

# Justificação, reconhecimento e justiça

Tecendo pontes entre Boltanski, Honneth e Walzer

## *Justification, recognition and justice*

*Weaving bridges between Boltanski, Honneth and Walzer*

Emil A. Sobottka\*

Giovani A. Saavedra\*\*

---

**Resumo:** Luc Boltanski, com Laurent Thévenot, propõe que a avaliação das contribuições sociais ocorre num contexto em que é necessário que cada um faça reconhecer o seu respectivo lugar nas economias de grandeza mediante justificação, onde uma diversidade de critérios valorativos será ponderada. Essa disputa em torno da justificação tem razoável proximidade com a luta pelo reconhecimento do desempenho (*Leistung*), que Axel Honneth coloca como terceira esfera em sua teoria do reconhecimento, na qual para além da igualdade da esfera do direito as diferenças se fariam justificadamente presentes. É passível de discussão como os horizontes de valores e de fins que permitem a avaliação da contribuição são partilhados: em Boltanski claramente divergentes e em Honneth aparentemente compartilhados, enquanto Michael Walzer supõe que os valores são compartilhados, mas enfatiza a necessidade de cuidadosa distinção das esferas de justiça a que em cada caso os valores são referidos. Essa distinção de esferas, aparentemente, pode permitir uma ponte com as *idades* na proposição de Boltanski e com as esferas do reconhecimento da teoria de Axel Honneth. No texto nós nos propomos a explorar possíveis semelhanças e diferenças concepcionais dessas três proposições.

**Palavras-chave:** teoria da justiça; reconhecimento; justificação; igualdade complexa; ética

**Abstract:** Together with Laurent Thévenot, Luc Boltanski proposes that the assessment of social contributions occurs in a context where it is necessary that each participant claims, through justification, for the recognition of her/his place in the economies of worth, where a variety of evaluative criteria will be considered. The conception

---

\* Doutor em Sociologia e Ciência Política pela Universidade de Münster, professor dos PPGs em Ciências Sociais e Ciências Criminais na Pucrs, em Porto Alegre, RS e pesquisador do CNPq. A pesquisa que deu origem a esse trabalho contou com apoio do CNPq e das Fundações Humboldt e Thyssen. <[sobottka@pucrs.br](mailto:sobottka@pucrs.br)>.

\*\* Doutor em Filosofia e em Direito pela Universidade de Frankfurt, professor dos PPGs em Ciências Criminais e Ciências Sociais na Pucrs, em Porto Alegre, RS. <[giovani.saavedra@pucrs.br](mailto:giovani.saavedra@pucrs.br)>.

of this dispute around the justification has a reasonable proximity to the struggle for recognition of achievement (*Leistung*), that Axel Honneth defines as the third sphere in his theory of recognition; here, beyond the equality in the sphere of law, differences would be justifiably. Part of the discussion is if or how the horizons of values and purposes which enable for the assessment of the individual contribution are shared: in Boltanski they are clearly divergent and for Honneth apparently shared, while Michael Walzer assumes that values are shared, though emphasizing the need for a careful distinction of the spheres of justice to which values are referred to in each case. This distinction of spheres, apparently, can allow a bridge to the *cities* in the proposition of Boltanski and the spheres of recognition of Axel Honneth's theory. In the text we propose to explore possible similarities and conceptual differences of these three propositions.

**Keywords:** theory of justice; recognition; justification; complex equality; ethics

## Michael Walzer: esferas da justiça e igualdade complexa

Os interlocutores imediatos de Michael Walzer, quando publicou *Esferas da justiça*, em 1983, eram John Rawls e em especial Robert Nozick. Como é sabido, Rawls constrói sua proposição de uma teoria da justiça com base num experimento mental que pretende descobrir quais seriam os princípios de justiça escolhidos. Numa hipotética situação original, impedidos por um véu de ignorância de saber quais seriam suas próprias circunstâncias numa sociedade real, aquele autor considera que pessoas razoáveis escolheriam determinados princípios capazes de servir de base para a alocação de recursos socialmente relevantes numa sociedade bem ordenada. Esses princípios distributivos orientariam a alocação de direitos e de bens fundamentais, levariam a um certo balanço entre igualdade e diferença, e seriam potencialmente aceitos por toda pessoa. Em especial o princípio que levaria em conta diferenças que comprometem o desempenho dos menos afortunados num contexto de concorrência e, por conseguinte, legitimaria políticas compensatórias, levou a teoria de Rawls a ultrapassar seu berço liberal de origem e a dar-lhe feições mais comuns na socialdemocracia.

Nozick, com seu livro *Anarquia, estado e utopia*, de 1974, se volta frontalmente contra as possibilidades do que ele denomina intervencionismo estatal abertas pelo princípio rawlsiano da diferença. Em sintonia com os autores renovadores do liberalismo, Friedrich Hayek e Milton Friedman, bem como com a teoria contratualista de John Locke, Nozick não apenas nega ao estado qualquer legitimidade de intervenção na livre concorrência entre os cidadãos, mas restringe seu papel ao de guardião da vida e da propriedade,

submetido ele próprio à concorrência com outros agentes. Seu liberalismo tem como âncoras a liberdade para a fruição da propriedade e liberdade frente ao estado. O autor reconhece injustiça apenas na apropriação ou na transmissão injusta de bens. Toda forma de tentar alocar bens que não seja por livre deliberação ou pela livre troca entre os indivíduos só seria viável ao preço do uso da força, porquanto a pretensão de estabelecer ou manter uma distribuição igualitária teria que ser obtida ou pelo impedimento da transmissão voluntária de bens ou por sucessivas expropriações para fins redistributivos.

Para contra-arrestar o argumento de Nozick de que a busca da igualdade mediante políticas públicas contém em si o germe do autoritarismo, Walzer desenvolve sua tese sobre as distintas esferas da justiça ( Krause e Malowitz, 1998, p. 62ss). Ponto de partida é uma distinção entre igualdade simples e igualdade complexa. Na primeira, todos os membros de uma sociedade disporiam sobre os mesmos bens e direitos indistintamente – um objetivo que o autor considera indefensável. Já na igualdade complexa se admite que diferenças de diversos matizes existam e subsistam, mas considera-se inadmissível que diferenças de uma esfera da vida sejam transmitidas também a outras esferas, muito especialmente quando essa expansão das diferenças tem como implicação a dominação. Walzer considera que na *arte* da diferenciação das esferas da vida social e dos critérios segundo os quais bens e direitos são distribuídos dentro delas está o antídoto para o temido germe da dominação.

