Smith e Honneth:

Duas teorias da justiça

Deivid de Franceschi Felizardo[1]

Luís Miguel Rechiki Meirelles[2]

RESUMO

Este artigo tem como objetivo analisar as teorias da justiça propostas por Adam Smith e Axel Honneth, com intuito de realizar uma comparação entre os pensamentos de ambos os filósofos. Para tal fim, contaremos com a análise da obra *Teoria dos sentimentos morais* de Adam Smith e *O direito da liberdade* de Axel Honneth, e auxílio de outras obras, como de comentadores desses pensadores. O texto expõe inicialmente um exame da base sentimental da moralidade no pensamento de Smith e da importância que essa teoria sentimentalista possui para a concepção de justiça do filósofo. Posteriormente é apresentada a distinção entre a moralidade pública e a moralidade privada, ponto central na teoria liberal. Em um terceiro momento, evidenciar-se-á a proposta de justiça pela análise das relações de reconhecimento em Honneth, com ênfase no princípio da autonomia como autorrelação e produto da intersubjetividade. Por fim, uma breve comparação entre os pensamentos de ambos os filósofos é delineada.

PALAVRAS-CHAVE

Intersubjetividade; Justiça; Smith; Honneth.

[1] Doutorando em Psicanálise pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestre em Filosofia. Lattes: 9224343902964904. E-mail: deividfelizardo@gmail.com. ORCID: 0000-0002-9946-0802.

[2] Doutor em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Lattes: 3264450244527578. E-mail: luismiguelmeirelles@gmail.com. ORCID: 0000-0001-5927-8849.

Smith and Honneth:

Two theories of justice

ABSTRACT

This paper aims to analyze and compare the theories and thoughts on justice proposed by both Adam Smith and Axel Honneth. To accomplish such objective, the books *The theory of moral sentiments*, by Adam Smith, and *Freedom's right*, by Axel Honneth, will be the main sources, with the aid of other texts by the same authors as well as by other experts in this field. The introduction contains an initial review of the sentimental bases of morality in Smith and the importance of this sentimentalist theory for the Smithian concept of justice. Subsequently, a distinction between public morality and private morality will be presented, which is central for liberal thought. A third section is composed of the theory of justice in the work of Axel Honneth, mainly by social analysis and emphasizing the role of autonomy as relation-to-self and product of intersubjectivity. For closure, a brief comparison between both authors' ideas will be structured to achieve the purpose of this study.

KEYWORDS

Intersubjectivity; Justice; Smith; Honneth.

Recebido: 15/11/2025
Aceito: 07/07/2026
Publicado: 11/11/2026

DOI: https://doi.org/10.59780/goei5532

Considerações iniciais

As sociedades democráticas contemporâneas possuem, por característica básica, uma pluralidade de valores bastante evidente, e essas sociedades são marcadas, muitas vezes, por desigualdades econômicas, diferenças sociais estruturais e diversas formas de preconceito. Todos esses elementos constituem objetos centrais da justiça e nos interpelam cotidianamente sobre o que deve ser considerado certo ou errado, justo ou injusto. Tão plural quanto as culturas que compõem essas sociedades são as respostas oferecidas a essas indagações, o que indica a ausência de um consenso estático ou universal sobre os critérios de justiça que devem ser adotados por essas comunidades.

Não obstante essa diversidade, concepções de justiça socialmente aceitas, ou com pretensão legítima em um Estado democrático de direito, parecem depender de certos valores fundamentais. Dentre esses valores destacamos a liberdade, a equidade, a inclusão social e a garantia de que todos os indivíduos possam participar da vida comum em condições minimamente simétricas. Para contribuir com o debate contemporâneo acerca da justiça em sociedades plurais, nos propomos analisar duas teorias de justiça que, à primeira vista, parecem distantes, mas que, de igual modo, parecem compartilhar pressupostos importantes, a saber, as propostas de Adam Smith e Axel Honneth. Nosso objetivo, com isso, é avaliar se essas propostas podem ser conectadas a partir de suas semelhanças ou se devem ser compreendidas como distintas. Smith merece ser revisitado, pois apresenta uma teoria da justiça surpreendentemente inclusiva, capaz de dialogar com a diversidade cultural das sociedades contemporâneas, ainda que defenda uma atuação estatal reduzida. Honneth, por sua vez, oferece uma concepção de justiça como análise social permanente, sustentada por um diálogo contínuo com as práticas, expectativas e tensões normativas que emergem da vida em sociedade, buscando a revisão e o aprimoramento dos valores sociais em direção ao progresso moral.

Para tal, optamos por iniciar a exposição apresentando a teoria de Adam Smith presente na *Teoria dos sentimentos morais*, expondo seu fundamento sentimentalista, segundo o qual os sentimentos, especialmente a gratidão e o ressentimento, complementados pela noção de empatia, constituem a base da moralidade e, por conseguinte, da própria concepção de justiça. Apresentaremos também a distinção essencial entre as duas esferas da moralidade, a saber, a moralidade pública e a moralidade privada, característica ao modelo de Smith. Em seguida, trabalharemos com a proposta de Axel Honneth, que concebe a justiça como um processo de reconstrução social que é orientado pela noção de reconhecimento, permitindo compreender

como as instituições e as práticas coletivas podem promover ou obstruir a autonomia dos indivíduos. O objetivo dessa comparação consiste em avaliar se ambas as teorias, embora distintas em método e escopo, oferecem contribuições relevantes para pensar a justiça em sociedades plurais e se elas podem ser interpretadas como complementares ou se são mais bem compreendidas como propostas distintas.

Os sentimentos como a base da moralidade

Ao longo da tradição filosófica autores como Hobbes (1979, p. 74-77) e Mandeville (2017) propuseram a natureza humana como essencialmente egoísta. Por outro lado, existem autores que conectam a natureza humana a algo essencialmente bom, como parece ser o caso de Rousseau (1995). Adam Smith (2015), no entanto, propõe uma concepção mais complexa e até mesmo mais equilibrada da natureza humana, reconhecendo o papel do amor-próprio (*self-love*) nas motivações humanas, mas não como o único motor. Para o filósofo é inegável a presença de sentimentos que revelam, por si só, preocupações para com a felicidade dos outros. Isso se torna claro logo nas primeiras páginas de sua *Teoria dos sentimentos morais*, onde observa que:

> por mais egoísta que se suponha o homem, evidentemente há alguns princípios em sua natureza que o fazem interessar-se pela sorte de outros, e considerar a felicidade deles necessária para si mesmo, embora nada extraia disso se não o prazer de assistir a ela (2015, p. 5).

