

Max Weber, por sua vez, no texto intitulado “Conferência sobre o socialismo”, argumenta que todos os partidos que possuem caráter socialista são atualmente partidos democráticos. Para ele, em contraposição ao sistema de produção capitalista, o socialismo é definido como uma economia coletivista, isto é, uma economia que, em primeiro lugar, não exista o lucro, que é a condição de base em que os empresários privados regulam a produção sob seu próprio risco e benefício. Nessa economia coletivista, a direção seria de funcionários de uma união popular que assumiria sua gestão (Weber, 1993, p. 104).

Segundo aponta Weber (1993, p. 107), o documento fundamental desse socialismo é o *Manifesto do partido comunista* de Marx e Engels, publicado no ano de 1848. Para Weber, trata-se de um documento profético, o qual prediz o colapso do sistema de iniciativa privada ou da organização capitalista da sociedade, a qual será substituída pela ditadura do proletariado, cuja fase de transição levará à denominada “associação de indivíduos”. No entanto, o Manifesto nada diz sobre em que base deveria advir tal associação. Em todo o caso,

[...] a velha esperança apocalíptica revolucionária, que proporcionou ao *Manifesto comunista* o seu poder de encantamento, deu lugar a uma concepção evolucionista, quer dizer, a uma concepção que tem em conta a transformação gradual da velha economia – com seus empresários em concorrência massiva –, numa economia regulada por funcionários do Estado ou por cartéis com a coparticipação dos funcionários. Essa economia – não mais a dos empresários individuais que se anulam reciprocamente pela concorrência e pelas crises – aparece hoje como primeiro passo para a autêntica sociedade socialista, a sociedade livre da dominação (Weber, 1993, p. 116-117).

A crítica de Weber é interessante e conduz à reflexão acerca do socialismo, pois trabalha o conceito a partir da profecia realizada por Marx no *Manifesto do partido comunista*. Weber entendeu que o socialismo seria uma contínua busca de operação e condução da economia moderna, daí porque a crítica dele quanto à possibilidade aberta ao socialismo em relação ao controle da economia, ao que Marx, sequer, deixou indicações sobre

como funcionaria a sugerida “associação coletiva” que administraria a sociedade socialista e, tampouco, indicações sobre a própria construção do socialismo. Infelizmente, os temores de Weber foram confirmados em relação ao socialismo construído ao longo do século XX sob a marca do marxismo-leninismo, o qual não proporcionou que homens controlassem a administração e as decisões (Fridman, 1993, p.19).

2 HABERMAS E O SIGNIFICADO DE SOCIALISMO HOJE

De forma geral, a teoria crítica é marcada pela reflexão do método, fato que jamais se reduz à mera apreensão objetiva e neutra da realidade. Com isso, o significado de socialismo para a teoria crítica fica mais apreensível ao se compreender que até o início do século XX não pairava dúvida, entre marxistas de diversas vertentes, sobre a equação direta entre emancipação e socialismo. Compreendia-se, nesse sentido, que emancipada era a sociedade socialista. Mais recentemente, apenas Marcuse e Habermas tentaram redefinir de forma mais sistemática o significado do socialismo. No caso de Marcuse, tal tarefa se deu a partir do final dos anos 1960, enquanto em Habermas, após a queda do muro de Berlim (Repa, 2020, p. 96).

O tema do socialismo aparece na filosofia de Habermas em uma análise crítica dupla: por um lado, à luz de uma leitura negativa naquilo que se conheceu e se convencionou chamar de socialismo real ou utópico; enquanto que, de outro lado, tem-se uma releitura do projeto socialista frente às sociedades complexas e à necessária reconstrução do marxismo ocidental.

Em *Teoria y práxis*, Habermas (1997b) analisa a crítica marxista ao direito natural liberal e o conceito dialético de revolução burguesa. A partir da leitura dos *Manuscritos de Paris*, Habermas argumenta que Marx logrou êxito em provar que a economia política por meio do livre trânsito da propriedade privada exclui obrigatoriamente a igualdade de oportunidades do disfrute da autonomia privada dos indivíduos, de maneira que a justiça continuaria negada economicamente pelas leis formais da ordem jurídica privada burguesa, descumprindo, assim, as promessas dos direitos naturais do homem (Habermas, 1997b, p. 113).

Nesse contexto, o Estado, nos interesses dos proprietários privados, não serve ao interesse da sociedade em sua totalidade, motivo pelo qual segue sendo um instrumento de dominação. Marx concebe, desse modo, a revolução burguesa como a emancipação dos cidadãos, mas não dos homens, pois reconhecidos perante a lei como pessoas jurídicas livres e iguais, estão, ao mesmo tempo, vinculados às relações naturalmente existentes, de uma

sociedade de sonegação da liberdade mesma (Habermas, 1997b, p. 114). A consequência desse processo reside no fato de que

Marx, indo mais longe, tão efetivamente desacreditado pelo marxismo, através da crítica ideológica do estado de direito burguês, da própria ideia de legalidade e, através da dissolução sociológica da base dos direitos naturais, da intenção do direito natural como tal, que, desde então, o grampo que mantinha juntas a lei natural e a revolução foi solto (Habermas, 1997b, p. 116).

A argumentação de Habermas no sentido de que a tese de Marx sobre a relação entre infraestrutura e superestrutura não é mais suficiente para dar conta da nova fase do denominado capitalismo tardio, aparece em *Para a reconstrução do materialismo histórico* de 1976, onde os conceitos de força produtiva e relações de produção são interpretados como tipos de ação social. A tese de Habermas vai no sentido da existência de novas forças produtivas a partir de novas formas de integração social, a partir do que emerge um novo espaço de ocorrência de processos de aprendizagem, as quais se traduzem em novas formas de relações de produção. Para Habermas:

Enquanto Marx localizou os processos de aprendizagem evolucionariamente importantes, que desencadeiam as ondas epocais de desenvolvimento, na dimensão do pensamento objetivante, do saber técnico e organizatório, da ação instrumental e estratégica, em suma, das *forças produtivas*, existem, entretanto, boas razões para supor que também na dimensão do discernimento moral, do saber prático, da ação comunicativa e da regulação consensual de conflitos de ação se encontram processos de aprendizagem que se manifestam em formas cada vez mais maduras de integração social, em novas *relações de produção*, tornando possível pela primeira vez, por seu turno, o emprego de novas forças produtivas (Habermas, 2016, p. 29).