Evocando Pascal e Marx como precursores de sua tese da separação de esferas da vida social, Walzer atribui a esses autores a afirmação de que “qualidades pessoais e bens sociais têm suas próprias esferas de atuação” (2003, p. 22).<sup>1</sup> O significado social deles até possibilita, em alguma medida, a transferência de uma esfera a outra, mas é sua interpretação interna a cada esfera que permite a descoberta de princípios de justiça distributiva. A transferência de vantagens adquiridas numa esfera para outra sem que haja uma ligação considerada intrínseca entre elas é considerada tirania. O respeito à autonomia e à validade dos princípios válidos em cada esfera constitui para Walzer a igualdade complexa. Em suas palavras: “a igualdade complexa significa que a situação de nenhum cidadão em uma esfera ou com relação a um bem social pode definir sua situação em qualquer outra esfera, com relação a qualquer outro bem” (2003, p. 23).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Via de regra citamos a tradução brasileira, apenas corrigindo quando parece necessário para precisar a afirmação – como aqui, onde constava: “qualidades e os bens sociais...”.

<sup>2</sup> Marcelo Neves (2006) desenvolve uma tese sobre a transmissão da desigualdade a partir da perspectiva da teoria sistêmica de Luhmann que tem diversos paralelismos com a reivindicação de autonomia feita por Walzer.

Nessa igualdade complexa, a distribuição tem por base três princípios distributivos, cada qual em esferas também distintas de alocação: o livre intercâmbio no mercado, o mérito em âmbitos que envolvem juízos complexos como o estético, e a necessidade com um recorte diferenciado de abrangência segundo a sociedade específica.

A sociedade com igualdade complexa, por conseguinte, para Walzer não necessita uniformizar as pessoas; ela precisa fundamentalmente evitar que prospere a injustiça, consistente em que titulares de uma posição vantajosa numa esfera façam uso desta sua condição para influenciar sua posição também em outra ou outras. Uma sensibilidade especial de Walzer enfoca o poder político, por ver nesse âmbito o maior potencial para tentativas de expansão da dominação. Assim, enquanto o liberalismo coloca todo seu peso na liberdade para o uso da liberdade de livre troca, ignorando tanto a origem de eventuais desigualdades quanto suas consequências, Walzer pretende ressaltar a existência de limites para a troca com base em equivalências monetárias. Sua tese é que há coisas cujo valor não se mede e cuja aquisição não se realiza com dinheiro.

Quando fala em bens, Walzer não tem em mente apenas bens tangíveis e oportunidades, mas um amplo conjunto de dimensões da vida social que perfazem a identidade tanto da comunidade como dos indivíduos que nela vivem. Ele se refere a poder político, direitos do cidadão, saúde física e espiritual, reconhecimento, acesso a trabalho, cargos, educação, segurança e o desfrute do amor, do ócio e da graça divina (Krause e Malowitz, 1998, p. 66-67). Para o autor, cada comunidade ou sociedade define historicamente o que para ela são bens relevantes e como são distribuídos. Diferente de Rawls, por exemplo, que formula quais princípios deveriam orientar a distribuição e como as instituições nela envolvidas deveriam funcionar, Walzer prioriza a exposição do modo como historicamente certas comunidades políticas definiram seus bens relevantes e como determinaram sua alocação. Nem mesmo a constituição de um catálogo de necessidades fundamentais é vista como viável pelo autor, porquanto não dependeriam apenas da constituição natural das pessoas e sim também da história e cultura de sua comunidade (Walzer, 2003, p. 88). O autor não vê a possibilidade de se universalizar juízos sobre os bens; seu significado e sua importância dependem da avaliação que os membros da comunidade específica em que são alocados lhes dão.

Mas também o processo reverso é destacado pelo autor: “homens e mulheres assumem identidades concretas devido ao modo como concebem e criam, e depois possuem e empregam os bens sociais” (2003, p. 7). Há uma história da relação dos seres humanos entre si e com os bens que antecede a

presença de cada um nessa comunidade política, e nessa história formou-se uma identidade que é herdada pelos novos membros. Portanto, haveria para o autor uma relação de reciprocidade na constituição da autocompreensão da comunidade e do significado que os bens sociais têm dentro dela (Krause; Malowitz, 1998, p. 69). Dessa íntima vinculação entre o modo como historicamente são distribuídos os bens sociais e a identidade da comunidade, entre tradições, direitos, linguagem e a autocompreensão e as instituições sociais, Walzer infere a impossibilidade de uma teoria da justiça de validade geral, universal.

Dito de outro modo: a normatividade dos princípios que orientam a distribuição dos bens em uma determinada comunidade não advém, para Walzer, de características gerais atribuídas aos indivíduos, mas da compreensão e práxis social formadas historicamente nessa mesma comunidade política – e dentro dela, nas diversas esferas da vida.<sup>3</sup> A teoria social atualiza, rememora, sistematiza esses princípios orientadores. Mas ela não os cria. Barry (em Miller e Walzer, 2003, p. 67) considera essa “a afirmação mais distintiva e desafiadora” do livro de Walzer em questão. Com isso o autor se posiciona contrário àquelas teorias em que o contexto teórico e de aplicação são distintos. Mais que isto: ele vê nessa separação um dos grandes problemas da teoria política em geral e das teorias atuais da justiça em particular.

Para Walzer, portanto, os princípios da justiça são considerados dados, ou seja, não há necessidade de explicitação da gênese conceitual ou de justificação de conceitos, porque eles são retirados de uma análise social da multiplicidade de esferas da justiça. Como bem observa Ricouer (2000, p. 78) a teoria da justiça de Walzer está ancorada em três concepções básicas: (1) a ideia de que os bens sociais são múltiplos; (2) cada um deles tem seu próprio simbolismo e (3) cada um deles desenvolve uma lógica interna, na base da qual os respectivos grupos desenvolvem valores compartilhados que justificam as reivindicações feitas no âmbito de seu horizonte hermenêutico. Uma tal estratégia traz consigo dificuldades que se tornam mais claras quando confrontada com o que Ricouer chama de “paradoxo político”: “We touch here on what I shall call the political paradox, namely that politics seems both to constitute one sphere of justice among others and to envelop all the other spheres” (Ricoeur, 2000, p. 81).