O conceito basilar para a tal preocupação com a sorte dos outros é apresentado como a empatia que, para o filósofo, consiste em uma capacidade imaginativa de nos colocarmos no lugar dos outros e imaginarmos como se fossem nossas cada dor e cada prazer (Barbosa; Costa, 2024, p. 29-30).[3] Eis que podemos notar uma concepção de natureza humana com certa

[3] Os autores utilizam o termo simpatia, muito provavelmente em função de este ser o termo originalmente utilizado por Smith, em inglês, *sympathy*. Inúmeros comentadores traduzem o termo por "simpatia"; contudo, essa expressão não abarca a complexidade atribuída ao tema pelo próprio Smith, considerando que, de acordo com o dicionário *Michaelis* (2026), o significado de "simpatia" consiste em compaixão ou, ainda, afinidade entre uma ou mais pessoas pela proximidade e semelhança de pensamentos e sentimentos. Nos termos de Smith, "simpatia, embora talvez originalmente sua significação fosse a mesma, pode agora ser usada, sem grande impropriedade, para denotar nossa solidariedade com qualquer paixão" (2015, p. 8). Com isso, tanto na língua portuguesa quanto no debate contemporâneo (*cf.* Debes, 2015), o termo que melhor se encaixa parece ser "empatia", dada a definição exposta pelo filósofo, a saber, uma capacidade de se colocar no lugar dos outros; um compartilhamento vicário de uma paixão.

ambiguidade e também relacional, uma vez que o ser humano é movido por interesses próprios na mesma medida em que é dotado de uma sensibilidade que o conduz à solidariedade.

Entendemos essa capacidade empática como basilar para o desenvolvimento da teoria moral de Adam Smith, dado que os julgamentos de adequação e inadequação das ações serão definidos, ao menos em parte, pelas emoções experienciadas por meio da empatia. Essa dimensão da natureza humana, a empática, pode ser percebida de forma mais clara ao olharmos para os demais sentimentos morais, como a gratidão, o ressentimento, a indignação etc. A gratidão e o ressentimento nos ajudam a avaliar as ações dirigidas diretamente a nós mesmos, quando alguém nos ajuda ou mesmo quando nos fere. Se sentimos gratidão quando somos ajudados, a avaliação que fazemos dessa ação é positiva, isto é, a aprovamos. Essas mesmas emoções orientam nossos julgamentos morais quando se trata de ações que envolvem a terceiros, por exemplo, quando presenciamos uma situação de injustiça. É nesse cenário que nossa empatia desempenha o seu papel, pois permite que sintamos a dor daquele que sofre a injustiça e isso nos desperta um sentimento de indignação pelo ato errado cometido. Tal reação, inicialmente, não surge de um cálculo racional de interesses, mas da própria capacidade empática que nos permite reproduzir e experimentar, por imaginação, os sentimentos do outro.

Há, contudo, um outro elemento característico do pensamento de Smith, a saber, a figura do espectador imparcial. Smith reconhece que os sentimentos como base da moralidade podem incorrer em avaliações desproporcionais das condutas, ou seja, demonstramos maior empatia por aqueles que estão próximos a nós (2015, p. 139-40). A figura do espectador imparcial surge, então, como um elemento racional para corrigir essa disparidade, pois consiste em um experimento mental que garante certa imparcialidade para a avaliação. Solange Marin e Cezar Santos afirmam que:

> a maneira de evitar incorrer nesta tendenciosidade pode ser via inspeção das próprias ações e condutas tomando como base não só o modo como provavelmente as outras pessoas as veriam, mas indo além, e as examinando conforme se imagina que um espectador incorruptível as julgaria (Marin; Santos, 2014, p. 13).

Observe que esse é um exercício da razão, dado o fato de que exige do agente certa projeção de sua compreensão para fora dos seus próprios sentimentos, isto é, exige que o agente deixe de fora sentimentos como o de afeição para com a vítima ou preconceitos para com o agressor. O ponto central aqui consiste em dar peso igual às ações que acontecem com um terceiro estranho e com um terceiro próximo, como um membro da família ou um amigo.

> Sendo assim, o padrão ideal de moralidade só pode ser encontrado no julgamento proferido pelo espectador imparcial, que representa, de forma idealizada, a correspondência de sentimentos que é consequência da interação social (Marin; Santos, 2014, p. 13).

Dito de outro modo, o espectador imparcial é aquele que, liberto de seus interesses e preconceitos pessoais, se projeta para a posição dos envolvidos, por meio da empatia, e julga a adequação dos sentimentos e das ações em tela. O objetivo, assim, torna-se avaliar se os sentimentos expressos pelos agentes são proporcionais e legítimos e, com isso, atribuir o mérito ou o demérito moral para uma determinada ação à medida em que ela se mostra apropriada ao sentimento expresso pelo espectador imparcial.

> A nós parecerá, pois, merecedora de recompensa a ação que se ofereça como objeto próprio e aprovado da gratidão; assim como, de outro lado, parecerá merecedora de punição a ação que se ofereça como objeto próprio e aprovado do ressentimento. (Smith, 2015, p. 82).

Observe que a moralidade não depende de um princípio moral universal ou de uma lei externa, mas que, pelo contrário, a sua fonte está calcada em um processo intersubjetivo de empatia e exigências mútuas. A moralidade surge das próprias relações sociais e o espectador imparcial funciona como um princípio regulador interno, social, da conduta, traduzindo o olhar do outro interiorizado em cada sujeito, a figura do espectador imparcial se torna, então, o olhar da sociedade, responsável por mediar as nossas ações e sentimentos.

A compreensão da comunidade moral parte da visão de um empreendimento cooperativo em que agentes se exigem reciprocamente. Todos os indivíduos possuem demandas na mesma medida em que são eles mesmos também demandados, e os elementos da censura ou da premiação/incentivo desempenham um papel regulador que molda as ações humanas aos padrões desejados socialmente. Destacamos a comunidade como um empreendimento cooperativo, pois entendemos a convivência social enquanto estruturada por um sistema de expectativas recíprocas, como mencionamos, um sistema de exigências mútuas, em que sentimentos de gratidão e ressentimento fornecem a base para a avaliação moral das ações que, quando aprovadas, são elogiadas e/ou incentivadas e, quando reprovadas, são censuradas. É sob essa concepção que pensamos ser possível afirmar que exigências morais de uma comunidade se enraízam nesses sentimentos intersubjetivos e que, sendo mediadas pela empatia, ganham forma e força normativa mediante a figura do espectador imparcial. Denis Coitinho observa que, para Smith, “a moralidade seria tomada como um artifício, que é uma condição natural da sociabilidade humana, sendo a sociedade um tipo de espelho ao agente” (2019, p. 10). Desse

modo, a moralidade não é um construto artificial guiado por um princípio universal, tampouco é uma convenção arbitrária, mas um aparato natural da vida em comum, o produto espontâneo das relações de empatia que tornam possível a coexistência dos seres humanos.