A partir da inserção da racionalidade comunicativa, mediada linguisticamente enquanto condição de reorientar a força da reflexão e da emancipação contida no desenvolvimento das estruturas normativas, Habermas passa a compreender o direito como peça fundamental da dimensão prático-moral responsável pela realização da interação social. Agora, ante uma compreensão positiva do direito, ele promove uma ruptura com o pensamento clássico do marxismo, o qual enxergava os componentes jurídicos como provenientes, tão somente, da infraestrutura econômica da sociedade com vistas à preservação do domínio de classes e à própria sobrevivência do capitalismo (Bannwart Júnior; Repa, 2016, p. 20). Nesse aspecto, Habermas passa a conferir um lugar igual à moral e ao direito no âmbito da razão prática, onde ambos definem o âmbito nuclear da interação.

Em um texto publicado originariamente na década de 1980, na Alemanha, intitulado *A crise do Estado de bem-estar social e o esgotamento das energias utópicas*, Habermas (1997a) faz um exame da ascensão do neoconservadorismo, ao mesmo tempo que vê as utopias socialistas e comunistas amplamente esgotadas no plano real. Desde o final do século XVIII se forma na cultura ocidental uma nova consciência de tempo, em que a história passa a abarcar o mundo todo, gerando problemas, e nela o tempo é tido como fonte, escassa e orientada para o futuro, para a solução de problemas que o próprio passado nos deixou. No entanto, esse fato significa que a modernidade não pode mais buscar extrair seus padrões orientadores dos modelos de outras épocas. A modernidade descobre que depende exclusivamente dela própria, precisando extrair de si mesma seus elementos normativos.

A partir do século XIX, o conceito de utopia se transformou num conceito político, ao mesmo tempo que polêmico, sendo utilizado por cada um contra todos os outros. No entanto, a crítica em relação ao caráter utópico se dirige contra o pensamento abstrato do Iluminismo, bem como seus herdeiros liberais, a seguir, contra os socialistas e comunistas, mas também contra os ultraconservadores. No entanto, *A utopia*, de Thomas Morus, *A cidade do sol*, de Tommaso Campanella e a *Nova Atlântida*, de Francis Bacon caracterizam-se como utopias típicas nascidas no Renascimento, podem ser qualificadas como romances políticos, uma vez que seus autores jamais duvidaram do caráter ficcional das narrativas (Habermas, 1997b, p. 114-115).

Habermas entende que tão logo utopia e história passam a se relacionar de maneira diferente, a figura clássica da utopia se transforma, e o romance político perde suas características de romance, de maneira que, agora, aqueles que são mais sensíveis às energias utópicas trabalharão com intensidade no entrelaçamento do pensamento utópico com o histórico:

Robert Owen e Saint-Simon, Fourier e Proudhon se opõem com veemência ao pensamento utópico; mesmo assim, Marx e Engels os atacarão sob o pretexto de serem “socialistas utópicos”. Entretanto, em nosso século, Ernst Bloch e Karl Mannheim empreenderam um trabalho de purificação da expressão “utopia”, a fim de reabilitá-la num meio confiável para a projeção de possibilidades de vidas alternativas, que têm que estar ancoradas no próprio processo histórico (Habermas, 1997b, p. 115).

Isso, no entanto, era assim até ontem, porquanto hoje as energias utópicas foram totalmente consumidas, desaparecendo por completo do pensamento histórico, diz Habermas (1997b, p. 115). No limiar do século XXI, desenha-se um panorama assustador o qual ameaça

interesses vitais em nível global. Enquanto as utopias clássicas delinearam as condições para uma vida digna do homem e para uma felicidade organizada do ponto de vista social, as utopias sociais dissolvidas no liame histórico, que intervêm desde o século XIX nas controvérsias políticas, despertam expectativas mais realistas, considerando-se que representam a ciência, a técnica e o planejamento como instrumentos promissores de um controle da natureza e também da sociedade.

Nesse contexto, torna-se lúcido o diagnóstico de Fraser (1995, p. 68-70), quanto às complexidades da vida política “pós-socialista” contemporânea, a qual apresenta descentramento de classe, diversos movimentos sociais mobilizados em torno de eixos entrecruzados de diferença, reivindicações de mudanças culturais se misturam com reivindicações de mudanças econômicas, tanto no interior dos movimentos sociais quanto entre eles. Nesses conflitos “pós-socialistas”, a identidade de grupo substitui o interesse de classe como principal substrato da mobilização política. A dominação cultural toma o lugar da exploração como injustiça, e o reconhecimento cultural desloca a redistribuição socioeconômica como solução para a injustiça e enquanto objetivo da luta política atual.

Habermas (1997b, p. 118) chama a atenção para o fato de que, apesar de toda a crítica ao socialismo utópico, Marx perseguiu o mesmo tipo de socialismo em uma utopia da sociedade de trabalho, na primeira parte da *Ideologia alemã*, ao afirmar que era chegado o momento em que os indivíduos precisam se apropriar da totalidade das forças produtivas existentes, a fim de chegarem a sua autoatividade. Ainda, no próprio dizer de Marx,

[...] esse desenvolvimento das forças produtivas (que já implica que a existência empírica real dos homens se desenrole no plano da história mundial e não no plano da vida local) é uma condição prática prévia absolutamente indispensável, pois, sem ele, a penúria se generalizaria, e, com a necessidade, também a luta pelo necessário recomeçaria, e recairia fatalmente na mesma imundície anterior (Marx; Engels, 2002, p. 31).

