

## Teoria de John Rawls

# Mais socialista do que eu? As semelhanças entre normatividades críticas para o socialismo de Rawls e Honneth

More socialist than I? Similarities between Rawls' and Honneth's critical normativities for socialism

Edison Dri Consiglio Filho<sup>1</sup> 

<sup>1</sup> Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil

## RESUMO

Proponho comparar e aproximar as fundamentações normativas para o socialismo de Axel Honneth e John Rawls. Parto, para tanto, de alguns traços da teoria de Honneth desenvolvidos em seu escrito sobre socialismo e dos próprios contrastes estabelecidos por ele frente ao projeto de Rawls. Destrincho a comparação em duas frentes: a primeira, tratando do conteúdo normativo das noções de liberdade de ambos os autores, a segunda, tratando do que Honneth e outros autores da tradição da teoria crítica chamam de *base social* ou *imane*nte das teorias. Da primeira, concluo que o contraste estabelecido por Honneth entre o seu ideal de liberdade social e o ideal de liberdade encontrado na filosofia política de Rawls, não encontra respaldo em uma análise acurada da proposta rawlsiana, e que a filosofia de Rawls também pode fornecer uma normatividade crítica para o Socialismo. Da segunda, concluo, a despeito da crítica de Honneth de que haveria uma deficiência 'prático-política' na filosofia de Rawls, que é possível encontrar na obra deste, de uma forma mais ou menos similar àquela do autor alemão, os três elementos que Honneth julga serem necessários para uma teoria crítica que não queira ser apenas uma crítica 'puramente normativa' da sociedade.

**Palavras-chave:** John Rawls; Axel Honneth; Socialismo; Teorias da Justiça; Liberalismo Político; Teoria Crítica

## ABSTRACT

I wish to compare and approximate Axel Honneth's and John Rawls normative foundations for socialism. To do so, I take as my starting point some features of Honneth's theory developed in his writing on Socialism as well as the very contrasts he establishes with Rawls's project. I unfold the comparison on two fronts: the first, dealing with the normative content of their notions of freedom, and the second,

dealing with what Honneth and other authors of the critical theory tradition call the social or immanent basis of theories. From the first comparison, I conclude that the contrast established by Honneth between his normative ideal of social freedom and the normative ideal of freedom found in Rawls's political philosophy does not find support in an accurate analysis of the Rawlsian proposal. that Rawls's philosophy can also provide a critical normativity for socialism. From the second comparison, I conclude, despite Honneth's criticism that there is a deficiency of 'practical-political' in Rawls's philosophy, that it is possible to find in Rawls's work the three elements that Honneth considers necessary for a critical theory that does not want to be only a 'purely normative' critique of society.

**Keywords:** John Rawls; Axel Honneth; Socialism; Theories of Justice; Political Liberalism; Critical Theory

## 1 INTRODUÇÃO

Mais de duas décadas após o fim da União Soviética, há um ressurgimento do socialismo como imaginário político mobilizador do progressismo, especialmente nos ambientes intelectuais e políticos do mundo anglófono. O estado de instabilidade, crise, aumento da desigualdade e do sofrimento social e, ao mesmo tempo, de continuidade e aprofundamento dos piores aspectos do capitalismo financeirizado e de uma certa apatia ou efemeridade das forças sociais transformadoras conduz muitos a culparem uma suposta hegemonia liberal no pensamento e na prática progressistas pela atual situação das coisas<sup>1</sup>. O ideal de socialismo surge, então, como um *politizador* para mover as forças sociais progressistas um passo adiante da paralisia e da neutralização atribuídas ao ideal de justiça liberal<sup>2</sup>.

Relacionada à querela entre socialismo e liberalismo igualitário sobre qual é o imaginário político mais adequado para enfrentar as novas crises, está a velha, mas renovada, querela entre a filosofia política da tradição da teoria crítica e a filosofia política da tradição da teoria liberal. O retorno do interesse pelo socialismo como signo que pode fazer frente às injustiças do século XXI produziu efeitos sobre aqueles que pensam a justiça a partir de uma disputa sobre os potenciais normativos do liberalismo. Desde ao menos John Stuart Mill, passando por John Dewey, Carlo Rosselli, John Keynes e, finalmente, John Rawls, há uma tentativa, ainda que por vezes reticente e cautelosa,

---

<sup>1</sup> FRASER, **The old is dying and the new cannot be born.**

<sup>2</sup> MOUFFE, **Le politique et la dynamique des passions.**

de aproximar os princípios liberais dos princípios socialistas, ou ao menos de compatibilizá-los, chegando-se por vezes à defesa de um *socialismo liberal*. São muitos os trabalhos recentes que releem esses autores a fim de dar suporte à justificação e à reunião de energias intelectuais e políticas em torno do (de um certo) socialismo<sup>3</sup>.

A despeito de alguns esforços de aproximação entre as duas tradições, representantes das novas gerações da teoria crítica frankfurtiana reafirmam o contraste demarcado por Horkheimer na década de 30: diferentemente do teórico tradicional (liberal), o teórico crítico deve almejar, de um lado, fornecer uma crítica emancipatória das condições humanas dadas, isto é, uma crítica “dominada a cada passo por uma preocupação com condições de vida razoáveis”<sup>4</sup>, de outro, construir sua normatividade a partir das próprias bases ou práticas sociais que se apresentam na realidade que se observa – as contradições funcionais dos arranjos socioeconômicos capitalistas e as diversas lutas e reivindicações dos agentes menos favorecidos pelo (des)funcionamento de tais arranjos. Seguindo o espírito expresso por Horkheimer, Nancy Fraser defende que a normatividade que orienta pensamento e ação críticas é resultado de uma combinação dinâmica entre reflexão teórica, experimentação e luta social, entre transcendência e imanência, chegando-se a uma “*via média* entre o externalismo positivista e o internalismo historicista [...] [buscando] uma âncora no mundo social que simultaneamente aponte para além dele”<sup>5</sup>. Os teóricos que não dão conta das exigências ligadas às duas pontas da metodologia crítica – especialmente na ponta da imanência – arriscariam recair em uma filosofia política do “normativismo liberal kantiano”<sup>6</sup>. Tentativas de fundamentar um ideal potente de emancipação humana a partir do pensamento liberal seriam, portanto, no mínimo insuficientes, dadas as limitações desse modo de fazer teoria.

---

<sup>3</sup> Para citar apenas um exemplo, ver EDMUNDSON, John Rawls, reticent socialist.

<sup>4</sup> HORKHEIMER, **Traditional and Critical Theory**, p. 198-99.

<sup>5</sup> FRASER, **Distorted Beyond All Recognition**, p. 201.

<sup>6</sup> FRASER; JAEGGI, **Capitalismo em Debate**, p. 19.

*A ideia de socialismo: tentativa de atualização* (2015), de Axel Honneth, como o próprio título sugere, é um dos mais importantes esforços recentes na direção de uma requalificação normativa do socialismo a partir do interior da tradição da teoria crítica. A fim de reabilitar a potência da categoria de socialismo para a filosofia política (e para as lutas sociais contemporâneas), Honneth quer tanto explicitar os traços fundamentais do ideal normativo do socialismo – reunidos em torno da noção de *liberdade social* – quanto retirar da normatividade crítica do socialismo muito do que é reivindicado por teóricos marxistas como a sua base *imaneente*, substituindo-a por um novo conjunto de teses de sustentação capazes de manter a teoria ancorada no mundo social. Ao longo desse escrito, Honneth contrasta sua abordagem com aquela dos seus adversários ‘normativistas’ ou ‘tradicionais’ Gerald Cohen e John Rawls, apontando para déficits encontrados em suas teorias, no que pode ser identificado como frente normativa (da transcendência) e frente prático-política (da imanência).

A abordagem de Honneth é um ponto de partida privilegiado para os propósitos do presente artigo, pois ela atravessa as duas querelas mencionadas, entre o ideal de justiça liberal-igualitário e o ideal de justiça socialista, e entre a aptidão dos métodos ou estilos das tradições liberal e crítica para oferecer impulsos e recursos para a transformação social emancipatória. Partindo do pressuposto intuitivo de que o socialismo de fato pode funcionar como um unificador normativo e um imaginário político que nos ajude a pensar e construir novas práticas e instituições sociais, é preciso perguntar, não apenas quais táticas políticas e arranjos institucionais ele exige (e em que medida isso é deixado em aberto) mas qual é a sua melhor fundamentação normativa possível dentre as que foram até então tentadas. Essa última questão é importante porque influencia diretamente a disputa sobre como afinal deve se parecer uma sociedade socialista e, portanto, o próprio conteúdo do imaginário unificador. De outro lado, permite testar as potencialidades, os limites e as afinidades entre duas das principais

escolas de filosofia política da atualidade, ajudando a esclarecer quais são suas reais divergências e a eventualmente dissolver (ou reafirmar) algumas das suas alegadas diferenças.