Nessa construção da coexistência das liberdades individuais de seres humanos que possuem interesses próprios divergentes, o elogio e a censura desempenham papel fundamental, atuando como mecanismos de controle do comportamento social. Essas reações são incumbidas de expressar uma resposta da comunidade ao comportamento dos indivíduos e atuam como mecanismos de afirmação de valores morais compartilhados intersubjetivamente. Quando censuramos uma ação, a mensagem que desejamos transmitir é que essa ação não deveria ser realizada, uma vez que está em desacordo com aquilo que valorizamos como o correto, o justo ou mesmo o bom. Quando essa censura ou mesmo o elogio são coletivos, expressam os valores que são caros para uma determinada comunidade ou sociedade. O elogio, ao reforçar ações que despertam gratidão e simpatia no espectador imparcial, atua como um estímulo positivo, isto é, como se a sociedade encorajasse o agente a internalizar esses padrões de conduta considerados apropriados.

A censura, evidentemente, manifesta a desaprovação coletiva de ações que provocam ressentimento no espectador imparcial, atuando, assim, como um limitador moral que busca desencorajar comportamentos vistos como inadequados ou, para usar as palavras de Smith, desaprovados. Podemos pensar em alguns casos para ilustrar o que desejamos dizer. Relembre o caso do assassinato de João Alberto por dois seguranças da rede de supermercados Carrefour motivado, segundo o Ministério Público e a Polícia Civil, por racismo. [4] Além da responsabilização e censura legal que os assassinos sofreram, a censura social imposta sobre o Carrefour repudiou veementemente a atitude da empresa por não ter critérios mais rígidos para a contratação de seguranças e evidenciou que a sociedade não compactua com tratamento desigual, principalmente, quando motivado por raça. Dito de outra maneira, a censura social expressou que a sociedade valoriza o conceito de igualdade, tanto que o desfecho da censura levou a rede de supermercados a fechar um acordo com o Ministério Público se comprometendo a estabelecer uma série de medidas para evitar novos acontecimentos como esse e, também, a destinar um valor de sessenta e oito milhões de reais para bolsas a pessoas negras para que

[4] Para mais informações sobre o caso, acesse: https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2024/11/19/caso-joao-alberto-4-anos.ghtml.

tenham acesso a cursos de graduação e pós-graduação.[5] Isso posto, o papel dos elogios e das censuras como instrumentos de formação e correção moral para moldar as disposições internas e os hábitos dos indivíduos se torna mais claro.

Outra função do elogio e da censura, para além de reguladores do comportamento social, consiste em fornecer as bases para a própria autorregulação do agente, pois se a sociedade serve como um espelho, o agente aprende a antecipar o olhar do espectador imparcial, ou seja, ele mesmo se torna capaz de avaliar a sua própria conduta individual. O ponto é que ao internalizar essas respostas sociais, o indivíduo passa a agir não apenas por temor de punição/censura ou em busca de recompensa, mas também motivado por um desejo de conformidade com padrões que reconhece como justos e apropriados, ou, em um sentido negativo, o desejo de evitar padrões injustos e desaprovados. Smith dirá que, quando censurado, o agente é suscetível ao sentimento do remorso que é:

> o mais terrível de todos os sentimentos que podem introduzir-se no peito humano. É composto de vergonha pelo senso de inconveniência da minha conduta passada; da dor, pelos efeitos dessa ação; de piedade, pelos que por causa dela sofrem; e de pavor, terror da punição, pela consciência do justo ressentimento de todas as criaturas racionais (2015, p. 105-106).

Esse movimento de interiorização reforça a ideia de que, para Smith, a moralidade não é um sistema de imposições com autoridade normativa em primeira pessoa, isto é, da consciência do indivíduo apenas, mas uma prática contínua de ajuste mútuo e recíproco (Coitinho, 2019, p. 9). Os juízos de aprovação e desaprovação emitidos pela comunidade, portanto, sustentam um ambiente de exigência recíproca no qual cada agente se torna corresponsável pela manutenção das normas morais que estruturam a convivência social.

A distinção entre moralidade pública e privada

É nítido na filosofia de Smith que os seres humanos buscam, naturalmente, um ideal de vida boa, uma espécie de bem-estar, comportando-se de modo adequado para promover não apenas a sua, mas também a felicidade dos demais indivíduos com quem convivem na sociedade. Essa compreensão da moralidade baseada nos sentimentos de indivíduos que

[5] Detalhes sobre as medidas em que a rede se comprometeu a cumprir e implantar, bem como sobre os valores destinados: https://www.cnnbrasil.com.br/economia/macroeconomia/caso-joao-alberto-mpf-homologa-acordo-com-carrefour-no-valor-de-r-115-milhoes.

perseguem uma concepção de vida boa nos aponta, do modo como entendemos, para uma concepção forte de indivíduo, livre e racional, característica central para o movimento Iluminista que influenciou e foi influenciado diretamente por Smith. O agente como autor de sua própria história, como responsável por si mesmo, isto é, como ser autônomo, traz luz à ideia de que cada indivíduo é o melhor administrador de sua própria vida e de seus próprios interesses, nas palavras do filósofo, "cada cidadão é entregue ao seu próprio cuidado" (Smith, 2015, p. 102-3), e, com isso, não existe alguém que esteja mais habilitado do que o próprio agente para determinar os meios adequados à realização de seus fins, da vida que escolheu viver. Perceba que há uma tensão implícita nesse ponto. De um lado, temos uma moralidade intersubjetiva, uma sociedade que impõe exigências a seus membros e, por outro lado, um indivíduo livre que deseja alcançar uma concepção de vida boa que ele mesmo escolheu viver. Isso implica que deve haver um limite na relação entre indivíduo, sociedade e Estado, e, diante dessa tensão, Smith dirá claramente que as ações desempenhadas para assegurar a liberdade e a propriedade do próprio agente não podem ser objetos de ressentimento e devem ser permitidas e legitimadas socialmente (2015, p. 102).