O ponto central para Habermas nessa análise reside na defesa do fato de que a utopia perdeu o seu ponto de referência com a realidade, qual seja: “a força do trabalho abstrato, configuradora de estruturas e formadora da sociedade” (Habermas, 1997b, p. 118). A partir desse quadro, no projeto do Estado Social, o núcleo utópico, que antes se constituía na libertação do trabalho heteronômico, assumiu outra forma. Isso significa dizer que as condições de vida dignas do homem, emancipadas, não devem mais surgir de uma revolução

das condições do trabalho, ou seja, da transformação do trabalho heteronômico em autoatividade.

Por um lado, prede-se a referência em uma sociedade de trabalho e se esgota a utopia de uma tal sociedade de caráter emancipatório, enquanto que, de outro lado, Habermas apontou para o crescimento do neoconservadorismo, ao que denominou na década de 1980 de nova intransparência. Naquele momento, ele apontou para o risco de a política neoconservadora se impor, em que grupos excluídos seriam mais empurrados à margem da sociedade e ficariam completamente fora do processo de produção.

Ainda dentro das questões levantadas ante essa nova intransparência e, ao mesmo tempo, crescimento do Estado Social, Habermas questionou até que ponto esse Estado consegue alcançar um equilíbrio entre o desenvolvimento e a modernização da economia de mercado. O projeto do Estado Social perde o trabalho como ponto central de referência. Nesse caso, entende que as sociedades modernas dispõem de três fontes para satisfazer suas necessidades de controle: o dinheiro, o poder e a solidariedade. Com isso,

[...] o poder integrador e social da solidariedade teria que se afirmar contra os “poderes” das outras duas fontes de controle, isto é, o dinheiro e o poder administrativo. [...] E penso que uma formação da vontade política também deveria beber da mesma fonte, uma vez que ela deve exercer, de um lado, influência na delimitação destas esferas da vida estruturadas comunicativamente e nas trocas entre elas; de outro lado, ela também deve influenciar o Estado e a economia (Habermas, 1997b, p. 130).

Habermas contrapõe a ideia de Luckács, de que ainda haveria forças capazes de oferecer resistência e inverter o processo de racionalização do capitalismo e seus efeitos negativos. De fato, Habermas não identifica essas forças com a consciência de classe do proletariado; no entanto, ele ainda acredita na possibilidade da ideia iluminista de que a razão pode continuar a ser instrumento de emancipação (Pinzani, 2009, p. 77).

O ensaio intitulado *O que significa o socialismo hoje? A revolução restauradora e a necessidade de revisão da esquerda* foi publicado originariamente no ano de 1990. Nesse ensaio, Habermas inicia argumentando que as utopias e filosofias da história acabam sempre em opressão. Atualmente, diz Habermas (1992a, p. 137), o agente da expansão, ao qual Marx atribuiu tanta ênfase, não é mais a burguesia de 1848, tampouco determinada classe social que domina no quadro nacional, mas um sistema econômico que opera em nível mundial e que não está ligado a estruturas de classes identificáveis visivelmente, de maneira que:

Portanto, é ainda possível uma emancipação no sentido marxiano, mas não por uma revolução fundada no surgimento de uma consciência de classe proletária, como Luckács ainda pensava, mas como liberação do potencial emancipatório que vem à tona em processos comunicativos que visam o entendimento (Pinzani, 2009, p. 78).

Entre as objeções apontadas por Habermas ao marxismo ocidental desde os anos 1920, sem desconsiderar toda a monstruosidade praticada ao longo do século XX, está o fato de que a análise realizada em modelos socialistas sempre se limitou a fenômenos dentro de uma sociedade baseada no trabalho. Além disso, a teoria se tornou cega para o sentido sistêmico próprio da economia de mercado diferenciada, cujas funções de controle não podem ser substituídas por nenhum planejamento administrativo, sem que, com isso, coloque em perigo o nível de diferenciação alcançado pelas sociedades modernas. Em outro ponto, a análise ficou presa de uma compreensão concretista dos conflitos e dos atores sociais, à medida que ela passou a contar com classes sociais, que passaram a ser portadores de processos de produção e de reprodução dessa mesma sociedade. Ora, em sociedades complexas, não é possível tal abordagem, sendo que nelas não existem nexos lineares entre estruturas de superfícies sociais, subculturais e regionais, por um lado, e estruturas de profundidade abstratas de uma econômica diferenciada sistematicamente, de outro (Habermas, 1992a, p. 24).

Note-se, ainda, a objeção feita quanto ao fato de Marx ter tido uma compreensão limitada e funcionalista do Estado de direito democrático, o que o levou rapidamente a descartá-lo como “democracia vulgar”. Habermas alude que a partir de *A crítica do programa de Gotha*, pode-se inferir que Marx entende a sociedade comunista como única realização possível da democracia, repetindo novamente que afirmara na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, que a liberdade consiste em “transformar o Estado”, tido como um órgão superior à sociedade, num órgão inferior a ela (Habermas, 1992a, p. 24).

À vista disso, Habermas (1992a, p. 26) argumenta que a partir de tais erros podem-se entender melhor as razões pelas quais o marxismo assumiu a figura stalinista, transformando-se na ideologia legitimadora de uma práxis desumana. No entanto, por certo, não se pode justificar, à luz da teoria marxiana, o passo teórico do marxismo soviético dado por Lênin, que o introduziu na prática, sendo que as fraquezas elencadas servem para refletir o mau uso e também para o falseamento da intenção original.