Diante desses interesses mais gerais, o objetivo específico e imediato do meu texto é comparar e aproximar as fundamentações normativas do socialismo empreendidas por Honneth e Rawls. Para tanto, parto de alguns traços da teoria do autor alemão desenvolvidos em seu escrito sobre Socialismo e dos próprios contrastes estabelecidos por ele frente ao projeto de Rawls. Destrincho a comparação em duas frentes, dizendo respeito aos dois capítulos centrais do artigo: a primeira, tratando do conteúdo normativo das noções de liberdade de ambos os autores, a segunda, tratando do que Honneth e outros autores da tradição da teoria crítica chamam de *base social* ou *imane*nte das teorias. A aproximação aqui tentada não ignora as importantes diferenças metodológicas entre os dois autores, vinculadas às duas tradições filosóficas por eles reivindicadas em maior ou menor medida<sup>7</sup>. A teoria da justiça de Honneth se utiliza do que ele denomina de *reconstrução normativa*, isto é, o “processo pelo qual se procura implantar as intenções normativas de uma teoria da justiça mediante a teoria da sociedade, já que valores justificados de modo imanente são, de maneira direta, tomados como fio condutor da elaboração e classificação do material empírico”<sup>8</sup>. Numa tentativa de aperfeiçoar o projeto hegeliano da *Filosofia do Direito*, Honneth propõe identificar, por meio de uma análise histórica e sociológica, uma espécie de *espírito objetivo* da sociedade, isto é, seus valores mais elevados, que estão encarnados nas rotinas e instituições sociais indispensáveis para a reprodução social<sup>9</sup>. Esses valores são usados para “criticar uma incorporação deficiente, ainda inacabada, de todos os valores geralmente aceitos”<sup>10</sup>. Daí a

---

<sup>7</sup> Agradeço aos pareceristas da revisão cega por apontarem para a necessidade desse esclarecimento.

<sup>8</sup> HONNETH, **O direito da liberdade**, p. 24.

<sup>9</sup> HONNETH, **O direito da liberdade**, p. 25.

<sup>10</sup> HONNETH, **O direito da liberdade**, p. 30.

sintonia do autor com o projeto da tradição crítica: em vez de produzir uma crítica independente, excessivamente *externa*, centra-se num “potencial negligenciado de desenvolvimento das instituições já existentes”<sup>11</sup>.

Rawls, por sua vez, apresenta seu empreendimento como uma busca reflexiva, entre sujeitos e grupos sociais que discordam e vivem em mundos éticos conflitantes, por acordo sobre valores e instituições político-morais fundamentais. Metodologicamente, ele lança mão do *equilíbrio reflexivo* e, mais claramente em sua obra tardia, do *construtivismo político*. Sem entrar aqui em detalhes quanto aos seus meandros e papel exato na teoria rawlsiana, ambos pressupõem a afirmação de crenças e concepções dos indivíduos e se dirigem à construção de princípios críticos endossado por todos, formando-se assim uma mesma “perspectiva social autoritativa”<sup>12</sup>. Em um certo sentido, a teoria de Rawls é moral e normativa do início ao fim. Sigo aqui uma interpretação de chave mais deweyana do projeto de Rawls, proposta por Anthony Laden: “começamos com o pensamento de que a moralidade exige oferecer razões uns aos outros, ou tratar os outros com respeito, e nós então passamos a ver o que temos a dizer em seu favor no próprio processo de elaborar quais razões temos para oferecer aos outros em favor dessa intuição geral bem como dos aspectos mais particulares das nossas posições morais que oferecem soluções para nossos vários problemas”<sup>13</sup>.

Para que esse processo seja frutífero, Rawls propõe partirmos de concepções fundamentais de pessoa e sociedade, concepções que são eminentemente *normativas*, as quais, aposta ele, podem ser um ponto de partida comum para os cidadãos em uma democracia. Tais concepções em parte refletem a visão de Rawls sobre a razão prática, isto é, “caracterizam os agentes que usam a razão e especificam o contexto para os problemas e questões aos quais

---

<sup>11</sup> HONNETH, **O direito da liberdade**, p. 31.

<sup>12</sup> RAWLS, **Kantian constructivism in moral theory**, p. 571.

<sup>13</sup> LADEN, **Constructivism as rhetoric**, p. 69.

princípios da razão prática se aplicam”. De outro lado, são *simultaneamente* ideias intuitivas retiradas da cultura política das sociedades democráticas modernas<sup>14</sup>.

Há, portanto, uma dimensão ou momento reconstutivo na teoria de Rawls, como bem explica Denilson Werle<sup>15</sup>. Rawls evidencia este aspecto quando comenta que expectativas democráticas não estavam disponíveis para autores como Hobbes construírem suas teorias e agora estão<sup>16</sup>, e quando afirma que um dos seus objetivos é remover a vagueza e a ambiguidade na concepção moderna de pessoa moral surgida a partir do século XVIII, fornecendo uma que permita “disciplinar nosso pensamento e limitar adequadamente estes defeitos” e que seja a “mais suscetível de ser mantida, ao menos implicitamente, em uma sociedade democrática moderna”<sup>17</sup>. Embora ele veja estas concepções como ideais normativos (e não empíricos) e de modo geral queira evitar que sua teoria dependa de teses robustas de teoria social, seus escritos em diversos momentos lançam mão de tais expedientes, especialmente nos seus argumentos acerca da estabilidade – como pretendo demonstrar.

Meu texto não tratará de modo central de questões metodológicas na teoria de Rawls, mas pressupõe uma tal compreensão de sua abordagem. Assim, se for bem-sucedido, o argumento a seguir desenvolvido revela este entendimento de fundo e elabora algumas de suas implicações. Não se almeja, pois, apagar as diferenças metodológicas que de fato existem entre Rawls e Honneth. Parte-se, contudo, do entendimento de que há um espírito comum entre as abordagens que apazigua tais diferenças e, ao fim e ao cabo, leva-os a resultados substantivos muito próximos quanto aos traços de uma teoria da justiça socialista.

---

<sup>14</sup> WERLE, **Notas para uma teoria crítica da justiça**, p. 418.

<sup>15</sup> WERLE, **Construtivismo não metafísico e reconstrução pós-metafísica: o debate Rawls-Habermas**, p. 183.

<sup>16</sup> RAWLS, **The idea of an overlapping consensus**, p. 2.

<sup>17</sup> RAWLS, **Kantian constructivism in moral theory**, p. 572.

## 2 A FRENTE NORMATIVA

### 2.1 A liberdade social de Honneth

Honneth defende que o ideal normativo central dos primeiros socialistas – de Saint Simon, Fourier e Owen, passando por Proudhon, até Marx – é uma rearticulação do princípio da liberdade para torná-lo compatível com outro ideal da revolução francesa, o princípio da fraternidade. O princípio da igualdade, na visão de Honneth, tem menor protagonismo para o socialismo, dizendo respeito a uma dimensão mais formal (como liberdade perante a lei), que a própria estrutura capitalista realiza de alguma forma. É fruto dessa reconciliação da liberdade com a fraternidade a noção de *liberdade social*.

Como um “movimento de crítica imanente à ordem social moderna, capitalista”, por esta não cumprir com a promessa de entregar liberdade, igualdade e fraternidade, o primeiro socialismo defendia novos modelos econômicos nos quais “a autorrealização de uma pessoa” devesse “estar estreitamente associada à condição prévia de autodesenvolvimento da outra”<sup>18</sup>. A centralidade da crítica à economia de mercado dos primeiros socialistas se devia ao diagnóstico de que essa estrutura levava os indivíduos a se encararem uns aos outros senão como sujeitos interessados na sua vantagem privada, sem conseguirem ter simpatia uns pelos outros e oferecerem-se reciprocamente em relações genuinamente sociais. Ao opor interesses que na verdade são complementares, a economia capitalista ocultaria sistematicamente essa realidade de interdependência à consciência dos sujeitos modernos<sup>19</sup>.

Numa cooperação social livre e fraterna,

---

<sup>18</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 28-29.

<sup>19</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 33.



os indivíduos têm de assumir uma posição positiva em relação aos outros, não só na concretização das suas próprias intenções, mas, desde logo, na definição das mesmas. (...) as minhas atividades têm de limitar-se *a priori* apenas a objetivos que servem simultaneamente a minha autorrealização e a do meu parceiro de interação<sup>20</sup>.

Para destacar o caráter distintivo da liberdade social, Honneth lança mão de uma distinção proposta por Daniel Brudney, que contrasta duas noções de cooperação social, uma que seria proposta por Marx, cujos membros têm objetivos complementares, e a cooperação social atribuída a John Rawls, em que os membros têm objetivos sobrepostos. Enquanto no primeiro caso os indivíduos agem “uns para os outros”, constituindo parte dos objetivos dos membros desde o início o bem dos outros, no segundo, eles agem meramente “uns com os outros”<sup>21</sup>. A liberdade social socialista iria não apenas mais longe do que a liberdade rawlsiana, mas também do que a liberdade republicana como *não-dominação* de Pettit e Skinner, que denunciam a influência da vontade de outras pessoas como obstáculo relevante à realização da liberdade. Segundo Honneth, a liberdade dos socialistas implica, mais amplamente, que “a concretização individual de um objetivo razoável dentro da sociedade como tal, só está livre de constrangimentos se *todos os outros* a aprovarem e se ela for levada a cabo graças ao seu contributo complementar”<sup>22</sup>.