A constatação de certa superveniência do indivíduo em relação ao público, o indivíduo que deve ser livre para perseguir seus interesses, nos remete a uma concepção de sociedade plural, pautada, evidentemente, para um pluralismo de valores e de concepções de bem. Como consequência também impõe um limite claro para o poder da sociedade e do próprio Estado, qual seja o de não interferir na vida privada de cada cidadão. Contudo, cabe lembrar, que a sociedade é entendida como um empreendimento cooperativo, assim, os indivíduos coexistem com outros indivíduos que possuem os mesmos direitos a perseguir uma vida boa, dito de outro modo, os demais agentes desfrutam da mesma permissão e compartilham do mesmo direito de defesa e autopreservação. Dito isto, da mesma forma que há um limite para a intervenção social e do Estado, há também um limite para as próprias liberdades individuais, tendo em vista que, ao perseguir os fins que se deseja, "não pode haver nenhum motivo apropriado para ferir nosso próximo, nenhum incitamento para fazer o mal a outrem" (Smith, 2015, p. 102), de forma que se mostra inadmissível qualquer ação que busque perturbar a felicidade alheia ou sacrificar os direitos de outrem para promover o próprio benefício. Como afirma Smith:

> perturbar sua felicidade tão somente porque está no caminho da nossa própria, tirar dele o que é de seu verdadeiro apenas porque pode ter igual ou maior uso para nós, ou permitir-nos, dessa maneira, à custa de outras pessoas, a preferência natural que todo homem tem por sua felicidade acima da dos outros, constitui algo ao qual nenhum espectador imparcial pode aceder (Smith, 2015, p. 102).

O aspecto da reciprocidade mostrado anteriormente se esclarece nesse ponto, pois todos os indivíduos se encontram submetidos a uma obrigação comum de agir de maneira socialmente desejável e, simultaneamente, pela própria natureza, a garantir sua liberdade e perseguir sua concepção de vida boa. Existe um equilíbrio entre a vida privada do indivíduo e a sua vida pública, dado o fato de que por mais que se possa perseguir a própria felicidade, agir em contrário à felicidade dos outros, em contrário ao socialmente desejado, implicaria uma violação moral que jamais poderia ser aprovada pelo espectador imparcial.

Quando os direitos à liberdade e propriedade são violados por algum agente, o resultado imediato é o ressentimento, sentimento que será a base da desaprovação do espectador imparcial e que será o fundamento para a censura dirigida ao agente infrator. O sentimento de ressentimento merece atenção, uma vez que nos foi "dado pela natureza para a defesa, e apenas para defesa. É a salvaguarda da justiça e a segurança da inocência" (Smith, 2015, p. 98). Em outras palavras, seu propósito é despertar no indivíduo uma disposição para repelir o mal, sendo um aparato de proteção natural contra a violação dos valores morais mínimos exigidos para a convivência.

Dessa tensão entre indivíduo, sociedade e Estado surge uma distinção importante para a filosofia de Smith entre a moralidade privada e a moralidade pública, que busca, por um lado, assegurar as liberdades individuais e, por outro, garantir a pluralidade de valores. Do ressentimento, que surge quando uma ação desaprovada é praticada, nós tiramos a base do que será a objeto da ação legislativa e do poder do Estado. Cabe, assim, ao legislador moldar as instituições e normas com vistas à paz pública, autorizando o uso do poder coercitivo para tal função. A legislação, portanto, está voltada para a esfera pública da moralidade, caracterizada principalmente pela virtude da justiça compreendida por Smith como uma virtude negativa (Coitinho, 2019, p. 17), cujas regras não conferem mérito quando observadas, isto é, a virtude da justiça se aproxima muito de uma não-ação, pois, para sermos justos, bastaria que ficássemos sentados sem fazer nada (Coitinho, 2019, p. 16). Para esclarecer esse ponto, podemos pensar no princípio do dano como o critério para estabelecer as ações que são objetos da justiça, ou seja, as ações que causam danos são tomadas como injustas, e esse critério é o que leva a concepção de justiça negativa para o campo de uma não-ação, não causar dano aos outros.

Causar dano aos outros é tomado como injusto e são essas ações que serão objetos da legislação e do poder coercitivo do Estado: os indivíduos podem ser coagidos, mediante a força do Estado, isto é, punição, a se comportarem de forma justa, respeitando os valores de liberdade, propriedade e dignidade. A visão da virtude da justiça como uma virtude negativa é que a

distingue das outras virtudes, como a benevolência e a prudência, por exemplo. Estas, embora sejam necessárias para uma vida boa e mesmo para a felicidade da sociedade, não podem ser exigidas coercitivamente e cuja omissão, consequentemente, não causa danos diretos aos outros indivíduos. Diante disso, a função do legislador seria identificar os valores intersubjetivamente compartilhados e incorporá-los ao direito positivo a fim de evitar o dano aos outros, garantindo neutralidade ética e resguardando os direitos que orientam a busca individual pela vida boa. Cabe, contudo, ressaltar que esses valores só podem ser extraídos da moralidade pública quando passarem previamente pelo filtro empático do espectador imparcial, que aprova ou censura as ações a partir da capacidade de se colocar no lugar dos afetados.

Essa distinção entre a moralidade pública e a privada se trata de um dos pontos altos das teorias liberais e, em particular, da teoria smithiana, pois, como mencionado, deseja garantir a neutralidade ética do Estado e a pluralidade dos valores. Nessa proposta, a moralidade privada diz respeito ao âmbito individual das e às ações pelas quais cada pessoa conduz sua jornada rumo à felicidade, exercendo as virtudes da autonomia, da prudência e mesmo da benevolência. A esfera da moralidade privada permite ao indivíduo mobilizar todas as suas energias e as suas capacidades para buscar riquezas, honras e alcançar seus objetivos dentro do que acredita ser uma vida boa. Nas palavras de Smith: "poderá correr o mais que puder, tensionando cada nervo e cada músculo, para superar todos os seus competidores" (2015, p. 104), desde que não interfira, direta ou indiretamente, no caminho dos outros. Em outros termos, são objetos da moralidade privada as ações que podem suscitar elogios quando praticadas, mas que não podem ser exigidas sob punição, *exempli gratia*, as ações de solidariedade, caridade, benevolência, autodomínio e prudência. Se imaginarmos ações não-caridosas, por exemplo, elas podem incorrer em certa desaprovação social, mas isso não autorizaria o uso da força, uma vez que sua ausência não produz um dano e tampouco viola os direitos dos outros.