Por tudo isso, o socialismo não constitui mais um alvo a ser atingido, podendo-se ainda afirmar que ele jamais constituiu um fim realista. No quadro de uma sociedade política integrada num espaço de maior amplitude, de forma especial no horizonte de uma

comunicação mundial, a convivência solidária só é possível numa perspectiva compartilhada intersubjetivamente, onde todos têm de estar em condições de esperar do procedimento de uma formação democrática e inclusiva da opinião e da vontade que esses processos de comunicação pública carreguem a suposição de racionalidade e eficácia (Habermas, 1992a, p. 31-32).

Na crítica habermasiana (1992a), o próprio Estado social se tornou reflexivo, uma vez que os efeitos da sua burocratização e juridificação fizeram com que os meios neutros do poder administrativo, dos quais a sociedade civil se serviu para influir sobre sua própria regulação, perderam a inocência, sendo que, agora, o próprio poder intervencionista precisa ser “domesticado socialmente”. As sociedades modernas buscam satisfazer suas necessidades de controle a partir do dinheiro, do poder e da solidariedade. Nesse sentido, necessita-se uma reformulação a partir de uma nova divisão de poderes, em que o poder social e o poder integrador da solidariedade precisam ter condições de se afirmar, por meio de uma esfera pública democrática aberta, de maneira que:

Esta expectativa é socialista se manifestando nas estruturas pretensivas de reconhecimento mútuo, que conhecemos a partir das condições de vida concreta, transmitindo às relações sociais mediadas administrativa e juridicamente, por meio de pressupostos comunicativos de processos democráticos de formação da vontade (Habermas, 1992a, p. 39).

No fechamento desse texto em que Habermas busca colocar o que se pode entender por socialismo hoje, ante todas as críticas e objeções feitas, ele entende que os desafios do século XXI exigirão respostas das sociedades ocidentais, as quais não poderão ser encontradas e implementadas sem a existência de uma formação democrático-radical da opinião e da vontade, sendo que é neste espaço que a esquerda socialista encontrará o seu lugar e o seu papel político, podendo ser o fermento para comunicações políticas capazes de impedir que a moldura institucional do Estado democrático de direito seque (Habermas, 1992a, p. 43).

Há de se considerar que o texto referido até o momento é anterior a *Facticidade e validade*, o qual foi publicado originariamente no ano de 1992. Neste livro, logo no prefácio, Habermas (1992b, p. 12) reforça a advertência já feita a Marx em *Teoria e praxis* de que com a crítica ao Estado burguês, Marx desacreditou totalmente da ideia de juridicidade e da intenção do direito natural enquanto tal, dissolvendo sociologicamente a base dos direitos naturais, em que o liame entre revolução e direito natural se desfez. Ademais, com

[...] o colapso do socialismo de Estado e o final da “guerra civil mundial” colocaram em evidência a falha teórica do partido fracassado: descobriu-se que ele confundira o projeto socialista com o esboço – e exposição forçada – de uma forma de vida concreta. Todavia, se entendermos “socialismo” como sumário das condições necessárias para formas de vida emancipadas, sobre as quais os próprios participantes precisam se entender primeiramente, reconhece-se que a auto-organização democrática de uma comunidade de direito forma o cerne normativo também desse projeto (Habermas, 1992b, p. 12).

O programa filosófico de Habermas a partir de *Facticidade e validade* apresenta uma mudança de rumo em relação a sua grande obra do início dos anos 1980, qual seja, *A teoria da ação comunicativa*, pois agora se abandona a tese central da ética do discurso presente em *Consciência moral e agir comunicativo*, publicado originariamente em 1983, passando para uma teoria do discurso, em que há uma redefinição do princípio do discurso, frente ao panorama das exigências de fundamentação de normas. A partir de *Facticidade e validade*, então, o princípio do discurso passa a ocupar um lugar neutro em relação à moral e ao direito, ressaltando o elemento normativo da imparcialidade dos juízos práticos de forma geral.

Com isso, o projeto presente em *Facticidade e validade* reside em vislumbrar que sujeitos jurídicos privados não podem chegar ao gozo das mesmas liberdades subjetivas, ao passo que se eles mesmos, no exercício comum de sua autonomia política, não tiverem clareza sobre os interesses e padrões justificados e não chegarem a um consenso sobre aspectos relevantes, ante os quais o que é igual deve ser tratado como igual e o que é diferente deve ser tratado como diferente. Soma-se a isso, a aposta de Habermas no sistema jurídico positivo, pois o direito passa a assumir a função da integração social entre sistema e mundo da vida, que se dá por meio do entendimento, traduzindo-se em uma função mediadora na sociedade.

Por um lado, Habermas mantém acesa a pretensão emancipatória presente na primeira geração da teoria crítica, de forma especial na filosofia de Adorno, Horkheimer e Marcuse, em outro lado, porém, resta saber se há um projeto socialista no programa filosófico de Habermas, o qual compreende o direito do Estado, tão criticado por Marx, como protagonista, ao lado de uma democracia radical capaz de promover uma cidadania deliberativa. Nesse quadro, conforme interpretação de Dutra (2005, p. 237),

[...] na verdade, Habermas quer estatuir os fundamentos normativos para o projeto socialista. Se compreendermos o socialismo como o estabelecimento de condições necessárias de vida emancipadas, então, tais condições são traduzidas pela auto-organização democrática de uma comunidade jurídica. Ou seja, a democracia passa a ser o núcleo normativo desse projeto, na medida em que estatui as condições para que uma dada sociedade possa estabelecer o seu próprio projeto concreto de uma forma de vida emancipada.