A categoria normativa da liberdade social afirmada pelo socialismo passaria necessariamente pelo elemento do *individualismo holístico*, segundo o qual a concretização dos objetivos de cada um “não pode ser realizada por uma pessoa individual, mas apenas por um coletivo adequado, sem que tenha por isso de ser considerado uma entidade superior às partes”<sup>23</sup>. Honneth explica, contudo, que o grupo social ou comunidade é o “meio para a liberdade”, e que tal grupo não

---

<sup>20</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 35.

<sup>21</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 36.

<sup>22</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 40 (grifomeu).

<sup>23</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 42.

resulta de outra coisa senão da “interação de sujeitos individuais”<sup>24</sup>, afastando-se, assim, de uma abordagem comunitarista. Esse ideal holístico, em vez de anular a individualidade e os desejos oriundos das experiências individuais, reivindica que “tudo que é anterior a esta cooperação [na comunidade solidária] nem sequer merece ser designado como tal [como liberdade]”<sup>25</sup>. Afirma-se, portanto, uma moldagem e filtragem social dos desejos e necessidades individuais; nada pode ser reivindicado de forma independente da, e anteriormente à, cooperação social. Um indivíduo livre é um indivíduo que constrói suas aspirações a partir do social, a partir da interação intersubjetiva. Afinal, a liberdade é um “completar-se no outro”<sup>26</sup>. Todavia, permanecem indivíduos com agência e intenções próprias, distinguíveis do todo.

À primeira vista, algumas das formulações de Honneth parecem afastar a liberdade social socialista honnethiana do que poderíamos chamar de uma liberdade liberal rawlsiana, uma vez que a primeira parece colocar um peso mais significativo na determinação social dos desejos, necessidades e reivindicações legítimas dos indivíduos e, potencialmente, na determinação ou limitação social de um alcance mais abrangente desses desejos e necessidades. Afinal, segundo a liberdade social, tudo aquilo que os indivíduos possam vir a querer – ou, ao menos, reivindicar socialmente – precisa passar pelo filtro da cooperação social. A realização da liberdade (e não do arbítrio) pela comunidade social exige, todavia, que “a concretização recíproca das intenções partilhadas pela generalidade ocorra sem coerção e, portanto, numa atitude de simpatia recíproca”, o que não significa que deva existir uma relação de confiança íntima entre as pessoas, mas que elas tenham “alguns objetivos compartilhados”<sup>27</sup>. Podemos resumir que, para que haja liberdade social, os indivíduos precisam (a)

---

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 41.

<sup>26</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 42.

<sup>27</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 47.

compartilhar convicções em termos de valores e um *determinado* grau de identificação com os objetivos do grupo; deve haver (b) um envolvimento recíproco dos membros do grupo e uma simpatia pelos outros<sup>28</sup>; exige-se (c) que a concretização recíproca das intenções partilhadas pela generalidade ocorra sem coerção<sup>29</sup>.

O que à primeira vista parece muito forte e abrangente, se comparado com a liberdade rawlsiana ou neorrepublicana, se mostra um pouco mais indeterminado e geral. As exigências da liberdade se centram, resumidamente, em um forte comprometimento subjetivo com o empreendimento da cooperação social recíproca entre iguais, em uma afirmação consciente e constante da dependência mútua entre os membros. Ao estabelecer o contraste com a liberdade rawlsiana, Honneth escreve que nesta “o fato de as minhas ações contribuírem com alguma coisa para a sua concretização [dos objetivos partilhados], é uma consequência contingente do conteúdo das minhas intenções”, em vez de um contributo direto e deliberado. Acontece que mesmo a liberdade social implica apenas um *determinado grau* de identificação com os objetivos do grupo, de modo que o holismo dessa concepção de liberdade não dissolve inteiramente o caráter individual da sua realização. Na liberdade socialista existe uma dimensão das intenções individuais que não precisa estar em um estado de identificação com a comunidade social, senão, aparentemente, apenas em um estado de compatibilidade com esta. Sendo assim, resta saber se a proposta de Rawls é mesmo tão distinta ou menos robusta do que a desse socialismo.

---

<sup>28</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 40-41.

<sup>29</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 47.

## 2.2 A liberdade política de Rawls

Entendo que se pode demonstrar o equívoco da leitura de Honneth acerca da distância entre o que ele defende como liberdade social e a liberdade articulada pela filosofia de Rawls por meio de dois pontos. Primeiramente, a *liberdade política* defendida por Rawls na última formulação de sua teoria exige um comprometimento não-contingente de cada membro com os objetivos partilhados e complementares da cooperação social. Além disso, não existe liberdade para Rawls, anterior ou fora da cooperação social.

Na sociedade justa de Rawls o *justo tem prioridade sobre o bem*. Isso não significa simplesmente que os cidadãos veem as exigências da justiça como limites externos às suas pretensões individuais. Ainda que na versão política da teoria de Rawls os princípios de justiça que regulam a estrutura social sejam apoiados via uma *sobreposição* de concepções éticas potencialmente distintas dos indivíduos e grupos de indivíduos, estes, no que diz respeito à justiça política, agem por razões públicas, isto é, por razões que seriam aceitas por qualquer membro razoável da cooperação social. Rawls destaca que os princípios de justiça, que são o conteúdo da *razão pública* compartilhada pelos cidadãos em uma democracia, “desvinculam as razões de justiça não apenas das idas e vindas de desejos e quererres flutuantes, mas até de sentimentos e compromissos”<sup>30</sup>. Em uma sociedade justa, o funcionamento da estrutura básica da sociedade leva as pessoas a desenvolverem e exercerem as virtudes políticas da cooperação, da civilidade, da tolerância, da razoabilidade e do senso de equidade<sup>31</sup> e a quererem “honrar os termos equitativos da cooperação social nas suas relações com o resto da sociedade”<sup>32</sup>. Ainda que a democracia vislumbrada por Rawls seja composta por uma pluralidade indefinida de visões razoáveis de mundo, não se trata de uma “sociedade privada”

---

<sup>30</sup> RAWLS, **Political liberalism**, p. 190.

<sup>31</sup> RAWLS, **Political liberalism**, p. 194.

<sup>32</sup> RAWLS, **Political liberalism**, p. 199.

em que a cooperação social é apenas um instrumento para fazer avançar os objetivos específicos de cada parte,<sup>33</sup> pois todas elas afirmam as virtudes e as instituições políticas como bens intrínsecos<sup>34</sup>. A afirmação do fim da justiça política – isto é, apoiar instituições justas e tratar os outros de maneira justa mutuamente de acordo com elas – é em certo sentido parte da própria identidade dos cidadãos<sup>35</sup>.

As ações, reivindicações e intenções dos indivíduos na sociedade bem-ordenada de Rawls, são também moldadas pelas necessidades dos outros membros da cooperação na medida que (a) são desencorajados e combatidos os modos de vida que estejam em conflito com uma distribuição de bens sociais equitativa (i.e., em conflito com os princípios de justiça)<sup>36</sup>; e (b) os indivíduos e associações aceitam a responsabilidade de revisar e ajustar seus fins e aspirações em vista dos meios gerais que eles podem esperar, dados a sua contribuição para a cooperação social e o que os termos equitativos da cooperação social, aceitos de modo razoável por todos, lhes conferem por essa contribuição<sup>37</sup>. Há, portanto, também um *filtro social* dos desejos e aspirações dos membros da sociedade bem-ordenada: pessoas racionais e razoáveis, com um senso de justiça bem desenvolvido, só querem aquilo que é permitido por uma estrutura básica de fundo que é regida por princípios que garantem a todos o desenvolvimento e o uso dos seus poderes morais fundamentais e, assim, a sua participação plena na cooperação social.

Em uma sociedade, em que são garantidas ao longo do tempo (e das gerações) as condições da *justiça de fundo* nas quais os membros da cooperação social forjam e levam adiante seus projetos de vida, estes jamais perdem seu

---

<sup>33</sup> RAWLS, **Political liberalism**, p. 202.

<sup>34</sup> RAWLS, **Political liberalism**, p. 207.

<sup>35</sup> RAWLS, **Justices as fairness**, p. 199 (nota de rodapé 20).

<sup>36</sup> RAWLS, **Political liberalism**, p. 196.

<sup>37</sup> RAWLS, **Political liberalism**, p. 189.

estatuto de igual cidadania e as condições intersubjetivas do autorrespeito ou autoestima. É a garantia dessa justiça de fundo ao longo do tempo, apoiada por certos arranjos sociais e pelas virtudes políticas que fazem parte do caráter dos cidadãos, que torna *complementares* os objetivos dos membros da cooperação social. É claro que os indivíduos de uma sociedade justa não têm como propósito *imediato* de todas as suas ações e reivindicações a satisfação dos seus desejos e necessidades bem como a de seus parceiros de cooperação. Esse também não parece ser o caso, contudo, para a liberdade social de Honneth (e, provavelmente, para qualquer conceito aceitável de liberdade). Como vimos, a liberdade social implica apenas um *determinado grau* de identificação dos objetivos individuais com os do grupo.