Por outro lado, a moralidade pública está estritamente vinculada à virtude da justiça e diz respeito às obrigações que os indivíduos possuem uns com os outros e que, quando violadas, incorrem em dano e despertam, consequentemente, o ressentimento coletivo, legitimando assim a censura pública e intervenção coercitiva do Estado. O agente, que é livre para perseguir sua prosperidade, assim como todos os outros, "se empurra ou derruba qualquer um destes, a tolerância dos espectadores acaba de todo. É uma violação da equidade, que não podem aceitar" (Smith, 2015, p. 104). No âmbito da moralidade pública, o descumprimento dos deveres, daquilo que a sociedade exige, gera um dano concreto aos demais e compromete os valores compartilhados e, por consequência, a própria estabilidade social. A censura, nesse caso, além

de ser intersubjetivamente direcionada ao agente transgressor, também é institucionalizada sob a forma de uma censura legal/jurídica, da punição. Dessa distinção entre as duas esferas da moralidade, temos como resultado uma limitação clara da interferência de um campo no outro. O poder do Estado é reduzido, podendo intervir apenas nas questões de moralidade pública, de modo a regular ações que causem danos efetivos e cuja repressão seja necessária para assegurar a liberdade e a prosperidade de todos, assim como a própria estabilidade social. O objetivo do Estado, então, consiste em assegurar a coexistência das liberdades individuais e das condições para que os indivíduos desenvolvam e persigam os seus ideais de vida boa, mas não poderia interferir em quais devem ser esses ideais e nem em como eles devem ser desenvolvidos.

Honneth e o conceito de justiça

O conceito de justiça tem uma longa história dentro da teoria do reconhecimento como proposta pelo teórico crítico, Axel Honneth, perpassando as décadas da sua obra. O início dessa trajetória costuma ser dado pela publicação de *Luta por reconhecimento*, em 1992, no qual o motor da mudança do que se entende por justiça passa pela disputa social da normatividade compartilhada. Essa luta pelos princípios e valores que regem o que é esperado de um sujeito pelo outro nas relações diz respeito a como e com base em que o reconhecimento é distribuído socialmente nessas mesmas relações, trata-se justamente do que baliza a intersubjetividade. A distribuição do reconhecimento diz, de modo geral, da justiça desses coletivos, em que se possa ter as suas promessas de ser reconhecido a partir da sua participação e o cumprimento de uma certa normatividade cumpridas devidamente. O conflito viria, pois, da recusa ou carência de ser reconhecido pelo que se percebe em si mesmo como contributivo ao coletivo e digno de ter como um retorno intersubjetivo a sua parcela devida de reconhecimento – ou que se mudem, então, os princípios que regem essa distribuição (*cf*. Honneth, 2003).

Um sujeito ser ou não reconhecido passa a ter a sua importância também a partir do momento em que o reconhecimento provê as condições necessárias para que cada sujeito possa desenvolver a sua própria autonomia, como autorrelação. Ser autônomo, nessa sua obra, diz respeito principalmente a se poder, no fim das contas, almejar autorrealizar-se no seu próprio *self*, isto é, "[...] se por isso deve ser entendido um processo de realização espontânea de metas da vida autonomamente eleitas" (Honneth, 2003, p. 273). Portanto, teríamos até aí duas ideias principais do que é justiça em Honneth com base em uma certa normatividade: uma simetria na distribuição do reconhecimento a partir da relação que cada sujeito estabelece com os demais

coletiva e intersubjetivamente, na sua contribuição particular; e que cada sujeito possa autonomamente buscar a sua autorrealização a partir das condições proporcionadas para tal no seu contexto social e histórico.

Pensar justiça e autonomia na sua obra originalmente publicada em 1992 partiria de uma crítica hegeliana, apropriada por Honneth, acerca do sujeito kantiano, entendido enquanto racional, livre na sua vontade e capaz de agir guiado por princípios morais que possam ser universalizáveis. O teórico crítico compreende que a autonomia de um sujeito só poderia ser construída a partir das relações oportunizadas em um determinado contexto histórico e pela normatividade subjacente às relações de reconhecimento. Disso se segue a necessidade de três autorrelações principais, originadas de dimensões distintas da vida compartilhada, que, em Hegel, seriam a família, a sociedade civil e o Estado. Da família, teríamos a autorrelação de autoconfiança, que dependeria, para Honneth, do sucesso das relações primárias em promover as condições mínimas de reconhecimento nas quais os sujeitos possam se desenvolver no seu repertório para lidar com as ambivalências do que se dá no mundo externo, com demais sujeitos, bem como as contradições do seu próprio mundo interno. Da sociedade civil, haveria a justiça propriamente dita como garantia de direitos de participação pública, em que se é permitido e preservado a cada sujeito que a sua própria vontade possa compor com a formação da vontade comum, o que dita de um jeito ou de outro, como a comunidade de valores se organiza pela agregação ou não dos sujeitos envolvidos, levando ao ganho ou à recusa de autorrespeito. E, quanto ao Estado, ou poderíamos dizer até mesmo "na cultura", haveria a valorização e estima proporcionada de acordo com o reconhecimento que é atribuído às contribuições de cada sujeito no seu coletivo, ditando uma maior ou menor autoestima a depender da normatividade que rege os valores atribuídos a essa ou aquela contribuição individual. Para que um sujeito seja autônomo na teoria honnethiana, portanto, haveria aí a necessidade de relações de reconhecimento em cada uma dessas dimensões a fim de produzir as condições para as autorrelações de autoconfiança, autorrespeito e autoestima, que, por sua vez, seriam fundamentais para a autorrealização dos sujeitos e as quais se desenvolveriam intersubjetivamente (c*f.* Honneth, 2003).

Um dos diálogos mais importantes que se seguiram com a publicação de *Luta por reconhecimento* foi quanto à extensão do conceito de reconhecimento no que diz respeito à justiça. Nancy Fraser, teórica crítica e filósofa feminista, questionou Honneth sobre a centralidade da dinâmica do reconhecimento nos debates da época ao ponto de subsumir outras questões que, para a autora, também eram incontornáveis. Entre esses desafios, estaria a ideia,

que já serviu de antítese à concentração de renda no regime capitalista, de redistribuição, ou justiça distributiva. A autora compreende que deveríamos tomar ambos o reconhecimento e a redistribuição como dimensões distintas, porém correlatas, sobre justiça social. Ao passo em que Honneth propõe pensar os conflitos distributivos como o possível derivado das lutas por reconhecimento em torno de uma certa gramática moral, sendo, portanto, uma forma de desrespeito e recusa de igualdade na participação social (*cf*. Fraser; Honneth, 2003).