No entanto, o próprio Habermas, em texto publicado no ano de 2005, *Entre naturalismo e religião*, diz defender um liberalismo político na forma de um republicanismo kantiano, o qual se autointerpreta como uma justificação pós-metafísica e não religiosa dos fundamentos normativos do Estado de direito democrático. Em que pese se tratar de um texto que discute o pluralismo religioso, o Estado secular e a solidariedade de cidadãos do Estado, Habermas volta a reforçar o programa já apresentado em *Facticidade e validade*, da necessidade de legitimidade democrática do direito, da institucionalização jurídica de procedimentos de criação democrática do direito, da garantia dos direitos fundamentais, no que os legisladores devem assumir seus direitos de comunicação e de participação de modo ativo, orientados ao bem comum.

3 HONNETH E A TENTATIVA DE ATUALIZAÇÃO DO SOCIALISMO

Enquanto representante da terceira geração da teoria crítica, Axel Honneth, após a publicação do polêmico *O direito da liberdade*, frente a muitas críticas em relação ao conteúdo desta obra a qual pretende ser e apresentar uma teoria da justiça, agora traz a público o texto intitulado *A ideia de socialismo*, o qual é oferecido a partir de uma “tentativa” de atualização. *A ideia de socialismo* apresenta quatro capítulos, sendo que os capítulos primeiro e segundo se propõem a fazer uma reconstrução crítica acerca do termo *socialismo*, bem como passando por alguns teóricos dessa linha, como Durkheim, Saint-Simon, Proudhon e Marx, ficando para os capítulos terceiro e quarto o direcionamento para uma ideia de renovação.

Conforme observa Melo (2011), o que distingue a teoria crítica de outras posturas teóricas é o fato do seu interesse pelas condições emancipatórias socialmente existentes. Nesse sentido, mesmo que seja possível apontar algumas críticas ao recente trabalho de Honneth, é inegável que o ideal ou interesse emancipatório que é marca indelével da teoria crítica continua presente em sua obra. Nesse aspecto, é importante notar que a orientação emancipatória presente na filosofia de Marx estava voltada ao conceito de trabalho, quando há algum tempo já se pode notar os claros limites desse contorno, sendo que o aspecto emancipatório deve, necessariamente, ser pensado a partir do trabalho enquanto categoria sociológica central de análise, bem como além dos antigos paradigmas revolucionários, fato que Habermas já havia constatado ainda na década de 1980.

Em *O direito da liberdade*, Honneth (2015) oferece uma teoria da justiça que busque superar as teorias da justiça de orientação liberal, partindo do vínculo entre teoria da justiça e

diagnóstico crítico das patologias sociais presentes na eticidade democrática, em que o conceito por ele explicitado de liberdade jurídica ou negativa não consegue apontar soluções para orientações normativas que sejam eticamente justificáveis e, ao mesmo tempo, compatíveis com o pluralismo de valores e formas de vida.

Após verificar as três formas ou conceitos de liberdade explicitados por Honneth, pode-se apontar para o fato de que a justiça aparece em *O direito da liberdade* como uma ideia de justiça relacional, de maneira que ela apenas poderá ser aferida nas relações entre os indivíduos, em complementação à liberdade social, perfazendo, nesse sentido, “uma teoria da justiça orientada para a proteção dos contextos de reconhecimento recíproco ameaçados, assegurando assim a realização da liberdade em toda sua extensão” (Melo; Werle, 2013, p. 320). Em *O direito da liberdade* há uma teoria da justiça ancorada em uma teoria crítica da sociedade, que tem enquanto tema ou conceito principal a liberdade, pensada como ideia de liberdade social. Honneth somente entende a possibilidade de realização da liberdade referente à liberdade moral e jurídica, nos padrões de um indivíduo não isolado, mas no sentido da liberdade social expressa de forma plural e ampliada de “nós”.

Em sua obra recente, *A ideia de socialismo*, logo no primeiro capítulo, Honneth entende que as exigências normativas da Modernidade somente poderão se concretizar sem contradições, no momento em que for possível colocar a liberdade individual no centro da força econômica da nova sociedade, mas não como uma forma de prosseguir os interesses privados, mas sim, enquanto contemplação recíproca solidária. Nesse sentido, “o socialismo representa, portanto, desde o início, um movimento imanente à ordem social moderna, capitalista” (Honneth, 2020, p. 28). Na avaliação de Honneth, serão os escritos do jovem Marx aqueles capazes de demonstrar o caráter individualista do conceito de liberdade utilizado pela economia política e aplicado ao mercado capitalista, conceito este que será incompatível com as exigências de uma verdadeira comunidade de todos os membros da sociedade, garantindo-se a liberdade social.

Ainda no primeiro capítulo da obra, Honneth (2020, p. 23) faz uma longa referência a Durkheim, a quem entende ser uma espécie de denominador comum para a reação normativa constitutiva da resposta à reação da situação social por parte das teorias da primeira fase do socialismo, pois:

De acordo com a proposta do sociólogo francês, ao tentar definir o conteúdo do conceito nas suas famosas palestras sobre o “socialismo”, as diversas doutrinas socialistas coincidiram na intenção de voltar a submeter ao poder de decisão da

sociedade (representado pelo Estado) as funções econômicas que haviam escapado ao controle social. Apesar das grandes diferenças existentes entre as numerosas subcorrentes do socialismo em aspectos específicos, Durkheim estava convencido de que todas elas partilham fundamentalmente a ideia de que a miséria das massas trabalhadoras só pode ser eliminada através de uma reorganização da esfera econômica que passe por uma articulação entre as atividades exercidas na mesma e a formação da vontade a nível social.

Na análise honnethiana, é necessário, então, um modelo de sociedade solidária que consiga satisfazer a pretensão de conciliar de outra forma a liberdade individual e a solidariedade. À vista disso, Honneth (2020, p. 37) concorda com a reflexão de Habermas quanto à perda da centralidade do trabalho, uma vez que entende ser preciso deixar de lado o fato de que os primeiros representantes do socialismo procuraram fixar o seu princípio de liberdade social exclusivamente na esfera do trabalho na sociedade. Nesse sentido, ele apresenta três premissas, a partir das quais considera ser o fracasso do socialismo histórico, referindo-se, em grande parte, ao marxismo ocidental, o qual já mostrava de forma explícita nos anos vinte do século XX os defeitos congênitos do projeto socialista.