A questão pode ser colocada de outra forma: será que uma teoria plural da justiça consegue subsistir sem a transcendência, ou seja, será que é possível

<sup>3</sup> Uma crítica a essa circunscrição a comunidades políticas “locais” e a proposição de uma comunidade moral, ver Carens (em Miller e Walzer, 2003, p. 47ss)

desenvolver uma teoria plural da justiça sem em nenhum momento admitir que uma esfera da justiça seja o pressuposto de todas as outras ou que, pelo menos, estabelece os limites e fronteiras de todas as outras? Será esse um problema inerente a todas as teorias plurais da justiça? Ricoeur parece ter encontrado na teoria de Luc Boltanski e Laurent Thévenot pistas de como esse problema poderia ser resolvido e talvez superado (Ricoeur, 2000, p. 87ss; 2006, p. 219ss).

### **Luc Boltanski e Laurent Thévenot: cidades, justificação e as economias da grandeza**

Luc Boltanski e Laurent Thévenot desenvolveram sua teoria, de certa forma, a partir de uma crítica à sociologia crítica de Pierre Bourdieu, com quem inicialmente trabalhavam (Vandenbergue, 2006, p. 326ss; 2010, p. 85ss). Em seu livro *De la justification* (Boltanski; Thévenot, 2006), os autores privilegiaram como objeto de pesquisa os litígios e contendas sociais com o intuito de identificar os princípios ou valores que definiam as posições nos conflitos. Trata-se, portanto, de uma sociologia da crítica, em contraposição à sociologia crítica de Bourdieu (Boltanski; Thévenot, 1999; Boltanski; Chiapello, 2000; 2001; Boltanski; Boltanski, 2003).

Negando o estruturalismo e aderindo ao pragmatismo americano, os autores vão se interessar primariamente pelas ações e práticas críticas. No lugar das estruturas, Boltanski e Thévenot adotam as “cidades”. Como bem explica Vandenbergue: “[...] Boltanski e Thévenot introduzem as Cidades como mediações simbólicas e axiológicas que permitem constituir a situação como um conjunto bem ordenado de interações vividas entre as pessoas e os objetos que os atores encontram em seu ambiente imediato” (Vandenbergue, 2006, p. 331).

Em situações cotidianas, as ações entre as pessoas são coordenadas por pressuposições tacitamente compartilhadas, pré-reflexivas, muitas vezes condensadas em objetos, instituições, organizações, costumes, regras. No entanto, ao surgirem situações de disputa, os autores – indivíduos que argumentam – procuram justificar suas ações em busca de acordo com argumentos que possam subsistir a contra-argumentações, no que fazem lembrar a proposição teórica de Habermas, na qual o discurso visa ao restabelecimento do consenso sobre temas que temporariamente se tornaram não-consensuais (Habermas, 1988). *Momentos críticos*, esse é o nome que os autores dão a essa situação em que o consenso pressuposto se desfaz e o indivíduo se sente coagido a reconstituir uma gênese justificativa para sua posição. A pessoa nessa situação não apenas está “sujeita a um imperativo de justificação” (Boltanski;

Thévenot, 1999, p. 360), essa justificação deve seguir regras de aceitabilidade. Também a situação crítica deve ser transitória, porquanto é impossível viver em permanente estado de crise, e levar idealmente a um acordo aceitável. Na disputa além de conteúdos de ideias ou proposições, está em questão o valor a ser atribuído a pessoas, objetos e situações.

Para tornar possível a obtenção de um acordo, os autores preveem que as pessoas envolvidas necessitam “despir-se de sua singularidade e convergir em direção a uma forma de generalidade transcendente de pessoas (generality transcending persons) e da situação na qual elas interagem. De algum modo, elas precisam assumir uma segunda natureza que as permita lidar com convenções sobre equivalências que transcendam a elas próprias” (*ibid.*, p. 361). Diferente de Walzer, que vê com ceticismo a busca por princípios transcendentais que possam estabelecer equivalências, Boltanski e Thévenot veem no cálculo subjetivo de equivalências um procedimento rotineiro do indivíduo, sim, um requisito na constituição de argumentos justificadores. Em suas palavras:

“The possibility of making reference to a principle of equivalence is also a prerequisite for minimal calculation. [...] We will say that the necessity of laying stress on equivalence is a main feature of the mode or the regime which persons will set up when they have to manage a dispute. And we will call this regime of justification a regime of justice” (*ibid.*, p. 361).

Em especial nos casos em que as convicções individuais ou localmente compartilhadas são insuficientes para restabelecer um consenso, ou pelo menos um acordo, a convenção coletiva sobre equivalências torna-se indispensável.<sup>4</sup>

As Cidades criam os contextos de justificação. Elas funcionam como gramáticas ou vocabulários convencionais de justificação que os atores envolvidos em conflitos, discussões ou debates no interior da cidade evocam nas situações de disputa. Essa é, por sua vez, definida como um desacordo que se apoia sobre a “grandeza das pessoas” ou sobre uma gradação de justiça na situação de disputa, ou seja, em disputas as partes envolvidas sempre procuram diminuir ou engrandecer pessoas. As cidades funcionam como uma referência, uma forma de generalidade que transcende as pessoas e permite equiparar

<sup>4</sup> Tudo parece indicar que para os autores aqui se possa tratar, inclusive, do estabelecimento de nova convenção – bem diferente de Walzer, para quem o compartilhamento historicamente dado dos valores na comunidade política é pressuposto.

a sua grandeza relativa: “Transcendendo a situação, elas oferecem então os padrões da justiça que permitem aos indivíduos definir a situação de disputa e agir em comum” (Vandenbergue, 2006, p. 334).

Em seu livro, os autores sistematizam seis cidades que são desenvolvidas a partir de seis textos de filósofos: a cidade inspirada (Santo Agostinho – *A cidade de Deus*); a cidade doméstica (Bossuet – *La politique tirée des propres paroles de l’écriture sainte*); a cidade de renome (Hobbes – *Leviatã*); a cidade cívica (Rousseau – *Do contrato social*); a cidade mercantil (Adam Smith – *A riqueza das nações*) e a cidade industrial (Saint Simon – *Du système industriel*). Não se trata aqui de um elenco exaustivo, dado que, por exemplo, Boltanski e Chiapello introduziram no seu livro *O novo espírito do capitalismo* (2003) a “Cidade por projetos”.