Para Rawls, os objetivos partilhados por todos os membros da cooperação são aqueles que dizem respeito à efetivação da justiça da estrutura básica da sociedade, ou seja, que dizem respeito à *justiça política*, porque é ela que garante o estatuto da cidadania livre e igual de todos e tem uma “influência profunda e perene sobre as pessoas”, moldando e despertando seus desejos, perspectivas e aspirações presentes e futuras<sup>38</sup>. Existindo uma cooperação social estável cujos termos, aceitos e efetivamente mantidos por todos, garantem continuamente um tratamento recíproco aos seus membros, não há razão para que estes perguntem *a cada vez* se suas intenções e desejos individuais estão em complementaridade ou harmonia com os dos outros.

Há um outro aspecto da filosofia de Rawls que o aproxima das pretensões críticas de Honneth. Rawls parte do pressuposto fundamental de que não existe nenhuma reivindicação *a priori* ou anterior à cooperação social. Rawls nos diz que a cooperação social é “sempre produtiva, e sem cooperação nada seria produzido, e assim não haveria nada a distribuir”<sup>39</sup>. Isso significa que todos os bens

---

<sup>38</sup> RAWLS, **Justices as fairness**, p. 55.

<sup>39</sup> RAWLS, **Justices as fairness**, p. 61.

produzidos pelos indivíduos em uma sociedade são, em última instância, produzidos graças ao esquema cooperativo que circunda e molda os indivíduos (graças aos direitos, liberdades, treinamentos e oportunidades garantidos pelas instituições e regras da estrutura básica). Não existe algo como um direito *pré-social* a algum bem.

Não há nada que justifique, de antemão (por alguma concepção de direito natural ou mérito moral independente), que existam desigualdades na distribuição dos bens sociais de renda e riqueza. O talento natural, a sorte ou mesmo o esforço individual não dão origem, por si sós, a qualquer reivindicação de justiça. O que justificará, na argumentação de Rawls, a possibilidade de alguns membros da cooperação social receberem mais renda e riqueza pela sua atividade produtiva é que essa desigualdade melhore a situação dos menos favorecidos, isto é, daqueles que terão menos renda e riqueza na cooperação. Conforme Rawls, “o maior retorno [salarial, p. ex.] aos mais favorecidos serve, entre outras coisas, para cobrir custos de treinamento e educação, para marcar posições de responsabilidade e encorajar as pessoas a os preencherem, e para agir como incentivos”<sup>40</sup>. O bem primário da renda e riqueza tem sua distribuição regida pelo princípio da diferença, que é segundo Rawls um *princípio de reciprocidade*. O princípio da diferença exige que “não importa o quão grande seja o nível de riqueza geral – alto ou baixo – as desigualdades existentes devem cumprir as condições de beneficiar os outros bem como a nós mesmos”<sup>41</sup>. O ideal de reciprocidade que regula o todo da sociedade bem-ordenada ecoa as noções lançadas por Honneth de fraternidade, de simpatia recíproca e de ‘agir uns pelos outros’. Rawls, aliás, explicitamente defende o princípio da diferença como uma interpretação do princípio da fraternidade<sup>42</sup>. Ao mesmo tempo em que os arranjos da estrutura básica da sociedade bem-ordenada

---

<sup>40</sup> RAWLS, **Justices as fairness**, p. 63.

<sup>41</sup> RAWLS, **Justices as fairness**, p. 64.

<sup>42</sup> RAWLS, **A theory of justice**, p. 90-91.

cumprem a função de garantir que a liberdade seja exercida em condições de reciprocidade, podemos também dizer que a preeminência do ideal de cooperação social equitativa na teoria da justiça rawlsiana vai ao encontro da ideia marxiana (e honnethiana) de que existe uma dependência mútua entre os sujeitos na modernidade que é negada ou escondida por certos mecanismos econômicos, sociais e culturais ou ideológicos<sup>43</sup>. O engajamento em uma reflexão sobre quais princípios, da perspectiva dos interesses fundamentais de pessoas tomadas como cidadãos livres e iguais, deveriam organizar a cooperação social pode ser visto como uma tomada de consciência, e assim uma realização efetiva, dessa dependência mútua, uma *socialização do social* como costumam descrever os autores da tradição da teoria crítica<sup>44</sup>.

Finalmente, é preciso notar que Rawls rejeita o capitalismo como regime apto a cumprir com as exigências de uma sociedade justa e democrática nos seus termos, mesmo no seu modelo *welfare-state*<sup>45</sup>. A rejeição do capitalismo de *welfare-state* é devida justamente ao fato de que, embora seus arranjos possam fornecer provisões generosas para cobrir as necessidades básicas dos menos favorecidos, não é reconhecido um princípio de reciprocidade em sua estrutura básica, permitindo-se “amplas desigualdades na propriedade real (ativos produtivos e recursos naturais) de modo que o controle da economia e de grande parte da vida política ficam em poucas mãos”<sup>46</sup>. Tal regime não respeita a reciprocidade pois ele tende a produzir uma “subclasse desencorajada e deprimida, na qual muitos

---

<sup>43</sup> Não há espaço aqui para desenvolver melhor esta interpretação. Suponho aqui que embora a noção fundamental de sociedade de Rawls seja normativa, ela não deixa de pressupor uma certa tese sociológica acerca da interdependência produtiva na sociedade contemporânea. Sobre uma consideração mais explícita desta tese como base para uma teoria da justiça, ver ANDERSON, **What is the point of equality**, 321-326.

<sup>44</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 79.

<sup>45</sup> RAWLS, **Justices as fairness**, p. 135-36.

<sup>46</sup> RAWLS, **Justices as fairness**, p. 138.



membros são cronicamente dependentes do *welfare*", impedida de participar plenamente da cultura política pública e da cooperação social<sup>47</sup>.

Rawls crê que tanto uma *democracia de cidadãos proprietários* (uma "alternativa ao capitalismo", em que a propriedade de riqueza e capital produtivo e humano é dispersa na sociedade) quanto um *socialismo (democrático) liberal* (em que o poder econômico é compartilhado entre firmas controladas pelos trabalhadores) são capazes de cumprir com o princípio de reciprocidade<sup>48</sup>. Uma teoria da justiça 'liberal-igualitária' como a de Rawls (ou poderíamos agora dizer, aproximando-a de Honneth, 'liberal-fraterna' ou 'liberal-solidária') reivindica, e com boas razões, ser capaz de fornecer bases normativas para uma sociedade socialista, crítica à estrutura dada que viola sistematicamente as condições para uma vida humana razoável.

### 3. A FRENTE PRÁTICO-POLÍTICA

#### 3.1 As bases imanentes em Honeth

Como já mencionei, Axel Honneth busca atualizar a ideia de socialismo não apenas esclarecendo o seu ideal normativo da liberdade social, mas também reformulando-a quanto a alguns traços teóricos problemáticos, um "material genético problemático"<sup>49</sup> que está relacionado àquilo que a teoria crítica costuma chamar de teoria social ou base imanente que sustenta a normatividade crítica. Esse material problemático levaria a problemas para a própria normatividade do ideal socialista e os seus modelos institucionais de realização. As três teses de fundo questionadas pelo autor são: (1) a economia de mercado capitalista é a causa proeminente da liberdade egoísta; (2) a classe proletária quer

---

<sup>47</sup> RAWLS, *Justices as fairness*, p. 140.

<sup>48</sup> RAWLS, *Justices as fairness*, p. 140.

<sup>49</sup> HONNETH, *A ideia de socialismo*, p. 48.

necessariamente a superação do mercado capitalista em prol de uma produção organizada cooperativamente; (3) existe uma *necessidade histórica* segundo a qual a economia capitalista ou será destruída pelas crises que ela própria produz ou produzirá uma resistência cada vez mais forte devido à miséria que ela causa<sup>50</sup>.

A primeira tese gera a compreensão de que a esfera econômica é o lugar central ou único da luta pela liberdade social. A consequência dessa tese leva a uma negação da importância do lado emancipatório dos direitos iguais à liberdade e da importância do processo de formação da vontade política entre cidadãos livres e iguais. Para o primeiro socialismo (e parte do que se seguiu e se segue ainda dele), com a dissolução das distinções de classe e a organização da sociedade em uma forma econômica cooperativa, e com a inclusão igualitária de todos no processo de produção, todos os antagonismos humanos relevantes deixariam de ter lugar, se tornando assim desnecessárias uma esfera política e jurídica com normatividades próprias<sup>51</sup>.

O segundo aspecto da teoria social socialista, ao atribuir um interesse *objetivo* a uma classe de sujeitos já tendia desde o início a um “encerramento autorreferencial da teoria”, que entendia suas próprias análises como real expressão de tais interesses<sup>52</sup>. Uma âncora da teoria nessa “atribuição sociológica” de interesses enfraqueceu ainda mais as pretensões teóricas socialistas à medida que nos vimos diante das massas autoritárias no século XX e à medida que se modificaram e se diversificaram enormemente as relações de trabalho na segunda metade desse século. Assim, o “desaparecimento de qualquer esperança de ainda encontrar no proletariado o resto de interesse numa mudança revolucionária (...) atingiu o socialismo no seu próprio cerne, isto é, na pretensão de ser a expressão teórica de um movimento vivo”<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 49.

<sup>51</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 55.

<sup>52</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 60.

<sup>53</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 63.