A primeira premissa apresentada reside na explicação da esfera econômica como lugar central da luta pela liberdade. O mercado capitalista se tornou o verdadeiro lugar das liberdades individuais e, em relação a isso, os socialistas clássicos entenderam os direitos civis e políticos apenas como instrumentos da liberdade individual. Nesse ponto, Honneth cita Marx em *A questão judaica*, quando afirma que “os direitos liberais à liberdade, aos quais ele próprio se refere como meio para *proclamar... que todo o membro do povo é igual parceiro na soberania popular participante*”, perderam importância na sociedade socialista em que o indivíduo será dotado de autodeterminação (Honneth, 2020, p. 55).

Em contraponto, Honneth (2020, p. 57) entende que teria sido diferente a ideia de socialismo, ao se afastar do que ele denomina de “pais fundadores”, caso ela tivesse sido desenvolvida retomando a teoria da liberdade de Hegel. Dessa forma, haveria a possibilidade de pensar os direitos liberais à liberdade não como um obstáculo, mas como um requisito necessário daquelas liberdades sociais que, de acordo com a ideia original deveriam se concretizar na esfera econômica.

A segunda premissa apontada como equívoco pelos socialistas clássicos reside em identificar o proletariado como a única categoria capaz de realizar a transformação social. Nesse ponto, Honneth cita Saint-Simon para quem o proletariado aparece enquanto uma força de oposição, bem como Marx, referindo de forma explícita os seus escritos de natureza antropológica, em que Marx assume uma abordagem imputativa, “procurando compreender o

proletariado na sua totalidade como um sujeito único que, em nome da espécie humana, exprime claramente a necessidade urgente de autorrealização no trabalho” (Honneth, 2020, p. 60).

Honneth aponta, ainda, uma terceira premissa, a do fim inevitável do capitalismo, seja pelas suas próprias contradições internas seja pelo próprio esforço revolucionário do proletariado. O problema dessa premissa, cuja constituição residia no fardo hereditário do socialismo, “não consiste no fato de ter incentivado investigações sobre as forças autodestrutivas do capitalismo, mas sim no fato de, com a sua ideia de uma evolução linear, ter tornado impossível qualquer abordagem experimental de processos e potencialidades históricos” (Honneth, 2020, p. 65).

A existência de alguns diagnósticos anteriores em relação às problemáticas do socialismo, a partir de uma perspectiva crítica, é ressaltada por Honneth. Em vista disso, a tentativa feita por Habermas “de isolar o núcleo do socialismo digno de preservação, também tem certamente de ser incluída nestes esforços de reanimação atualizada da ideia original” (Honneth, 2020, p. 76). Contrariamente ao marxismo analítico, o qual procura se livrar dos problemas referidos, apresentando o socialismo como uma teoria puramente normativa em relação às teorias da justiça liberais, Habermas

[...] insiste na ideia de que esta doutrina tem de constituir uma teoria que garanta reflexivamente as suas próprias condições de possibilidade, visando, com uma intenção prática, uma outra forma de vida. Sendo assim, no socialismo aspira-se muito mais do que a uma concepção melhor de justiça social, pretende-se muito mais do que uma justificação tão convincente quanto possível de um dever moral, porque, ao recorrer-se ao conceito de movimento orientado para o futuro, pretende-se sempre, também, ao fim e ao cabo, tornar a sociedade “social” no pleno sentido da palavra, através da libertação de forças ou potenciais já existentes na mesma (Honneth, 2020, p. 77).

Logo, Honneth também entende que, se quisermos que o socialismo tenha um futuro hoje, ele só poderá ser retomado a partir de uma perspectiva pós-marxista. Assim, torna-se necessário que os teóricos do novo socialismo ampliem sua visão além da esfera econômica, como as relações afetivas e as relações políticas, devendo também considerar a existência de outros sujeitos explorados e oprimidos que não apenas o proletariado, bem como assumir uma postura mais pragmatista ao invés de modelos de sociedades abstratos.

Após esses diagnósticos e argumentações, qual a proposta de Honneth? No terceiro capítulo de *A ideia de socialismo*, ele entende possível a realização de experimentos sociais os quais possam conduzir a soluções melhores e estáveis. O que é necessário manter neste ensaio de diversas combinações é o de permitir que, dentro da esfera econômica, o “social” seja tão

forte quanto possível, de maneira que todos os envolvidos possam satisfazer suas necessidades.

A proposta de Honneth avança na realização de uma dupla operação: a) a da necessidade de fazer uma verdadeira crítica à ideologia, a fim de libertar o conceito de mercado das teorias econômicas, as quais querem identificar economia de mercado e capitalismo, negando, assim, alternativas ao capitalismo; e b) a proposição de formas alternativas, pelo socialismo, como a economia social de mercado ou formas de economia solidária que não renunciem ao mercado (Pinzani, 2016, p. 197).

No quarto capítulo, Honneth defende a tese da democracia como forma de vida. Há uma observação nesse capítulo para o fato de que houve, pelos socialistas clássicos, uma subjugação do direito e, de maneira específica, pelos direitos liberais, que Honneth (2020, p. 113) identificou como “incapacidade profunda dos primeiros socialistas que ajuda a explicar o surgimento daquilo que se poderia designar como a sua permanente cegueira em relação ao(a) direito(s)”. Há, assim, na compreensão honnethiana, uma espantosa cegueira em relação à importância democrática dos direitos fundamentais, de maneira que a tentativa de renovar o socialismo “não pode se contentar com a perspectiva da eliminação da heteronomia e do trabalho alienado na esfera econômica”, mas, de forma contrária, a sociedade moderna não se tornará social enquanto não for possível a formação da vontade democrática. Por isto,

[...] *democracia*, entendida como uma forma de vida, como tal, significa poder fazer em cada passo central da intermediação entre o indivíduo e a sociedade a experiência de uma participação igualitária na qual a estrutura geral da participação democrática se reflete, na individuação funcional de cada esfera específica (Honneth, 2020, p. 129).