Do indivíduo que argumenta, justifica suas ações e posições, se requer enorme habilidade. A de calcular e estabelecer equivalências já foi mencionada. Além disso, ele necessita poder contextualizar-se com agilidade ao transitar de um a outro contexto de disputa, para encontrar o tom adequado da justificação. Nesse ponto as Cidades Ihe são de grande valia, pois por assim dizer pré-estruturam um espaço de justificações plausíveis entre as quais há pontes de equivalência. Curiosamente há nos autores pouca atenção – diferente de Habermas, por exemplo – ao desempenho retórico ou performático.

### **Axel Honneth: esferas do reconhecimento como teoria da justiça**

A teoria de Axel Honneth foi desenvolvida em quatro momentos distintos. Em um primeiro momento, ele procura mostrar as insuficiências da versão da teoria crítica desenvolvida por Jürgen Habermas. Honneth sustenta que a teoria habermasiana da sociedade precisa ser criticada do ponto de vista do horizonte da dimensão de intersubjetividade social, na qual as instituições estão inseridas. Em um segundo momento, Honneth procura desenvolver sua própria versão da teoria crítica *ex negativo*: ele esclarece no posfácio de *Kritik der Macht* que a primeira versão da teoria habermasiana da sociedade poderia ser melhor desenvolvida a partir do conceito hegeliano de *luta por reconhecimento*.<sup>5</sup> Nesse sentido, poder-se-ia concluir que Honneth, em *Kritik der Macht*, procura mostrar, principalmente, que uma teoria crítica da sociedade deveria estar preocupada em interpretar a sociedade a partir de uma única categoria, isto é, do *reconhecimento* (Saavedra 2007, p. 101ss).

<sup>5</sup> Ver, a esse respeito, o Posfácio (1988) em *Kritik der Macht*, p. 386 e o Prefácio do livro *Luta por reconhecimento* (2003).



Em *Kampf um Anerkennung*, obra considerada como o marco de uma segunda fase de sua teoria, Honneth desenvolve essa conclusão de forma consequente (Saavedra; Sobottka, 2008, p. 10ss). Ali ele introduz os primeiros elementos da sua teoria do reconhecimento a partir da categoria da *dependência absoluta*, de Winnicott. Esta categoria designa a primeira fase do desenvolvimento infantil, na qual a mãe e o bebê se encontram num estado de relação simbiótica. A carência e a dependência total do bebê e o direcionamento completo da atenção da mãe para a satisfação das necessidades da criança fazem com que entre eles não haja nenhum tipo de limite de individualidade e ambos se sintam como unidade (Honneth, 2003, p. 160s). Aos poucos, com o retorno gradativo aos afazeres da vida diária, este estado de simbiose vai se dissolvendo por meio de um processo de ampliação da independência de ambos, pois, com a volta à normalidade da vida, a mãe não está mais em condições de satisfazer as necessidades da criança imediatamente.

A criança, então em média com seis meses de vida, precisa se acostumar com a ausência da mãe. Essa situação estimula na criança o desenvolvimento de capacidades que a tornam capaz de se diferenciar do seu ambiente. Winnicott atribui a essa nova fase o nome de *relativa independência*. Nesta fase, a criança reconhece a mãe não mais como uma parte do seu mundo subjetivo e sim como um objeto com direitos próprios. A criança trabalha esta nova experiência por meio de dois mecanismos, que Honneth chama de *destruição e fenômeno de transição*. O primeiro mecanismo é interpretado, por Honneth, a partir dos estudos de Jessica Benjamin. Essa autora constata que os fenômenos de expressão agressiva da criança nesta fase acontecem na forma de uma espécie de luta, que ajuda a criança a reconhecer a mãe como um ser independente com reivindicações próprias. A mãe precisa, por outro lado, aprender a aceitar o processo de amadurecimento que o bebê está passando. A partir dessa experiência de reconhecimento recíproco, os dois começam a vivenciar também uma experiência de amor recíproco sem regredir a um estado simbiótico (Honneth, 2003, p. 164). A criança, porém, só estará em condições de desenvolver o segundo mecanismo se ela tiver desenvolvido com o primeiro mecanismo uma experiência elementar de confiança na dedicação da mãe.

Então, com base nos estudos de Winnicott, Honneth esboça os princípios fundamentais do primeiro nível de reconhecimento. Quando a criança experimenta a confiança no cuidado paciente e duradouro da mãe, ela passa a estar em condições de desenvolver uma relação positiva consigo mesma. Honneth chama essa nova capacidade da criança de *autoconfiança* (*Selbstvertrauen*). De posse dessa capacidade, a criança está em condições de desenvolver de forma sadia a sua personalidade. Esse desenvolvimento

primário da capacidade de autoconfiança é visto por Honneth (2003, p. 168ss) como a base das relações sociais entre adultos. Honneth vai além e sustenta que o nível do reconhecimento do amor é o núcleo fundamental de toda a moralidade (*ibid.*, p. 172ss). Portanto, este tipo de reconhecimento é responsável não só pelo desenvolvimento do *autorrespeito* (*Selbstachtung*), mas também pela base de autonomia necessária para a participação na vida pública (*ibid.*, p. 174).

Duas perguntas guiam a análise honnethiana da segunda esfera do reconhecimento nesta fase de desenvolvimento de sua teoria: (1) Qual é o tipo de autorrelação que caracteriza a forma de reconhecimento do direito? (2) Como é possível que uma pessoa desenvolva a consciência de ser sujeito de direito? A estratégia utilizada por Honneth consiste em apresentar o surgimento do direito moderno de tal forma que, neste fenômeno histórico, também seja possível encontrar uma nova forma de reconhecimento. Honneth pretende, portanto, demonstrar que o tipo de reconhecimento característico das sociedades tradicionais é aquele ancorado na concepção de *status*: em sociedades desse tipo, um sujeito só consegue obter reconhecimento jurídico quando ele é reconhecido como membro ativo da comunidade e apenas em função da posição que ele ocupa nesta sociedade. Honneth reconhece na transição para a modernidade uma espécie de mudança estrutural na base da sociedade, à qual corresponde também uma mudança estrutural nas relações de reconhecimento: ao sistema jurídico não é mais permitido atribuir exceções e privilégios às pessoas da sociedade em função do seu *status*. Pelo contrário, o sistema jurídico deve combater estes privilégios e exceções. O direito então deve ser geral o suficiente para levar em consideração todos interesses de todos os participantes da comunidade. A partir desta constatação, a análise do direito que Honneth procura desenvolver consiste basicamente em explicitar o novo caráter, a nova forma do reconhecimento jurídico que surgiu na modernidade (Honneth, 2003, p. 178ss).