Por fim, a terceira teoria social pressuposta pelos socialistas, constituída tanto por uma tese de progresso inevitável das lutas sociais em direção à socialização da produção quanto por uma tese do progresso tecnológico inevitável das forças produtivas, leva a uma relegação da agência e da imaginação humana a um papel secundário frente a um certo determinismo histórico. Esse pressuposto afastaria a normatividade socialista do apelo à experimentação, impedindo “a compreensão, num horizonte próximo, da evolução histórica como uma soma de desafios sempre novos, cuja adequação a melhorias sociais deveria ser explorada empiricamente (...) de acordo com as condições históricas”<sup>54</sup> (ibid: 70). Tal bloqueio à experiência e à imaginação impediu que o socialismo explorasse os possíveis caminhos de uma concretização da liberdade social na esfera econômica, ficando até hoje a sua proposta reduzida majoritariamente à ideia de que a economia de mercado capitalista só poderá ser substituída com sucesso por uma economia planificada centralmente<sup>55</sup>.

Uma revisão do pressuposto ‘(1)’ envolve para o autor tanto “anular a equiparação entre economia de mercado e capitalismo”, de modo a se ganhar “espaço de manobra para projetar formas alternativas de utilização do mercado”<sup>56</sup>, quanto pensar as liberdades de uma sociedade solidária futura para além da esfera econômica. Quanto ao primeiro ponto, Honneth entende que modelos de mão-invisível (no sentido de Smith), modelos de associação de produtores livres na sociedade civil, e modelos de condução e supervisão da reprodução econômica por órgãos estatais controlados democraticamente, podem ser considerados todos como “alternativas de igual peso ao mercado capitalista”<sup>57</sup>. É a experimentação socialista que tem de determinar quais meios concretizam mais adequadamente a liberdade social, podendo desse processo surgirem modelos econômicos mistos,

---

<sup>54</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 70.

<sup>55</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 71.

<sup>56</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 83.

<sup>57</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 84.

combinações ainda não tentadas<sup>58</sup>. A proposta de Honneth parte da crença justificada de que o funcionamento dos mercados não depende da propriedade privada hereditária dos meios de produção característica do capitalismo<sup>59</sup>. Essa ideia se aproxima evidentemente da postura aberta de Rawls quanto a quais regimes econômicos podem realizar os princípios de justiça.

De outro lado, os socialistas erravam ao pensar a realização da liberdade social apenas por uma libertação pela esfera econômica porque pressupunham uma teoria social que via o funcionamento social de um modo vertical pré-moderno, deixando de perceber a contínua diferenciação funcional da vida social. Essa diferenciação, entre as esferas da família, da sociedade civil e da política, quando reconhecida pelos primeiros socialistas, era vista como inadequada ou excessiva, por retirar a primazia material da economia capitalista<sup>60</sup>. A atualização da teoria social socialista empreendida por Honneth reconhece o fato de que existem normatividades próprias a cada uma das esferas que são fruto das diferenciações funcionais modernas. A realização da liberdade social inspirada pelo socialismo precisa se dar, portanto, de acordo com normas distintas em cada esfera social. O autor descreve, inspirado na ideia de eticidade de Hegel, as distintas esferas como “sistemas sociais parciais nos quais os desempenhos desejáveis só podem ser alcançados se os envolvidos puderem interpretar os seus contributos específicos como contributos interligados de forma livre e completando-se reciprocamente”<sup>61</sup>.

É preciso, contudo, que haja uma interação de todos os sistemas parciais com vista à manutenção de um todo orgânico ou harmonioso: cada esfera deveria “interagir como os órgãos de um corpo, que, de acordo com as suas próprias

---

<sup>58</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 95.

<sup>59</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 97.

<sup>60</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 109-112.

<sup>61</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 124.

normas autônomas, serviriam, em conjunto, o objetivo geral da reprodução social”<sup>62</sup>. Para que essa interação harmônica seja possível é necessário, contudo, uma *instância de orientação reflexiva e integrativa* que possa desencadear os processos de mudança desejados, por uma via experimental, e de garantir a sua existência a longo prazo sob a forma de um “processo de investigação interminável”<sup>63</sup>. Esse órgão institucional deve ser o da *opinião pública*, da *esfera pública política* ou *esfera pública democrática*, que constitui um quadro institucional no qual “os problemas provenientes de qualquer ângulo da convivência social podem ser articulados de forma audível para todos e, portanto, encarados como uma tarefa que tem de ser superada por todos”<sup>64</sup>.

Está relacionada com essa esfera orientadora a solução de Honneth para o aspecto problemático ‘(2)’ da teoria social socialista. Em vez do proletariado, os *sujeitos ativos* ou *destinatários* que o socialismo revisto “procuraria influenciar com a sua visão de uma forma de vida democrática, a fim de (...) motivá[-lo] para proceder a descobertas experimentais”<sup>65</sup> são os *cidadãos políticos*. É só na esfera política pública que o socialismo “encontra os membros da sociedade em papéis que lhes permitem empenhar-se em prol de melhorias também quando e onde os seus próprios interesses não são diretamente afetados”<sup>66</sup>. A cidadania democrática, operando na esfera pública, é, portanto, a destinatária da teoria e a fonte subjetiva da realização da liberdade social na abordagem de Honneth.

Por fim, para substituir a teoria da história, ‘(3)’, na qual está embebida ainda a normatividade crítica do socialismo, Honneth nos oferece uma ancoragem histórica alternativa centrada na ideia, inspirada em Hegel e Dewey, de *progresso institucional*. Em vez de uma teoria que afirma a história como um

---

<sup>62</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 126.

<sup>63</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 131.

<sup>64</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 135.

<sup>65</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 133.

<sup>66</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 105 e 137.

progresso inevitável determinado pela tecnologia das estruturas de produção, propõe-se uma teoria do progresso experimental da história segundo a qual “o processo histórico proporciona novas potencialidades de melhoria a cada nível sucessivo, potencialidades que têm de ser exploradas”<sup>67</sup>. Além de abrir maior espaço para a agência humana, essa concepção pressupõe que a comunicação livre e intensa entre as partes aumenta o espectro de possibilidades de solução dos obstáculos dados e liberta novas potencialidades antes desconhecidas para a vida humana. Nessa perspectiva, a inclusão de grupos antes excluídos da interação social aperfeiçoa as possibilidades de experimentação e, assim, de progresso, pois “as experiências histórico-sociais conduzem a soluções tanto melhores e tanto mais estáveis, quanto mais os afetados pelo problema em causa forem envolvidos na procura das mesmas”<sup>68</sup>. A esperança numa futura possibilidade de mudança pode ser fundamentada, enfim, “nos indícios de um progresso social que aponta para o futuro e em cujo surgimento o próprio socialismo esteve na linha da frente nos dois últimos séculos”<sup>69</sup>.

Com uma nova teoria das esferas sociais, uma nova concepção sobre a subjetividade política e uma nova teoria do progresso social, Honneth crê ser capaz de alimentar a normatividade crítica do socialismo com bases sociais ou imanentes renovadas, que rearticulam em grande medida os modos de realização institucional da teoria e, no limite, o próprio conteúdo da normatividade da teoria. Essa é justamente a pretensão dos teóricos críticos: uma interação produtiva entre imanência e transcendência.

Afinal, a liberdade social toma outras formas à medida que a cooperação social é vista como constituída por distintas esferas sociais com lógicas de ação próprias. Sem uma formulação que ofereça tais bases sociais, mesmo uma teoria

---

<sup>67</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 86.

<sup>68</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 88.

<sup>69</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 146.

da justiça que afirme o socialismo recai numa normatividade deficiente. Esse seria para Honneth o caso do socialismo normativista de Gerald Cohen, cuja teoria social não conceberia adequadamente a diferenciação funcional, levando-o a conceber o socialismo como um “acampamento” sem delimitações estáveis entre as diferentes tarefas específicas da cooperação social<sup>70</sup>. A referida acusação de Honneth se volta nesse ponto também contra John Rawls. Contra este, a objeção é de ordem normativa (como já vimos) e também “prático-política”:

Enquanto este [Rawls] estava convencido de que a tarefa atual de uma concepção política da justiça tem de consistir em chamar a atenção dos membros das sociedades democráticas – através da concretização de ideias normativas já aceitas – para os princípios que devem ser aprovados pelos mesmos, conciliando-os com as instituições já existentes (...) o socialismo, pelo contrário, consciente das tendências que o suportam historicamente, pretende chamar a atenção para as promessas não cumpridas na ordem social existente, cuja concretização exigiria a transformação da realidade institucional. Portanto as diferenças não residem apenas no ponto de referência ético pressuposto – para Rawls, a autonomia individual, para o socialismo, a liberdade social –, mas também na perspectiva prático-política necessária: Rawls entende-a como uma perspectiva de conciliação moral, enquanto o socialismo, pelo contrário, entende-a, inevitavelmente, na perspectiva de uma superação permanente<sup>71</sup>.

### 3.2 As bases imanentes em Rawls

Interpretar a filosofia de John Rawls como uma que busca conciliar moralmente os membros de uma democracia com as instituições existentes, é simplesmente equivocado. O papel de conciliação ou reconciliação da filosofia política é mencionado por Rawls como uma ideia hegeliana, segundo a qual a filosofia pode nos levar a aceitar e afirmar o nosso mundo social positivamente, nos mostrando que as suas instituições são racionais, e foram desenvolvidas ao longo do tempo como foram para alcançar a sua forma presente, racional. Ele entende que sua teoria pode auxiliar a reconciliarmos-nos com o fato do pluralismo razoável que caracteriza a nossa época, mostrando-nos que os benefícios e o bem

---

<sup>70</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 123.