À vista disso, Honneth entende que o socialismo hoje é, sobretudo, um assunto de cidadãos políticos e não de trabalhadores assalariados, mesmo que também seja pelo interesse desses últimos que se deva continuar a lutar futuramente. O socialismo, na perspectiva honnethiana, não significa especificamente uma resposta às questões de justiça distributiva ou de um modo de produção, mas sim com uma comunidade de solidariedade enquanto condição de liberdade, qual seja, a liberdade social.

Conforme observa Repa (2020, p. 98), “socialismo designa primeiramente tal comunidade de solidariedade que garante a liberdade na medida em que elabora as relações de reconhecimento recíproco que permitem a cada um ver no outro a condição das realizações de seu próprio fim, de um modo não instrumental”. Assim, o socialismo de Honneth representa

uma forma de vida democrática que significa a realização da liberdade social em cada uma das esferas fundamentais da sociedade, como as relações de intimidade, de trabalho e de formação da vontade política.

CONCLUSÃO

A partir da presente pesquisa, pode-se apontar para alguns aspectos conclusivos, entre as perspectivas acerca do conceito de socialismo nos programas filosóficos de Habermas e Honneth, considerando-se que, desde Marx, tem-se claro os efeitos nefastos da sociedade liberal capitalista que se configurou sob a categoria do trabalho abstrato, qual seja o trabalho remunerado e regulado pelo sistema (mercado capitalista).

Sob o ângulo socialista de análise, Marx e Engels conseguem demonstrar a existência do contraditório no Estado político, uma vez que esse Estado iguala aos homens de maneira abstrata, ele acaba negando-os enquanto existência específica. O Estado político burguês anula as diferenças sociais ao declarar o direito a todos os indivíduos e se mostra incapaz de suprimir a desigualdade, ao passo que igualdade política e comunidade não se refletem no Estado político acabado. A solução pensada por Marx e Engels, já no *Manifesto do partido comunista* é a via revolucionária, culminando com a extinção do Estado e do direito em *O capital*.

A partir daí, o fato é que a emancipação pela via do trabalho abstrato e a revolução enquanto paradigma para alcançá-la e, enfim, superar o modelo produtivista, não se mostram mais caminhos viáveis, desde praticamente o último quarto do século XX. A primeira geração da teoria crítica já demonstrava desconfiança quanto ao potencial emancipatório presente na categoria do trabalho e denunciou o papel das forças produtivas como forma de razão instrumental, não se distanciando de Marx e do marxismo ocidental. Com isso, o fracasso e consequente queda do socialismo de Estado foram relevantes para reorganizar a reflexão a partir dos significados históricos, bem como os próprios limites das orientações da esquerda, mas, principalmente, a necessidade de reconstrução de um novo diagnóstico, considerando, agora, as democracias e o direito moderno.

Tanto Habermas quanto Honneth afirmaram que houve um esgotamento das energias utópicas e, por consequente, da própria sociedade de trabalho, em que emancipação não tem somente um único sentido, mas uma pluralidade de considerações sociais e políticas. Dentro desse quadro, é preciso (re)pensar os sentidos da emancipação em sociedades plurais e globalizadas, o que fazem Habermas e Honneth, sendo a reconstrução do primeiro a partir da

relação entre democracia e direito, enquanto o segundo a partir de um movimento dialético de lutas por reconhecimento; ambos o fazem dentro dos moldes de uma teoria crítica da sociedade.

No programa filosófico de Habermas, o conceito de socialismo aparece junto a uma proposta de necessidade de revisão da esquerda, sendo que, desde *Para a reconstrução do materialismo histórico*, já aparece claramente o entendimento da existência de novas forças produtivas a partir de novas formas de integração social, as quais se traduzem em novas formas de relações de produção. Frente a uma compreensão positiva do direito, Habermas promove uma ruptura com o pensamento clássico do marxismo, entendendo ainda ser possível a emancipação como pensada por Marx, porém, não mais por via da revolução, mas sim pela via da própria estrutura do Estado democrático de direito, tal qual ele aposta em uma forma de democracia radical.

O projeto apresentado em *Facticidade e validade* aponta para a necessidade de legitimidade democrática do direito, da institucionalização jurídica de procedimentos de criação democrática do direito, da garantia dos direitos fundamentais, no que os legisladores devem assumir seus direitos de comunicação e de participação de modo ativo, orientados ao bem comum. A partir desse arranjo é que Habermas pensa ser possível o ideal emancipatório e, conseqüentemente, um projeto socialista de sociedade.

Por outro lado, Honneth num primeiro momento opta por apontar o que entende serem os motivos do fracasso do socialismo de Estado, a partir das três premissas apontadas no texto, quais sejam: explicação da esfera econômica como lugar central da luta pela liberdade; identificar o proletariado como a única categoria capaz de realizar a transformação social; e, do fim inevitável do capitalismo, quer pelas suas próprias contradições internas quer pelo próprio esforço revolucionário do proletariado. Com base nessas três premissas, Honneth desenvolve uma crítica à ideologia e, ao mesmo tempo, defende a posição de que o socialismo deveria propor formas alternativas, como a economia social de mercado ou formas de economia solidária as quais não renunciem ao mercado.