Honneth procura mostrar que, junto com o surgimento de uma moral ou de uma sociedade pós-tradicional, houve também uma separação da função do direito e daquela do *juízo de valor* (*Wertschätzung*). Na teoria de Ihrering e na tradição kantiana de diferenciação de duas formas de respeito (*Achtung*), principalmente com base na pesquisa de Darwall, ele encontra elementos para determinar a diferença entre direito e juízo de valor. Para o direito, a pergunta central é: como a propriedade constitutiva das pessoas de direito deve ser definida; no caso do juízo de valor: como se pode desenvolver um sistema de valor que está em condições de medir o valor das propriedades características de cada pessoa (*ibid.*, p. 183ss).

Os sujeitos de direito precisam estar em condições de desenvolver sua autonomia, a fim de que possam decidir racionalmente sobre questões morais. Aqui Honneth tem em mente a tradição dos direitos fundamentais liberais e do direito subjetivo em condições pós-tradicionais, que indicam a direção do desenvolvimento histórico do direito (*ibid.*, p. 190ss). A luta por reconhecimento deveria então ser vista como uma pressão, sob a qual permanentemente novas condições para a participação na formação pública da vontade vêm à tona. Honneth esforça-se, influenciado pelos escritos de T. H. Marshall (1967), para mostrar que a história do direito moderno deve ser reconstruída como um processo direcionado à ampliação dos direitos fundamentais. Apesar de Honneth sempre utilizar um conceito problemático de direito subjetivo, a sua correta intuição pode ser compreendida claramente quando ele explicita a sua interpretação da reconstrução histórica de Marshall: os atores sociais só conseguem desenvolver a consciência de que eles são pessoas de direito, e agir conseqüentemente, no momento em que surge historicamente uma forma de proteção jurídica contra a invasão da esfera da liberdade, que proteja a chance de participação na formação pública da vontade e que garanta um mínimo de bens materiais para a sobrevivência (Honneth, 2003, p. 190). Honneth sustenta que as três esferas dos direitos fundamentais, diferenciadas historicamente, são o fundamento da forma de reconhecimento do direito. Por conseguinte, reconhecer-se reciprocamente como pessoas jurídicas significa hoje muito mais do que no início do desenvolvimento do direito: a forma de reconhecimento do direito contempla não só as capacidades abstratas de orientação moral, mas também as capacidades concretas necessárias para uma existência digna (*ibid.*), em outras palavras, a esfera do reconhecimento jurídico cria as condições que permitem ao sujeito desenvolver *auto-respeito* (*Selbstachtung*) (*ibid.*, p. 194ss).

No caso da forma de reconhecimento do direito, são postas em relevo as propriedades gerais do ser humano. No caso da valoração social, são postas em relevo as propriedades que tornam o indivíduo diferente dos demais, ou seja, as propriedades de sua *singularidade*. Portanto, Honneth parte do princípio de que a terceira forma de reconhecimento, a saber, a *comunidade de valores* ou *solidariedade*, deve ser considerada um tipo normativo ao qual correspondem as diversas formas práticas de *autorrelação valorativa* (*Selbstschätzung*). Honneth não aceita aquilo que Hegel e Mead consideram condição deste padrão de reconhecimento, pois ambos os autores estão convencidos da existência de um horizonte valorativo e intersubjetivo compartilhado por todos os membros da sociedade como condição da existência da forma de relacionamento que Honneth chama de solidariedade. Honneth procura mostrar, ao contrário, que

com a transição da sociedade tradicional para a sociedade moderna surge um tipo de individualização que não pode ser negado (Honneth, 2004a). A terceira esfera do reconhecimento deveria ser vista, então, como um meio social a partir do qual as propriedades diferenciais dos seres humanos venham à tona de forma genérica, vinculativa e intersubjetiva (Honneth, 2003, p. 197). Honneth identifica um segundo nível desta terceira esfera do reconhecimento (solidariedade). No nível de integração social encontram-se valores e objetivos que funcionam como um sistema de referência para a avaliação moral das propriedades pessoais dos seres humanos e cuja totalidade constitui a autocompreensão cultural de uma sociedade. A avaliação social de valores estaria permanentemente determinada pelo sistema moral dado por esta autocompreensão social. Esta esfera de reconhecimento está vinculada de tal modo em uma vida em comunidade que a capacidade e o desempenho dos integrantes da comunidade somente poderiam ser avaliadas intersubjetivamente (*ibid.*).

Como no caso das relações jurídicas, Honneth analisa a transição da sociedade de tipo tradicional para a moderna como uma espécie de mudança estrutural desta esfera de reconhecimento: assim que a tradição hierárquica de valoração social, progressivamente, vai sendo dissolvida, as formas individuais de desempenho começam a ser reconhecidas. Honneth parte do princípio que uma pessoa desenvolve a capacidade de sentir-se valorizada somente quando as suas capacidades individuais não são mais avaliadas de forma coletivista. Daí resulta que uma abertura do horizonte valorativo de uma sociedade às variadas formas de autorrealização pessoal somente se dá com a transição para a modernidade. Em função dessa mudança estrutural existe, porém, no centro da vida moderna, uma permanente tensão, um permanente processo de luta, porque nesta nova forma de organização social há, de um lado, uma busca individual por diversas formas de autorrealização e, de outro, a busca de um sistema de avaliação social (*ibid.*, p. 204ss). Essa espécie de tensão social, que oscila permanentemente entre a ampliação de um pluralismo valorativo que permita o desenvolvimento da concepção individual de vida boa e a definição de um pano de fundo moral que sirva de ponto de referência para avaliação social da moralidade, faz da sociedade moderna uma espécie de arena na qual se desenvolve ininterruptamente uma luta por reconhecimento: os diversos grupos sociais precisam desenvolver a capacidade de influenciar a vida pública a fim de que sua concepção de vida boa encontre reconhecimento social e passe então a fazer parte do sistema de referência moral que constitui a autocompreensão cultural e moral da comunidade em que estão inseridos. Além disso, com o processo de individualização das formas de reconhecimento