<sup>71</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 91.

político que ele representa, e mostrando-nos que mesmo em um tal contexto de profundas diferenças éticas é possível vivermos em uma sociedade política justa e estável<sup>72</sup>.

A tarefa da reconciliação não é, contudo, a única que a filosofia política pode e deve cumprir para Rawls. Ela serve também como forma de desvelar bases subjacentes de acordo filosófico e moral, a fim de ao menos restringir conflitos sobre questões profundamente disputadas e, assim, possibilitar a cooperação pacífica e mutuamente benéfica. Serve ainda para nos *orientar*, isto é, fornecer, por meio da razão e da reflexão teóricas e práticas, uma concepção mais ampla do que pode significar uma sociedade justa e razoável, que unifique uma série de percepções e julgamentos desarticulados e muitas vezes conflitantes que mantemos. Por fim, a filosofia política nos oferece uma *utopia realista*, “sondando os limites da possibilidade política praticável”, que mudam em cada período histórico e que, nos nossos tempos, incluem fundamentalmente o fato do pluralismo razoável<sup>73</sup>.

O objetivo de Rawls é tecer os contornos das utopias possíveis. É possível e necessário fazer muito mais com as nossas condições históricas e com a nossa *cultura democrática de fundo* ou *implícita*. Como vimos, a filosofia política de Rawls nos orienta a rejeitar o atual sistema capitalista e a nos movermos em direção a utopias realistas, que podem ser realizadas por meio de distintos arranjos socioeconômicos, desde que garantam condições estáveis para o desenvolvimento pleno da cidadania recíproca entre livres e iguais. O método do *equilíbrio reflexivo* do qual Rawls lança mão para construir sua teoria, e dar-lhe legitimidade não implica simplesmente em uma *chamada de atenção* dos indivíduos para princípios baseados em ideias normativas que eles já aceitam. Trata-se de um procedimento que parte das nossas crenças e julgamentos ponderados, mas não se encerra

---

<sup>72</sup> RAWLS, **Justice as fairness**, p. 3-4.

<sup>73</sup> RAWLS, **Justice as fairness**, p. 4.



nestes, em vez disso nos obriga a abandonar alguns deles e a eventualmente formular novos<sup>74</sup>.

Toda a ideia de justificação de Rawls está ultimamente fundamentada em uma “visão do modo apropriado de tratar os outros com quem nós vivemos de acordo comum ideal de reconhecimento e respeito, de se esforçar para estar apto a encará-los publicamente”, e busca “encontrar um modo de as pessoas estabelecerem juntas uma concepção pública de justiça (ou de moralidade) para que possam viver juntas de maneiras que as permitam encarar-se umas às outras publicamente”<sup>75</sup>. O método do equilíbrio reflexivo exige que aqueles engajados em uma reflexão (e uma prática) sobre justiça se afastem das próprias particularidades, e ao menos de algumas das suas crenças, e se aproximem de crenças que possam ser compartilhadas por todos os outros. O experimento mental da posição original, como um “mecanismo de representação”<sup>76</sup>, serve ao propósito de aproximar as nossas diferentes perspectivas e, assim, de construir um mundo social distinto, que leve a sério a ideia de reciprocidade. Não se sai desse processo intocado.

O que Honneth talvez queira apontar, ao escrever que há um déficit prático-político na abordagem rawlsiana, à qual faltaria uma perspectiva de “superação permanente”, é que lhe faltaria justamente a teoria social, a base imanente, que Honneth busca reformar ao Socialismo. Isto é, faltaria a Rawls uma teoria das esferas sociais, uma concepção sobre a subjetividade política e uma teoria da história ou do progresso. Esse é, afinal, um traço que se reivindica como distintivo da teoria crítica em face da tradição liberal.

De cara, contudo, já podemos perceber, pelas passagens recém mencionadas, que o sujeito político afirmado pelo autor alemão como substituto

---

<sup>74</sup> Sobre esse ponto, ver SCANLON, **Rawls on justification**.

<sup>75</sup> LADEN, **Constructivism as rhetoric**, p. 64.

<sup>76</sup> RAWLS, **Justice as fairness**, p. 42.

do proletariado, e a quem a teoria deve se endereçar, são justamente os *cidadãos* que se encaram na esfera pública, e especialmente nela definem os rumos da cooperação social. Já vimos que o cidadão é também o sujeito político, e o destinatário por excelência, do empreendimento filosófico de Rawls. A cidadania democrática é a noção unificadora do projeto de Rawls, que é capaz de ser decantada das diversas identidades éticas e religiosas em princípio tensas e conflitantes, e é a partir dela que se pode construir uma sociedade justa e estável, uma “união social de uniões sociais”, em que não apenas se realiza a reciprocidade, mas em que a sociedade política “pode ser para cada cidadão um bem muito mais abrangente do que o bem determinado dos indivíduos quando estes são deixados aos seus próprios mecanismos ou se limitam às suas associações menores”<sup>77</sup>. O mesmo papel é cumprido pela cidadania exercida na esfera pública para Honneth, única “saída deste mal-estar resultante de ter de dirigir mensagens diferentes, em certa medida específicas para cada uma das esferas, a destinatários completamente diferentes”<sup>78</sup>.

E quanto à teoria da história ou do progresso? Não é evidente o estatuto da teoria do *progresso institucional* que Honneth nos oferece. Por vezes, essa concepção se apresenta mais como um “fio condutor normativo” que deve guiar as diversas experimentações, e o processo político como um todo, a fim de solucionar os novos problemas que se apresentam continuamente ao longo da história e realizar *melhorias* na liberdade social<sup>79</sup>. De outro lado, é apresentado como exprimindo “o princípio estrutural determinante de toda a esfera social”, que implica que é pela combinação cada vez mais abrangente de indivíduos e reivindicações, e pela eliminação de restrições à comunicação, que a sociedade pode mais eficientemente libertar suas potencialidades<sup>80</sup>. É possível que este

---

<sup>77</sup> RAWLS, **A theory of justice**, p. 320.

<sup>78</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 133.

<sup>79</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 86 e 90.

<sup>80</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 94.

princípio seja *realizado* ou não a cada tempo, a depender do quão *social* – e, assim, progressiva – for a operação geral da sociedade. É a partir dessa base imanente da história, pois, que Honneth defende uma certa proposta de arranjo social democrático especialmente aberto a novas lutas, reivindicações e experimentações.

É verdade que Rawls não está voltado a desenvolver uma teoria específica do progresso e muito menos uma teoria da história. Ainda assim, a teoria de Rawls reserva espaço para o progresso social e experimentações institucionais. Ao tratar dos tipos de sistema social que poderiam realizar efetivamente os princípios de uma cooperação social equitativa e recíproca, Rawls rejeita o capitalismo *laissez-faire*, o capitalismo de *welfare state* e o socialismo com uma economia de comando supervisionada por um partido, por que eles não tratam, em seu próprio desenho, os cidadãos com reciprocidade e violam seus direitos e liberdades básicas. Já o debate sobre qual regime de propriedade dos meios de produção é o mais adequado para realizar os princípios de uma sociedade justa, como já mencionamos, é deixado em aberto. Apesar de sugerir uma série de arranjos institucionais e leis, muita coisa é deixada para o processo político. Na deliberação pública, que tem sua realização mais institucional nos momentos constitucional e legislativo, os *bens primários sociais* (necessidades das pessoas enquanto cidadãs) são especificados, pela elaboração de políticas públicas e a criação de certos direitos, ou mesmo expandidos, diante de uma maior quantidade de informações sobre cada sociedade e as suas peculiaridades e desafios<sup>81</sup>. Não é dado de antemão, por exemplo, como melhor se realizará o princípio da diferença ou a liberdade equitativa de oportunidades. Além disso, para resolver questões econômicas e sociais mais detalhadas é “frequentemente

---

<sup>81</sup> RAWLS, **Political liberalism**, p. 188.

mais razoável ir além da concepção política e dos valores que os seus princípios expressam, e invocar valores não-políticos que uma tal visão não inclui”<sup>82</sup>.

De outro lado, podemos extrair alguns sinais do modo como Rawls concebe o progresso institucional e, de modo geral, a construção de uma sociedade justa e estável, ao nos voltarmos para o que ele descreve como *história conjectural*, uma narrativa que tem como objetivo ilustrar a plausibilidade de que, num contexto de pluralismo e grande desacordo, os membros da cooperação passem a afirmar valores políticos comuns e progressivamente a expandir e aprofundar um tal consenso. Ele descreve essa história com dois estágios que passam por três estados de consenso político, um consenso como mero *modus vivendi*, um consenso constitucional, e um consenso sobreposto. O consenso como *modus vivendi* se dá em um contexto de profunda tensão social, em que se aceitam certas regras, como o princípio da tolerância que resulta das guerras protestantes, como a única alternativa praticável para lidar com um conflito civil infindável e destrutivo. Esse consenso inicialmente pragmático em torno de uma constituição básica leva, ao longo do tempo, os cidadãos a modificarem suas doutrinas abrangentes à medida que passam a afirmar genuinamente os valores do acordo fundamental. É a transformação do pluralismo em pluralismo razoável<sup>83</sup>.