Já em 2009, em *A textura da justiça*, como um eco desse debate, Honneth parte da sua concepção de autonomia para contestar a forma com que as teorias da justiça vinham pensando as diferentes noções de justiça, mas especialmente justiça social, até então. Para o autor, os pensadores dessa temática acabavam assumindo uma ideia de autonomia que se apoiava na racionalidade e na capacidade individual presumida dos sujeitos humanos, podendo, inclusive, supor que ser autônomo fosse sinônimo de ser independente dos seus pares na sociedade. Bastaria, portanto, a partir dessas perspectivas sobre justiça social, que a cada sujeito fossem proporcionadas as condições materiais mínimas para que ele se faça e aja de maneira autônoma nas suas relações – uma ideia mais afim a uma justiça distributiva. Contudo, o que Honneth propõe como crítica a esses pressupostos, de um ideal de sujeito autônomo, seria precisamente a retomada da sua proposta de 1992 (Honneth, 2003), isto é, de que, na verdade, a autonomia seria uma autorrelação que não apenas dependeria dos outros sujeitos para se desenvolver, mas também para se manter na sua continuidade. O justo seria, então, que fosse garantido o cumprimento das promessas de reconhecimento a partir de normas compartilhadas e de suas expectativas sociais relativas dos sujeitos uns para com os outros institucionalmente. De maneira retrospectiva, Honneth (2009) estaria retomando os princípios básicos que articulou na sua obra de 1992 para propor condições para se pensar justiça tendo a autonomia e, de modo subjacente, a autorrealização de cada sujeito envolvido, como fundamento do que é justo nas relações de reconhecimento em cada uma das esferas da sociedade.

No mesmo ano, Honneth publicou, junto ao filósofo e tradutor Joel Anderson, outro texto que retomava a ideia da autonomia como formada por três autorrelações, produzidas intersubjetivamente. Uma mudança significativa na concepção diz respeito à autoestima, que ganha um viés discursivo ainda mais relevante, em que não apenas alguns valores são mais elevados do que outros na comunidade de valores socialmente estabelecida, mas as expressões usadas para se referir a alguns modos de vida podem levar cargas positiva ou negativa. Nesse sentido, como um sujeito se refere a si mesmo ou é referido no que é ou no que faz em uma cultura pode influenciar na valorização com que se relaciona consigo mesmo quanto às suas

contribuições, mas também nas suas particularidades. Além disso, a justiça, no texto coescrito, não só segue a crítica articulada em *A textura da justiça*, mas também adiciona outra questão: as teorias de justiça, especialmente as mais liberais, têm a tendência de superestimar o papel do autorrespeito na garantia jurídica da autonomia, e as outras autorrelações acabam tendo menos importância ou relevância nessa perspectiva. Por isso, se no outro texto desse mesmo ano Honneth apontava para a ênfase das teorias de justiça nos recursos e bens materiais e o desfoque quanto à intersubjetividade relativa à produção de autonomia, aqui o problema é o foco exagerado na dimensão jurídica das autorrelações, com demasiada atenção ao autorrespeito, à participação pública como fonte de autonomia (*cf.* Honneth; Anderson, 2011).

Até esse ponto, entre os anos 1990 e a primeira década dos anos 2000, a justiça, que sempre esteve atrelada ao princípio de autonomia e autorrealização em Honneth, tem sua crítica vinculada principalmente à promoção das três autorrelações e as dimensões em que as respectivas relações de reconhecimento se dariam, podendo ser garantidas, ou não, institucionalmente. Porém, em 2014, uma outra leitura, representada pela publicação de *Direito da liberdade* (Honneth, 2015), tomou forma, com a ligação entre autonomia e justiça se unindo à ideia explícita de liberdade. O desafio a uma liberdade que se basta na garantia jurídica se mantém, e a ela se junta uma crítica também à autonomia moral e à autenticidade como formas de liberdade (reflexiva), o que se aproxima dos dois tipos de liberdade propostos por Isaiah Berlin (2002). Honneth (2015) reafirma os dois tipos de Berlin, em que a liberdade negativa seria a liberdade jurídica, que apoia o ser livre em uma gama de direitos individuais, de cunho privado; e a liberdade positiva seria a liberdade reflexiva, que se voltaria mais para as ideias de autonomia moral em Kant e de autenticidade em Herder. Diferente de Berlin (2002), o conflito democrático não seria necessariamente algo a ser resolvido pela dinâmica entre esses dois tipos de liberdade, tendo o pluralismo como um princípio máximo a ser almejado. Em Honneth (2015), seriam justamente as relações dos sujeitos entre si que levariam a um ganho maior de autonomia, pela intersubjetividade, e suas interações que produziriam o reconhecimento devido tendo uma certa normatividade como subjacente, a sua gramática moral.

As liberdades positiva e negativa não seriam formas historicamente ilegítimas de liberdade para Honneth (2015), mas guardariam consigo limites quanto ao que significa realmente ser livre, especialmente quando se leva em consideração uma certa noção de autonomia coletiva. Essa forma de pensar autonomia, junto à liberdade, diz respeito ao que Habermas (2021) também afirmava como distinção entre tipos de autonomia, em que cada um dos sujeitos poderia se colocar tanto em uma posição de ser destinatário de seus direitos quanto

de ser o próprio agente legislador. Contudo, o que Honneth (2015) traz pretende ir além dessa dualidade e aproximar essa autonomia dita coletiva de uma possibilidade de codeterminação dos sujeitos sobre as normas que regem as relações de reconhecimento de que eles mesmos participam. Haveria nos dois tipos de liberdade, citados a partir de Berlin, uma maior carência justamente quanto a se pensar as condições dessa forma de se perceber livre na sua autonomia, para além da vontade privada própria do sujeito enquanto tal, a sua transposição para uma vontade pública, intersubjetivamente articulada (*cf*. Honneth, 2015). Nesse caso, é como se o que se buscasse fosse harmonizar autonomias, em que uma autonomia mais ampla, que só seria proporcionada por interações intersubjetivas, fosse combinada às capacidades subjetivas atreladas à autonomia individual dos participantes.

Para Honneth (2015), a saída para unir autonomia coletiva e justiça, mas mantendo ainda a autonomia individual como pano de fundo, é a formulação de uma liberdade social que possa abarcar tanto a porção particularmente subjetiva quanto a composição de uma vontade comum. Justiça passa a estar associada a uma simetria nas relações, em que não apenas os sujeitos possam se reconhecer reciprocamente, mas que possam também ter as normas às quais se submetem essas relações codeterminadas, com garantias para que as condições necessárias sejam proporcionadas. Honneth, nesse ponto, também se preocupa com o papel do Estado, como vimos em Smith, mas parece atribuir um esforço que se faz mais complexo e difuso do que este último. De um lado, o teórico crítico entende que a garantia jurídica de direitos é importante para que haja simetria nas relações que se dão nas esferas de ação de uma sociedade, mas, por outro lado, também valoriza as lutas dos movimentos sociais e outras formas de cooperação e solidariedade na sociedade civil que vão além da própria intervenção estatal mais direta. Se anteriormente o fundamental seria que os sujeitos pudessem buscar o seu reconhecimento a partir da sua participação dentro de certa normatividade das relações intersubjetivas, alcançando as autorrelações que seriam básicas para o seu agir autônomo e a sua autorrealização, a partir de 2014, teríamos a justiça associada à garantia de condições mínimas para que os sujeitos possam juntos e em suas autonomias codeterminar essa mesma normatividade. A transposição da autonomia individual para uma autonomia coletiva e sustentada pela liberdade social ecoa a referência que Honneth (2009) faz, em *A textura da justiça*, a Rousseau, de que "a obediência à lei que o homem prescreveu a si mesmo é liberdade" (2013, p. 54).