surge nesta esfera de reconhecimento a possibilidade de um tipo específico de autorrelação: a *autoestima* (*Selbstschätzung*). A Solidariedade na sociedade moderna está vinculada à condição de relações sociais simétricas de estima entre indivíduos autônomos e à possibilidade de os indivíduos desenvolverem a sua *autorrealização* (*Selbstverwirklichung*) (*ibid.*, p. 209ss). Simetria significa aqui que os atores sociais adquirem a possibilidade de vivenciarem o reconhecimento de suas capacidades numa sociedade não-coletivista.

Para que os atores sociais possam desenvolver um *autorrelacionamento* (*Selbstbeziehung*) positivo e saudável, eles precisam ter a chance simétrica de desenvolver a sua concepção de vida boa sem sofrerem os sintomas das patologias oriundas das experiências de *desrespeito* (*Mißachtung*). Porque à experiência do reconhecimento corresponde sempre uma forma positiva de *autorrelacionamento* (*Selbsterfahrung*), Honneth precisa partir do princípio de que o conteúdo do que seja desrespeito deve estar implicitamente vinculado nas reivindicações individuais por reconhecimento: se e quando o sujeito social faz uma experiência de reconhecimento, ele adquire um entendimento positivo sobre si mesmo; se e quando, ao contrário, um ator social experimenta uma situação de desrespeito, consequentemente, a sua autorrelação positiva, adquirida intersubjetivamente, adocece.

Para tornar a sua teoria plausível, Honneth precisa, por consequência, encontrar na história social traços de uma tipologia tripartite negativa da estrutura das relações de reconhecimento. Esta tipologia negativa deve cumprir duas tarefas: (1) para cada esfera de relação de reconhecimento deve surgir um equivalente negativo, com o qual a experiência de desrespeito possa ser esclarecida, seguindo a estrutura da forma de reconhecimento correspondente; (2) a experiência de desrespeito deve ser ancorada de tal forma em aspectos afetivos do ser humano, que a sua capacidade motivacional de desencadeamento de uma luta por reconhecimento venha à tona.

À primeira esfera de reconhecimento, o amor, correspondem as formas de desrespeito definidas por Honneth como *maus tratos* (*Mißhandlung*) e *violação* (*Vergewaltigung*). Nesta forma de desrespeito o componente da personalidade atacado é aquele da integridade psíquica, ou seja, não é diretamente a integridade física que é violentada, mas sim o *auto-respeito* (*selbstverständliche Respektierung*) que cada pessoa possui de seu corpo e que, segundo Winnicott, é adquirido por meio do processo intersubjetivo de socialização originado através da dedicação afetiva (Honneth, 2003, p. 214ss).

À forma de reconhecimento do direito corresponde a forma de desrespeito intitulada *privação de direitos* (*Entrechtung*). Nesta esfera do reconhecimento

o componente da personalidade que é ameaçado é aquele da integridade social. Também aqui o desrespeito se refere a um tipo específico de autorrelação, a saber, o autorrespeito. Central para a análise das formas de desrespeito feita por Honneth é o fato de que todo o tipo de privação violenta da autonomia deve ser vista como vinculada a uma espécie de sentimento. O sentimento de injustiça ocupa um papel importante na análise que Honneth faz do direito (*ibid.*, p. 219). Porém, apesar de Honneth ressaltar em um primeiro momento o papel do sentimento de injustiça, logo em seguida a sua análise passa a considerar um tipo de respeito cognitivo da capacidade de responsabilidade moral, que um ator social vivencia numa situação de desrespeito jurídico. Portanto, o que significa ser uma capacidade para responsabilidade moral de uma pessoa deve ser medido no grau de universalização e também no grau de materialização do direito (*ibid.*, p. 219).

À forma de reconhecimento da solidariedade corresponde a forma de desrespeito da *degradação moral* (*Entwürdigung*) e da *injúria* (*Beleidigung*). Honneth entende que a dimensão da personalidade ameaçada é aquela da *dignidade* (*Würde*). A experiência de desrespeito deve ser encontrada na degradação da *autoestima* (*Selbstschätzung*), ou seja, a pessoa aqui é privada da possibilidade de desenvolver uma estima positiva de si mesma (*ibid.*, p. 217).

Para esclarecer as formas de desrespeito Honneth adota o conceito psicanalítico de patologia. Todas essas formas de desrespeito são, portanto, uma forma de patologia. Assim, uma teoria do reconhecimento deveria ser capaz de indicar a classe de sintomas que os atores sociais atingidos pela forma de desrespeito em seu estado patológico deixam transparecer (*ibid.*, p. 219). Os sinais corporais do sofrimento psíquico devem ser vistos, portanto, como expressões exteriores, ou melhor, como reações externas de sentimentos patológicos interiores ou psíquicos. Dessa forma, somente as experiências de injustiça que acarretam fenômenos patológicos devem ser consideradas fenômenos de desrespeito (*ibid.*, p. 219ss).

Por fim, através de uma análise crítica dos estudos históricos de E. P. Thompson e Barrington Moore, Honneth procura mostrar que por trás dos acontecimentos histórico há um processo de desenvolvimento moral que somente se deixa explicar a partir da lógica da ampliação das relações de reconhecimento. O modelo da luta por reconhecimento deve, portanto, cumprir duas tarefas: (1) ser um modelo de interpretação do surgimento das lutas sociais e (2) do processo de desenvolvimento moral. Só então esse modelo estará em condições de realizar uma ordenação sistemática dos fenômenos históricos e sociais, que sem esse modelo permaneceriam amorfos.