Já no estágio seguinte em direção ao consenso sobreposto, há o aprofundamento e a ampliação do consenso constitucional, formando assim um consenso sobreposto entre doutrinas abrangentes razoáveis em torno de certos valores e princípios políticos. O aprofundamento significa o compartilhamento de princípios políticos com base nas *mesmas* concepções (de cidadania, de cooperação social) fundamentais, e a ampliação significa o apoio a arranjos institucionais que “assegurem que as necessidades básicas de todos os cidadãos possam ser

---

<sup>82</sup> RAWLS, **Political liberalism**, p. 230.

<sup>83</sup> RAWLS, **Political Liberalism**, p. 164.

satisfeitas, de modo que eles possam tomar parte na vida política e social”<sup>84</sup>. Esse avanço em direção a um consenso mais firme e substantivo se dá pelo fortalecimento da esfera pública, pela crescente disposição de deliberar e se justificar para os outros em termos razoáveis, o que Rawls denomina de *razão pública*. Os grupos políticos “tenderão a desenvolver concepções políticas amplas cobrindo a estrutura básica como um todo para o fim de explicar seu ponto de vista de um modo politicamente consistente e coerente”<sup>85</sup>.

Rawls concede, é claro, que esse consenso pode ser mais ou menos amplo a depender da agudez da oposição de interesses na sociedade. Ademais, ele admite que diferentes condições políticas e sociais apontam para diferentes formas de realização do ideal de razão pública<sup>86</sup>. Há ainda espaço para lutas envolvendo desobediência civil quando as condições básicas de reciprocidade da cooperação social são violadas, e mesmo para ações militantes violentas em casos nos quais não existe um senso de justiça suficientemente compartilhado para o qual se possa apelar<sup>87</sup>.

O foco da teoria de Rawls não está dirigido ao que ele denomina de teoria não-ideal – isto é, não busca oferecer princípios que se apliquem *diretamente* a situações de injustiça. Porém, ele defende que uma tal teoria precisa pressupor necessariamente uma teoria ideal de justiça<sup>88</sup>, que fornecerá orientação para pensar sobre “casos difíceis e sobre como lidar com as injustiças existentes. (...) [ajudando a] esclarecer o objetivo da reforma e a identificar quais males são mais sérios e assim mais urgentes para corrigir”<sup>89</sup>, e para formular-se “princípios a serem adotados sob condições menos favoráveis”<sup>90</sup>. De qualquer modo, sua abordagem deixa espaço para (e mesmo exige) a experimentação histórica e o progresso

---

<sup>84</sup> RAWLS, **Political Liberalism**, p. 166.

<sup>85</sup> RAWLS, **Political Liberalism**, p. 167.

<sup>86</sup> RAWLS, **Political liberalism**, p. 248-251.

<sup>87</sup> RAWLS, **A theory of justice**, p. 331-343.

<sup>88</sup> RAWLS, **A theory of justice**, p. 212.

<sup>89</sup> RAWLS, **Justice as fairness**, p. 13.

<sup>90</sup> RAWLS, **A theory of Justice**, p. 216.

institucional, sejam em circunstâncias mais próximas das ideais, em que há muito a ser especificado, expandido e reivindicado na efetivação do ideal de reciprocidade, sejam em circunstâncias não-ideais, nas quais há um escopo ainda maior de possibilidades de enfrentamento da injustiça. As críticas a Rawls que apontam para uma ausência em sua abordagem de uma consideração do antagonismo e do desacordo perenes da política<sup>91</sup> não são, portanto, de todo justas. Afinal, a noção de que a sociedade é marcada por um conflito de interesses está entre o que Rawls denomina de circunstâncias da justiça, um dos pressupostos fundamentais de sua teoria<sup>92</sup>.

Em resumo, o ideal de democracia de Rawls, *grosso modo*, não se diferencia das características daquele ideal defendido por Honneth. Se não há ali uma teoria da história propriamente dita, esta não parece fazer falta para que o projeto de Rawls seja entendido também como uma proposta de (ou ao menos podendo compor uma proposta de) *superação permanente* de desafios no caminho para realização de uma sociedade efetivamente *social* ou *justa*.

O terceiro e último ponto sobre o qual quero me debruçar, é a relação da teoria de Rawls com algo, como uma, teoria das esferas sociais. Sabe-se que os princípios de justiça de Rawls se dirigem a regular o que ele chama de estrutura básica da sociedade. Essa estrutura não inclui apenas a estrutura jurídico-estatal de eleições, direitos e liberdades fundamentais. A estrutura básica inclui tudo aquilo que garante as condições de justiça de fundo, isto é, que garante a manutenção pública e estável da condição de cidadania em uma *vida completa* para todos, ao longo do tempo, de geração para geração. Ele prefere uma definição mais abstrata de estrutura básica, como o “modo como as principais instituições sociais e políticas da sociedade se organizam em um sistema conjunto de cooperação

---

<sup>91</sup> Entre tais críticos, pode-se citar MOUFFE, **Le politique et la dynamique des passions** e WALDRON, **Law and disagreement**.

<sup>92</sup> RAWLS, **A theory of justice**, p. 4.

social, e o modo como elas atribuem direitos e deveres básicos e regulam a divisão de vantagens que surgem da cooperação social ao longo do tempo”<sup>93</sup>, por entender que não é desejável caracterizar uma definição muito delineada e definitiva desse conceito, sob risco de “prejulgar equivocadamente quais condições mais específicas ou futuras podem ser demandadas, assim tornando a justiça como, equidade inapta a se ajustar a diferentes condições sociais”<sup>94</sup>. Essa é outra evidência da consideração de Rawls pelo caráter histórico dos processos sociais e da realização da liberdade. De qualquer modo, ele descreve que pertencem à estrutura básica “a constituição política, as formas juridicamente reconhecidas de propriedade, a organização da economia e a natureza da família”<sup>95</sup>, ou “a família em alguma forma”<sup>96</sup>. O que Rawls denomina amplamente de *associações*, como empresas, sindicatos, igrejas e universidades, também faz parte, em um certo sentido mais indireto, da estrutura básica.

Na primeira formulação de sua teoria em *A Theory of Justice*, a realização da justiça ao longo das esferas da família, das associações, e da esfera pública é explicada de modo bastante rico e detalhado. Essa teorização é feita na terceira parte da obra, onde Rawls está preocupado em explicitar como é possível, diante de certas tendências e características gerais da sociabilidade e da psicologia humanas, a constituição do senso de justiça nos diversos membros da sociedade bem-ordenada. É possível dizer que Rawls nesse ponto confronta mais diretamente sua teoria normativa com ao menos algumas questões de teoria social. Lá ele descreve o processo de desenvolvimento de uma espécie de *ethos* de justiça, ou da reciprocidade, que se constitui por meio de três estágios fundamentais: a moralidade da autoridade, a moralidade de associação e a moralidade de princípios. Os indivíduos assim adquirem uma série de sentimentos morais e

---

<sup>93</sup> RAWLS, **Justice as fairness**, p. 31.

<sup>94</sup> RAWLS, **Justice as fairness**, p. 33.

<sup>95</sup> RAWLS, **Political liberalism**, p. 258.

<sup>96</sup> RAWLS, **Justice as fairness**, p. 31.

formam laços sociais de reciprocidade e respeito mútuo, passando a “admirar o ideal de cooperação humana justa”<sup>97</sup>.

Existe, portanto, uma abordagem de Rawls acerca de como as bases de uma sociedade justa se formam a partir de um processo de subjetivação ao longo das diferentes esferas sociais. Ele descreve as características e peculiaridades normativas de cada esfera e o modo como elas interagem, defendendo claramente uma linha contínua, mas diferenciada, entre os processos de cada uma. Tal abordagem, diga-se, se assemelha em muitos aspectos àquela da *Filosofia do Direito* de Hegel<sup>98</sup> e, é claro, da *Luta por Reconhecimento* de Axel Honneth. O próprio Honneth reconhece a diferenciação de esferas presente na estrutura básica de Rawls, que segundo ele se assemelha àquela de Hegel e Durkheim<sup>99</sup>.

Na reformulação política de sua teoria, Rawls se afasta em alguma medida do modo como tratou o problema da estabilidade e da formação do senso de justiça na terceira parte da sua obra anterior. Todavia, ele segue afirmando o que denomina de *psicologia moral razoável*, segundo a qual a confiança e a fidelidade mútuas, que são base da realização de uma cooperação recíproca, se estabelecem e se fortalecem à medida que cada um cumpre com a sua parte em instituições equitativas, e à medida que as instituições da estrutura básica que asseguram interesses fundamentais são mais firmemente e voluntariamente reconhecidas na vida política pública. Ele ainda se refere brevemente à teorização sobre psicologia moral detalhada na sua obra anterior como algo que pode explicar melhor a sua proposta, uma teorização que ele “não mudaria substancialmente”<sup>100</sup>.