O vínculo entre autonomia e justiça foi ganhando novos matizes ao longo da obra de Honneth, mas se manteve como base para pensar como o reconhecimento poderia se dar de

maneira justa nas relações e na organização das esferas de uma sociedade. Ser ou não justo passaria por permitir uma distribuição igualitária/simétrica das condições de produção de autonomia nos sujeitos, como em autorrelações, que proporcionaria, por sua vez, o necessário para que se autorrealizassem no contato com os outros sujeitos. Seguido disso, Honneth conseguiria propor uma ideia de justiça que iria além de uma autonomia individual, mas que uniria as condições de liberdade social a uma concepção do justo nas possibilidades de codeterminação normativa das relações em cada esfera de ação a partir dos próprios sujeitos envolvidos. Portanto, o que é justo segue sendo que haja autonomia, por mais que esta última tenha sido modificada e repensada ao longo do tempo de acordo com o contexto da pesquisa honnethiana.

Considerações finais

Existem muitas semelhanças entre Smith e Honneth, uma vez que ambos parecem, embora partam de pontos distintos, considerar os valores intersubjetivamente compartilhados como condição estrutural da vida moral e, portanto, fundamento indispensável de qualquer teoria da justiça. Para Smith, os indivíduos não podem avaliar moralmente a própria conduta ou intenções sem recorrer à perspectiva do outro, que é representado pela figura do espectador imparcial, isto é, sem estar vivendo em sociedade. Assim, há um papel importantíssimo para o aspecto social, que é o de fornecer as bases para o desenvolvimento moral dos agentes e atuar, também, como regulador dos valores morais existentes. Para Honneth, por outro lado, a constituição da autonomia parece depender igualmente de relações de reconhecimento, ou seja, de um aspecto que é intrinsecamente intersubjetivo e que estrutura as nossas possibilidades subjetivas de autoconfiança, autorrespeito e autoestima, que são, como relações do sujeito com ele mesmo, condições necessárias para a autorrealização individual.

O ponto que desejamos destacar é que ambos os autores extraem da intersubjetividade uma espécie de gramática normativa que serve como critério moral ou jurídico. Em Smith, os sentimentos de gratidão, ressentimento e indignação funcionam como indicadores naturais da moralidade, da adequação ou inadequação das ações, relacionados a valores amplamente internalizados e compartilhados socialmente. A concepção de justiça nasce da estabilização desses sentimentos, passando pelo escrutínio do espectador imparcial, aparato racional responsável por garantir que os juízos morais não sejam meramente subjetivos, mas socialmente validados. De forma semelhante, Honneth entende que as esferas do reconhecimento (do amor,

do direito e da solidariedade/da estima social) constituem padrões normativos sociais, ou seja, fornecem expectativas recíprocas de comportamento que existem antes de qualquer decisão individual. Assim, tanto em Smith quanto em Honneth, a fonte e a autoridade normativa parecem ser intersubjetivas, culturais e coletivas. A moralidade não nasce do sujeito isolado, mas, sim, de práticas, sentimentos e estruturas relacionais que caracterizam a vida social.

Um outro ponto de convergência consiste no papel da liberdade como ideal normativo, pois ambos compreendem que a justiça (nas relações e nas instituições) deveria assegurar aos indivíduos a possibilidade de desenvolver e perseguir seus próprios projetos e objetivos de vida de maneira autônoma. A liberdade, do modo como entendemos, é o resultado de condições socialmente mediadas, ou seja, é necessário para a própria concepção de liberdade que se tenha uma ação social, na sua relação com a sociedade. A coexistência, em Smith, se dá pelo fato de compartilharmos dos mesmos limites morais, que impedem a violação da vida, liberdade e propriedade dos outros. Para Honneth, só nos tornamos livres porque somos reconhecidos de formas que nos permitem desenvolver autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Em ambos, portanto, a liberdade seria relacional e deveria ser mantida pelo Estado, não sendo tão somente uma liberdade individual.

Em Smith, aquilo que se entende por justiça requer uma certa harmonia social como condição de possibilidade, por exemplo, a justiça funciona como uma virtude moral que reduz conflitos e permite a vida boa e a vida política, pública. Já em Honneth, por sua vez, a gramática moral pode até supor expectativas compartilhadas que rejam o comportamento dos envolvidos e permitam o reconhecimento recíproco dos sujeitos nas diferentes esferas, mas é só havendo a possibilidade do conflito intersubjetivo, democrático, na luta pela atualização contínua dessa mesma gramática que há igualdade e simetria a longo prazo. Assim, em ambas as propostas, a sociedade justa não é apenas aquela que evita danos ou que promove capacidades, mas aquela em que os cidadãos podem, de algum modo, coexistir simetricamente em igualdade, sem que uns sejam considerados inferiores ou indignos em relação aos demais. Porém, uma "harmonia social" pode vir a ser questionada quanto a relações de reconhecimento recíproco e a condições de autonomia, em que o conflito pode ser mais bem aceito por um autor do que pelo outro. Por fim, entende-se como a maior semelhança entre os filósofos citados a de que ambos constroem teorias da justiça que dependem em algum grau da validade social dos valores e não apenas de princípios morais ou políticos abstratos. O ponto é que, nas duas propostas, a justiça emerge como um processo que se dá dentro de uma vida social, interpretando e reelaborando valores comuns, e não como um conjunto de axiomas impostos de fora, heteronômicos.