Dessa forma, os sentimentos morais assumem a função de aceleração ou retardamento da evolução moral e histórica da sociedade e o modelo da luta por reconhecimento passa a ser visto como o ponto de vista normativo, a partir do qual é possível definir o estágio atual do desenvolvimento moral da sociedade (Honneth, 2003, p. 270ss). O ponto de partida de um tal processo de formação moral precisa ser, portanto, um momento histórico, em que o modelo tripartite do reconhecimento ainda não se diferenciou. Honneth caracteriza tal processo como um processo de aprendizagem que tem a capacidade de esclarecer ao mesmo tempo a diferenciação as esferas do reconhecimento e o potencial que elas carregam internamente para o desenvolvimento moral da sociedade. O modelo da luta por reconhecimento explícita, então, uma gramática, uma semântica subcultural, na qual as experiências de injustiça encontram uma linguagem comum, que indiretamente oferece a possibilidade de uma ampliação das formas de reconhecimento (*ibid.*, p. 272). Com isso, Honneth pretende mostrar que a análise dos acontecimentos sociais é uma tarefa da área da interpretação, que permite explicar esses acontecimentos como estágios de um processo de formação moral que se dá por meio do conflito e cuja direção é dada pela ideia-guia da ampliação das relações de reconhecimento (*ibid.*, p. 273).

A terceira fase de sua teoria foi marcada pelo debate com Nancy Fraser (Fraser; Honneth, 2003; Saavedra; Sobottka: 2009, p. 394ss). Nesta obra, ele corrige dois pontos de sua teoria: ele deixa de compreender as esferas do reconhecimento como dimensões ontológicas do desenvolvimento da personalidade para tratá-las como esferas *sociais*, contextualizadas historicamente (Fraser; Honneth 2006, p. 109ss). Por fim, numa subsequente fase de desenvolvimento de sua teoria, ele passa a conceber a existência de uma dimensão existencial das esferas do reconhecimento (Honneth 2007, p. 81, n. 19).<sup>6</sup>

De certa forma, a sua teoria congrega momentos das duas teorias analisadas anteriormente, pois ela pretende: (1) romper com uma visão unitária da justiça (Habermas e Rawls) adotando uma teoria pluralista da justiça (Honneth 2003, p. 155ss; 2000, p. 165ss; 2007, p. 68ss; 2004b; 2004c; 2008a; 2009); (2) contextualizar a concretização em esferas da justiça, as esferas do reconhecimento; e, por fim, (3) atualizar, rememorar e sistematizar os princípios orientadores das esferas do reconhecimento e não criá-las teoricamente (Honneth, 2008a).

<sup>6</sup> Com seu mais recente livro (*Das Recht der Freiheit*, 2011), Honneth muda sua estratégia teórica: em lugar de três esferas do reconhecimento, mesmo que com uma dimensão existencial anteposta, ele agora hierarquiza os princípios valorativos, colocando em seu topo a liberdade. As antigas esferas do reconhecimento passam a ser modos de expressão da liberdade.

## Encontros e desencontros teóricos

Em semelhança a Walzer, Boltanski e Thévenot são céticos com a atividade de uma teoria que se pretende crítica e estabelecadora de princípios do alto de seu isolamento; eles buscam uma imersão e, em certa medida, observação reconstrutiva dos *valores* (Walzer) ou da *atividade crítica* (Boltanski e Thévenot) já presentes no cotidiano das pessoas comuns. À teoria social, segundo esses autores, não caberia estabelecer princípios que tornem possíveis relações justas, mas cabe-lhe analisar os reclamos de quem se sente injustiçado, para sistematizar os princípios ou as justificativas ali pressupostos. Também em Honneth cabe às percepções de injustiça um lugar privilegiado como indicador à atividade teórica. A diferença é que nesse autor há uma reivindicação de que seu projeto teórico já tenha reconstruído a fundamentação moral para as reivindicações de reconhecimento, com validade transcendente ao regime de justificação num momento crítico particular (Boltanski e Thévenot) ou a uma comunidade política determinada (Walzer).

Nos três autores, tanto a questão da igualdade/desigualdade como a da justiça/injustiça é colocada em planos teóricos que evadem a relação com a estratificação social – lugar onde classicamente elas são discutidas nas ciências sociais. Walzer admite sem dificuldades a desigualdade localizada numa esfera da vida com a expectativa de que, como efeito marginal da pluralidade de esferas e da interdição de conversão/transmissão de vantagens entre as esferas, resulte no conjunto uma *igualdade complexa*. Respeitadas as regras internas de alocação de bens e a autonomia das esferas, não haverá injustiça. Boltanski e Thévenot priorizam as situações cotidianas e a permanente troca de papéis ou funções que o indivíduo desempenha como membro de uma sociedade complexa, e com isso evitam a espinhosa questão de princípios ou equivalências universais. Para não cair no outro extremo, o de um pluralismo relativista, as *Cidades* assumem um importante papel teórico no que Luhmann denominaria de “redução de complexidade”, porquanto dentro delas é possível buscar por equivalências que embasem argumentações e acordos. Já em Honneth, há uma conjugação entre o reconhecimento jurídico, igual para todos, típico da segunda esfera, e o reconhecimento de méritos individuais, da terceira esfera, que abrem a possibilidade para desigualdades legítimas. A percepção de injustiça não se dá pela amplitude da desigualdade, mas pela negação do reconhecimento que legitimamente o indivíduo poderia esperar ou pelo desrespeito. Enquanto Honneth e Boltanski e Thévenot em certa medida *dissolvem* a dificuldade de tratar da desigualdade e da injustiça entre os grupos sociais, Walzer *dissolve* as estruturas sociais em favor de uma comunidade política holística.



A despeito de todo o foco no compartilhamento de convicções, Walzer precisa discutir as situações de dissenso. Nelas, a pior situação possível seria a adoção de princípios orientadores de uma esfera em outra, porquanto feriria sua autonomia – e ao fim e ao cabo diminuiria também o número de esferas autônomas, diminuindo a margem de diluição de eventuais desigualdades nas esferas de maior peso na vida social (Miler em Miler e Walzer, 2003). Boltanski e Thévenot descrevem como uma das alternativas para o final de uma disputa um tipo de compromisso em que “the aim of the criticism is to substitute for the current test another one relevant in another world. Then the dispute is no longer turned towards the way the test must be designed towards the question of knowing what kind of test, relevant in a certain world, would really fit the situation” (1999, p. 373-374). A situação daí resultante é vista como instável e particularmente vulnerável à crítica. Com sua proposta de uma metodologia reconstrutiva, Honneth supõe estar tão somente explicitando aqueles princípios que, gradativamente, foram se cristalizando nas sociedades modernas como um todo, e particularizadas como opções éticas nas sociedades particulares. Ainda que os modos de vida sejam nelas cada vez mais plurais, segundo os projetos individuais de vida, os princípios que possibilitam esta autonomia são compartilhados.