Há, contudo, diversas críticas, levantadas especialmente por autoras feministas, ao tratamento de Rawls no que diz respeito à esfera da família. No seu *Political Liberalism*, ele descreve a família como tendo o papel político fundamental

---

<sup>97</sup> RAWLS, **A theory of justice**, p. 415.

<sup>98</sup> Sobre esse ponto, ver SCHWARZENBACH, **Rawls, Hegel and Comunitarianism**.

<sup>99</sup> HONNETH, **A ideia de socialismo**, p. 125.

<sup>100</sup> RAWLS, **Justice as fairness**, p. 196.



de “estabelecer a produção e a reprodução ordenada da sociedade e da sua cultura de uma geração para a outra (...), o arranjo, de um modo razoável e efetivo, da criação e o cuidado das crianças, assegurando seu desenvolvimento moral e educação na cultura mais ampla”<sup>101</sup>. A família é tratada, porém, de modo ambivalente, ao mesmo tempo como uma instituição de caráter público, e fundamental para a democracia, e como algo que compartilha da natureza das associações, isto é, como uma esfera em que os indivíduos desenvolvem suas particularidades, em que florescem a partir de visões abrangentes de mundo que não podem ser completamente reguladas por regras públicas. Assim, os “princípios da justiça política devem se aplicar diretamente a essa estrutura [à estrutura básica], mas não devem se aplicar diretamente à *vida interna* das muitas associações dentro dela, a família entre elas”<sup>102</sup>.

Os princípios políticos impõem restrições à família na medida em que seus membros são tomados como *cidadãos*, para proteger, portanto, seu status de cidadania. Rawls descreve que certas injustiças históricas ligadas à distribuição da função de cuidado, educação e nutrição dos filhos baseadas no gênero tendem a minar a capacidade de mulheres e das crianças de adquirir as virtudes políticas exigidas para futuros cidadãos em uma democracia, de modo que a justiça política precisa promover passos em direção à equalização ou compensação de certas injustiças internas à vida familiar (e à outras esferas) para alcançar a plena igualdade de cidadania<sup>103</sup>.

Rawls entende, em suma, que, embora uma concepção de justiça política possa impor algumas demandas a certos aspectos das relações sociais associativas, o papel do liberalismo político nesse campo é limitado, cabendo a concepções de justiça que não são concepções políticas, se dirigirem aos “vários tipos de relações entre

---

<sup>101</sup> RAWLS, **Political liberalism**, p. 467.

<sup>102</sup> RAWLS, **Political liberalism**, p. 468 (grifo meu).

<sup>103</sup> RAWLS, **Political liberalism**, p. 470 e 473.

indivíduos”, à “vida interna” das diferentes associações humanas. Ele menciona a “necessidade de uma divisão de trabalho entre diferentes tipos de princípios”<sup>104</sup>.

Críticas à parte, é fato que embora Rawls passe a reconhecer que sua justiça política tem uma atuação limitada sobre o âmbito da família e das associações, ele o faz, em parte, justamente porque admite que existe uma normatividade própria a esses âmbitos, a qual uma concepção política de justiça não dá conta, sozinha, de criticar – sob pena de colocar em risco a própria legitimidade da normatividade política, isto é, a sua força agregadora frente à pluralidade normativa mais ampla existente em uma sociedade democrática. Nas suas palavras “o caráter distintivo e a autonomia dos vários elementos da sociedade exige que, dentro de cada esfera, eles ajam a partir dos seus próprios princípios designados para se adequar à sua natureza peculiar”<sup>105</sup>.

Do fato de que algo não seja uma questão *política*, não decorre que ele não seja uma questão importante e passível de crítica filosófica normativa. É claro que essa posição é controversa, e mesmo Rawls não deixa firmemente estabelecidas as fronteiras entre o político e o não-político, entre o que é *vida interna* das associações e o que é relevante nelas para a formação da cidadania democrática. Como vimos, ele admite que o conteúdo da estrutura básica da sociedade não é algo determinado de uma vez por todas, podendo mudar historicamente. De todo modo, é no mínimo superficial a crítica a Rawls que aponta para uma ausência de uma teoria social das esferas sociais e de um tratamento adequado do modo como tais esferas se relacionam e estão conectadas com a realização da justiça e da liberdade.

---

<sup>104</sup> RAWLS, **Political liberalism**, p. 469.

<sup>105</sup> RAWLS, **Political liberalism**, p. 262.

## 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tentei mostrar que Honneth está equivocado em suas críticas a Rawls e que, se há diferenças entre os padrões críticos dos autores, certamente essas são bem menos significativas do que supõe o autor alemão, havendo entre os dois muito mais proximidade do que estranhamento. Primeiramente, argumentei que a liberdade política de Rawls não é mais individualista e nem menos solidarista ou fraterno do que a liberdade social de Honneth, e que ambos estão fundados em um ideal de reciprocidade muito semelhante. Depois, demonstrei que é possível encontrar na obra Rawls os três elementos que Honneth julga serem necessários para uma teoria crítica do socialismo que não queira ser apenas uma crítica *puramente normativa* da sociedade: uma teoria do sujeito como cidadão, uma teoria (ainda que minimalista) do progresso social e uma teoria das esferas sociais diferenciadas. Ainda que sem avaliar se ambos os projetos de fato são boas fundamentações normativas para o socialismo, espero ter conseguido mostrar que ambos podem ser colocados em diálogo fértil, a despeito de pertencerem a tradições de filosofia política, e de lançarem mão de métodos, distintos.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), que financiou minha atual pesquisa de doutorado no período de março de 2020 a abril de 2022.

## REFERÊNCIAS

ANDERSON, E. What is the Point of Equality? In **Ethics**, Vol. 109, nº 2 (Jan. 1999). p. 287-337. Chicago: The University of Chicago Press.

EDMUNDSON, W. **John Rawls**: Reticent Socialist. New York: Cambridge University Press, 2017.

FRASER, N. & JAEGGI, R. **Capitalismo em debate**: uma conversa na teoria crítica. Trad. Nathalie Bressiani. 1 ed., São Paulo: Boitempo, 2020.

FRASER, N. Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth. *In*: Honneth, A. Fraser, N. (eds). **Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange**. Verso, 2004. p. 198-236.

FRASER, N. **The Old is Dying and the New Cannot Be Born**: From Progressive Neoliberalism to Trump and Beyond. New York: Verso, 2019.

HONNETH, A. **A Ideia de Socialismo**: tentativa de atualização. Trad. TOLDY, M. e TOLDU, T. Lisboa: Edições 70, 2015.

HONNETH, A. **O Direito da Liberdade**. Trad. KRIEGER, S. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

HORKHEIMER, M. Traditional and Critical Theory. *In*: **Critical Theory – Selected Essays**. Trad. M O'CONNEL, M. Continuum: New York, 1972. p. 188-243.

LADEN, A. Constructivism as Rhetoric. *In*: MANDLE, J., REIDY, D. **A Companion to Rawls**. Oxford: Wiley Blackwell, 2014. p. 59-72.

MOUFFE, C. Le politique et la dynamique des passions. *In*: **Politique et Sociétés**, nº 223 (2003). p. 143-154.

RAWLS, J. **A Theory of Justice**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

RAWLS, J. **Justice as Fairness**: A Restatement. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

RAWLS, J. Kantian Constructivism in Moral Theory. *In*: **The Journal of Philosophy**, vol. 77, nº 9 (Sep. 9, 1980). p. 515-5.

RAWLS, J. **Political Liberalism**. Cambridge: Columbia University Press, 2005.

RAWLS, J. The Idea of an Overlapping Consensus. *In*: **Oxford Journal of Legal Studies**, vol. 7, nº 1 (Spring, 1987). New York: Oxford University Press, 1987. p. 1-25.

SCANLON, T. M. 'Rawls on Justification'. *In*: **The Cambridge Companion to Rawls**. (Ed. Samuel Freeman). New York: Cambridge University Press, 2003. p. 139-167.

SCHWARZENBACH, S. 'Rawls, Hegel, and Comunitarianism'. *In*: **Political Theory**, vol. 19, nº 4 (Nov., 1991). p. 539-571.

WALDRON, J. **Law and Disagreement**. New York: Oxford University Press, 1999.

WERLE, D. Notas para uma teoria crítica da justiça. *In*: **Justiça, Teoria Crítica e Democracia**. Org. Werle, Piroli, Borba, Sell, Ali e Xavier. Florianópolis: Nefiponline, 2017. p. 400-422.

WERLE, D. Construtivismo não metafísico e reconstrução pós-metafísica: o debate Rawls-Habermas. *In: Habermas e a reconstrução*. Orgs: NOBRE, M. e REPA, L. Campinas, Papirus, v. 1. p. 169-195, 2012.

## Contribuição de autoria

### 1 – Edison Dri Consiglio Filho

Graduado em Direito pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.

Mestre e Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.

<https://orcid.org/0000-0003-3967-083X> • [edison.consiglio@gmail.com](mailto:edison.consiglio@gmail.com)

Contribuição: Escrita – Primeira Redação

## Como citar este artigo

CONSIGLIO FILHO, E. D. Mais socialista do que eu? As semelhanças entre normatividades críticas para o socialismo de Rawls e Honneth. **Voluntas Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria, v. 13, n.1, e7, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378667903>. Acesso em: dia mês abreviado. ano.