Honneth ainda entende que para salvar uma ideia de socialismo é preciso uma forma de vida democrática com maior destaque ao direito, considerando ter aí potencialidades emancipatórias. A tese forte de Honneth é de uma democracia como forma de vida, isto é, de convivência social, em que todos os indivíduos contribuam cooperativamente à solução dos problemas que afetam sua comunidade, além de necessariamente terem de fazer isso mediante um espírito de solidariedade, que perpassa suas relações pessoais, econômicas e políticas.

Com isso, pode-se apontar para uma consideração conclusiva de caráter geral no sentido de que, em primeiro lugar, tanto Habermas quanto Honneth compreendem que o socialismo não tem qualquer possibilidade de ser pensado contemporaneamente nos moldes do anterior socialismo de Estado, levando-se em conta que as mudanças sociais e econômicas são muitas, causando mudanças nos sentidos da emancipação. Em segundo lugar, pode-se apontar para o fato de que Habermas ainda vê com esperança o resgate do próprio projeto iluminista e aposta nas democracias contemporâneas e no direito do Estado para que seja possível desenhar os contornos de uma autonomia pública e privada dos cidadãos. Não haverá igualdade, para Habermas, sem democracia radical. Nesse sentido, aposta num potencial socialista, ainda que implícito em seu projeto filosófico, sendo que aparece com maior ênfase em seus textos o termo “emancipação” enquanto que o termo “socialismo” fica mais indicado às análises históricas voltadas aos primeiros socialistas e ao marxismo ocidental.

Em terceiro lugar, no que diz respeito ao projeto de Honneth, aponta-se no sentido de que também se necessita de democracia como forma de vida, ou seja, não haverá sociedade solidária sem que existam compartilhamentos democráticos. Nesse sentido, *A ideia de socialismo* parece imprimir continuidade ao livro *O direito da liberdade*, principalmente no que diz respeito à tese da liberdade social, chegando a haver uma certa complementação nesse sentido. Honneth consegue realizar a crítica à ideologia, a qual ele se propõe ao início da obra sobre o socialismo, mas fica um tanto vaga a proposta acerca de o socialismo propor formas alternativas, como a economia social de mercado ou a economia solidária. Entretanto, Honneth não aborda muito tais alternativas, sendo que acaba deslocando sua argumentação para a necessidade da realização de experimentos sociais com a participação de um número cada vez maior de pessoas. Ao defender a tese da democracia como forma de vida e não mero regime político, Honneth se aproxima de Habermas, pois o lugar onde se devem discutir as possíveis alternativas ao capitalismo é a esfera pública, sendo este um tema para nova pesquisa e aprofundamento na relação entre os projetos filosóficos entre Habermas e Honneth.

REFERÊNCIAS

BANNWART JÚNIOR, C. J.; REPA, L. Apresentação à edição brasileira Reconstruindo o materialismo histórico. *In: HABERMAS, Jürgen. Para a reconstrução do materialismo histórico*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora da Unesp, 2016.

COSTA, E. A concepção científica do socialismo. *In: ENGELS, Friedrich. Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Tradução de Roberto Gold Korn. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2023.

DURKHEIM, É. Definição e origem do socialismo. *In*: FRIDMAN, Luís Carlos (org.). **Socialismo**. Tradução de Ângela Ramalho. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

DUTRA, D. J. V. **Razão e consenso em Habermas**: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia. Florianópolis: UFSC, 2005.

ENGELS, F. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. Apresentação de Edmilson Costa. Tradução de Roberto Gold Korn. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2023.

FRASER, N. From Redistribution to Recognition? Dilemmas of justice in a 'Post-Socialist' Age. **New Left Review**, London/UK, n. 212, p. 68-93, 1995.

FRIDMAN, L. C. Organização e introdução. **Socialismo**. Émile Durkheim. Max Weber. Tradução de Ângela Ramalho e Antônia Bandeira. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
HABERMAS, J. **Ensayos políticos**. Traducción de Ramon García Cotarelo. Barcelona: Ediciones Península, 1997a.

HABERMAS, J. **Faktizität und Geltung**. Beitrag zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: SuhrkampVerlag, 1992b.

HABERMAS, J. Introdução: materialismo histórico e o desenvolvimento de estruturas normativas. *In*: HABERMAS, Jürgen. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora da Unesp, 2016.

HABERMAS, J. **¿Que significa el socialismo hoy?** La revolución restauradora y la necesidad de una revisión desde la izquierda. Traducción de Hilda Sabato. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1992a.

HABERMAS, J. **Teoria y praxis**. Estudios de filosofía social. Traducción de Salvador Mas Torres y Carlos Moya Espí. Madrid: Editorial Tecnos S.A., 1997b.

HONNETH, A. **A ideia de socialismo**: tentativa de atualização. Tradução de Marian Toldy e Teresa Toldy. Lisboa: Edições 70, 2020.

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

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifest der Kommunistischen Partei**. Stuttgart: Reclam, 2005.

MARX, K. **O capital**: crítica da economia política. Livro primeiro. O processo de produção do capital. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 19. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MELO, R.; WERLE, D. Um déficit político do liberalismo hegeliano? Autonomia e reconhecimento em Honneth. *In*: MELO, Rúrion (coord.). **A teoria crítica de Axel Honneth**: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Saraiva, 2013.

PINZANI, A. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

PINZANI, A. Resenha de Die Idee von Socialismus de A. Honneth. **Ethic@**, Florianópolis, v. 15, n. 1, p. 191-200, ago. 2016.

REPA, L. S. O leve ajuste do método: reconstrução normativa e experimentação socialista na teoria crítica de Axel Honneth. **Cadernos de Filosofia Alemã**, v. 25, n. 3 (Dossiê Honneth), p. 95-112, mar./nov. 2020.

WEBER, M. Conferência sobre o socialismo. *In*: FRIDMAN, Luís Carlos (org.). **Socialismo**. Tradução de Antônia Bandeira. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.