Por fim, queremos tratar ainda a questão das condições da crítica das justificações, dos valores compartilhados ou das reivindicações de reconhecimento. Parece-nos que o enfoque pragmático de Boltanski e Thévenot deixam pouco espaço para a questão da validade da justificação para além da convicção dos participantes do momento crítico. Já em Walzer, a despeito de sua ênfase no trato de sociedades modernas e complexas, ele sempre de novo busca fundamento para sua argumentação na cristalização histórica de convicções em comunidades políticas. O desafio, nesse caso, é como tratar aqueles valores que se cristalizem em comunidades, mas que ferem direitos considerados fundamentais hoje. Em Honneth, há uma explicitação de critérios para essa crítica, advindos da própria teoria e tomada do âmbito das discussões da Teoria Crítica sobre emancipação, um objetivo explícito e fundamental em seu projeto teórico. Passíveis de serem tidas como legítimas são para esse autor as reivindicações de reconhecimento que ou estendam a mais pessoas ou a novos âmbitos da vida a possibilidade de que o próprio indivíduo conceba e realize seu projeto de vida. Talvez esse par de critérios possa se revelar válido inclusive quando estabelecido como referência numa análise crítica das situações que as outras duas propostas teóricas analisam.

## Referências

- BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, L. *On justification: economies of worth*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2006. Orig.: *De la justification: les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard, 1991.
- BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, È. *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz: UVK, 2003. Orig.: *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 1999a.
- BOLTANSKI, L.; THÉVENOT, L.. The sociology of critical capacity. *European Journal of Social Theory*, v. 3, n. 2, p. 359-377, 1999.
- BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, È. Befreiung vom Kapitalismus? Befreiung durch Kapitalismus. *Blätter für deutsche und internationale Politik*, Berlin, v. 4, p. 476-487, 2000.
- BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, È. Die Arbeit der Kritik und der normative Wandel. In: OSTEN, M. (Org.). *Norm der Abweichung*. Zürich: Voldemeer, 2001, p. 57-80.
- BOLTANSKI, C.; BOLTANSKI, L. Interview. In: OBRIST, H. (Org.). *Interviews*. v. 1. Milão: Charta, 2003, p. 111-127.
- FLICKINGER, H. Os graus do reconhecimento social: crítica de um conceito chave a partir de G. W. F. Hegel. *Civitas*. Porto Alegre. v. 8, n. 1, p. 80-93, jan.-abr. 2008.
- FRASER, N; HONNETH, A. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. Madrid: Morata, 2006. Orig.: *Umverteilung oder Anerkennung*. Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. 2 v.
- HONNETH, A. *Kritik der Macht: reflexionsstufen einer kritischen gesellschaftstheorie*. 4.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003. Orig.: *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- \_\_\_\_\_. Das Andere der Gerechtigkeit: Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne. In: HONNETH, A. (Org.). *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, p. 133-170.
- \_\_\_\_\_. *Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Singular, Esfera Pública, 2007. Orig.: *Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam, 2001.
- \_\_\_\_\_. Organized Self-Realization: some paradoxes of individualization. *European Journal of Social Theory*, v. 7, n. 4, p. 463-478, 2004a.
- \_\_\_\_\_. Recognition and justice: outline of a plural theory of justice. *Acta Sociologica*, December. v. 47, n. 4, p. 351-364, 2004b.
- \_\_\_\_\_. Gerechtigkeit und Kommunikative Freiheit: Überlegungen im Anschluss an Hegel. In: MERKER, B.; MOHR, G.; QUANTE, M. (Org.). *Subjektivität und Anerkennung*. Paderborn: Mentis, 2004c.
- \_\_\_\_\_. *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires: Katz, 2007. Orig.: *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.

HONNETH, A. *Pathologien der Vernunft: Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

\_\_\_\_\_. *Gerechtigkeitstheorie als Gesellschaftsanalyse: Überlegungen im Anschluss an Hegel*. In: MENKE, C.; REBENTISCH, J. (Org.). *Axel Honneth: Gerechtigkeit und Gesellschaft*. Berlin: BWV, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição*. *Civitas*, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 46-67, jan.-abr. 2008b.

\_\_\_\_\_. *Observações sobre a reificação*. *Civitas*, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 68-79, jan.-abr. 2008c.

\_\_\_\_\_. *A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo*. *Civitas*, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 345-368, set.-dez. 2009.

\_\_\_\_\_. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2011.

KRAUSE, S.; MALOWITZ, K. *Michael Walzer zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1998.

MARSHALL, T. H., *Cidadania, classe e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MILER, D.; WALZER, M. (orgs.). *Pluralism, justice, and equality*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

NEVES, M. *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NOZICK, R. *Anarquia, estado e utopia*. Lisboa: Edições 70, 2009 [1974].

RICOEUR, P. *The plurality of instances of justice*. In: RICOEUR, P. *The just*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000, p. 76-93. Orig.: *La pluralité des instances de justice*. In: RICOEUR, P. *Le Juste*. Paris: Esprit, 1995, p. 121-142.

\_\_\_\_\_. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006. Orig.: *Parcours de la reconnaissance: trois études*. Paris: Stock, 2004.

SAAVEDRA, G. *A teoria crítica de Axel Honneth*. In: SOUZA, J.; MATTOS, P. *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007, p. 95-113. (Crítica Contemporânea).

SAAVEDRA, G.; SOBOTKA, E. *Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth*. *Civitas*, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 9-18, jan.-abr. 2008.

\_\_\_\_\_. *Discursos filosóficos do reconhecimento*. *Civitas*, Porto Alegre, v. 9, n. 3, p. 386-401, set.-dez. 2009.

WALZER, M. *Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Orig.: *Spheres of justice: a defense of pluralism and equality*. New York: Basic Books, 1983.

VANDENBERGUE, F. *Construção e crítica na nova sociologia francesa*. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 21, n. 2, p. 315-366, maio-ago. 2006.

VANDENBERGHE, F. *Teoria social realista: um diálogo franco-britânico*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.