Entretanto, existem diferenças importantes entre os autores que acabam por impactar fortemente em suas teorias de justiça. Smith parte de um ponto jusnaturalista defendendo a liberdade e a propriedade como direitos naturais e os atributos sentimentais humanos como forma de efetivação desses direitos. A organização social é, então, pensada como uma estrutura natural que busca assegurar a coexistência das liberdades mediante legislação positiva que terá autonomia e poder de coerção em âmbito público, não podendo interferir nas vontades individuais dos agentes, desde que essas vontades não se contraponham ou interfiram nas vontades de outrem. A justiça é, nessa proposta, por excelência, uma virtude negativa, satisfeita pela simples abstenção de causar dano aos outros. Desse modo, a justiça se limita à preservação da vida, da liberdade e da propriedade, ou, dito de outro modo, a justiça garante aquilo que constitui o núcleo mínimo das condições de coexistência social. Por ser uma virtude negativa, sua função é essencialmente restritiva, funcionando como um freio que impede a violação dos direitos básicos e garantindo assim que cada indivíduo possa perseguir seu próprio projeto de felicidade, sem interferências indevidas. Tal concepção limita, por consequência, o âmbito legítimo da coerção estatal ao domínio da moralidade pública, isto é, àquelas ações cujo cometimento possa gerar um ressentimento apropriado, que torna legítima a punição.

Honneth parte de uma perspectiva reconstrutiva, especialmente a partir da obra *Direito da liberdade*¸ em que os valores, que devem ser abarcados pelo Estado ou por relações dentro das esferas sociais, seriam dados historicamente, em uma comunidade de valores estabelecida em interações intersubjetivas, em uma gramática moral própria. Destaca-se que os mecanismos apresentados pelo filósofo alemão compreendem o diálogo constante entre Estado e exigências sociais, com o intuito de assegurar o progresso moral e a coexistência ética entre os membros e as instituições de uma sociedade. Além disso, faz-se importante ressaltar que, na contramão de Smith, Honneth não propõe uma leitura individual sobre autonomia ou de uma direção natural humana à boa vida. Em vez disso, este último parte de uma crítica ao ideal moderno de autonomia que põe em questão sua contingência histórica e dependência social, relacional, em que o mais natural do sujeito humano honnethiano talvez seja sua interdependência com os demais. Não haveria, portanto, uma base *a priori* de justiça como uma realização do sujeito naquilo que é mais propriamente seu como inclinação à liberdade, como em Smith, mas de sua incorporação de uma normatividade que já lhe antecipa expectativas comportamentais e que são reguladas a partir do reconhecimento que lhe é proporcionado intersubjetivamente.

Desse modo, a comparação entre Smith e Honneth revela não apenas duas concepções divergentes de justiça, mas dois projetos normativos distintos para a vida social, apesar das já

mencionadas possíveis semelhanças. Smith oferece uma teoria moral sofisticada, fundada na empatia e no espectador imparcial, que busca garantir a coexistência ordenada das liberdades individuais dentro de limites minimamente coercitivos. Honneth, em contraste, apresenta uma teoria crítica da sociedade, na qual a justiça demandaria não apenas a busca por autonomia e igualdade através do reconhecimento recíproco, mas também a superação ativa e continuada de barreiras morais e normativas que impeçam a autorrealização dos sujeitos. Portanto, enquanto a justiça smithiana fornece uma base sólida para uma ética da não-violação e para um Estado moderadamente liberal, a justiça honnethiana propõe um ideal mais ambicioso, do conflito e de condições que permitam a atualização constante das instituições e práticas sociais em nome da ampliação das condições de autonomia, tanto individual quanto coletiva, e de reconhecimento.

REFERÊNCIAS

ALBORNOZ, Suzana Guerra. As esferas do reconhecimento: uma introdução a Axel Honneth. *Cadernos de psicologia social do trabalho*, v. 14, n. 1, p. 127-43, 2011. https://doi.org/10.11606/issn.1981-0490.v14i1p127-143.

BARBOSA, Evandro; COSTA, Thaís Alves. Sob o cenário moral do mundo: a moralidade simpática de Adam Smith. *Dissertatio*, Pelotas, v. 15, p. 29-52, 2024. https://doi.org/10.15210/dissertatio.vi.28069.

BERLIN, Isaiah. Two concepts of liberty. *In*: BERLIN, Isaiah. *Liberty*: incorporating four essays on liberty. Ed. Henry Hardy. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 166-217.

CHAGAS, Gustavo; NETO, Alberi. Caso João Alberto: 4 anos após assassinato no Carrefour, processo teve motivação racial afastada pela Justiça. *G1 RS*, 19 nov. 2024. Notícia. Disponível em: https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2024/11/19/caso-joao-alberto-4-anos.ghtml. Acesso em: 8 nov. 2026.

COITINHO, Denis. Adam Smith e a virtude da justiça. *Veritas*, Porto Alegre, v. 64, n. 1, p. 1-36, 2019. https://doi.org/10.15448/1984-6746.2019.1.31597.

CORRÊA, Andressa; MELLO, Luciana Garcia de; ROSENFIELD, Cinara. Reconstrução normativa em Axel Honneth e os múltiplos justos do mercado de trabalho. *Civitas*, Porto Alegre, v. 15, n. 4, p. 664-85, out./dez. 2015. https://doi.org/10.15448/1984-7289.2015.4.21667.

DEBES, Remy. From *Einfühlung* to empathy: sympathy in early phenomenology and psychology. *In*: SCHLIESSER, Eric (ed.). *Sympathy*: a history. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 286-322.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition*: a political-philosophical exchange. Trad. Joel Golb, James Ingram e Christiane Wilke. Nova Iorque: Verso, 2003.

HABERMAS, Jurgen. *Facticidade e validade*. Trad. Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Ed. UNESP, 2021.

HERZOG, Lisa. Teoria do reconhecimento e democracia econômica: potenciais não exauridos. Trad. Luiz Gustavo da Cunha de Souza. *Civitas*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 523-38, set./dez. 2018. https://doi.org/10.15448/1984-7289.2018.3.29550.

HOBBES, Thomas. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores)

HONNETH, Axel; ANDERSON, Joel. Autonomia, vulnerabilidade, reconhecimento e justiça. Trad. Nathalie Bressiani. *Cadernos de filosofia alemã*, São Paulo, v. 17, p. 81-112, 2011. https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i17p81-112.

HONNETH, Axel. A textura da justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. Trad. Emil A. Sobottka e Joana Cavedon Ripoll. *Civitas*, v. 9, n. 3, p. 345-68, set./dez. 2009. https://doi.org/10.15448/1984-7289.2009.3.6896.

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

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

JAEGGI, Rahel; PINZANI, Alessandro; SOUZA, Luiz Gustavo da Cunha de. Reconhecimento e economia política. *Civitas*, Porto Alegre, v. 18, n. 3, p. 499-502, set./dez. 2018. https://doi.org/10.15448/1984-7289.2018.3.32492.

MALAR, João Pedro. Caso João Alberto: MPF homologa acordo com Carrefour no valor de R$ 115 milhões. *CNN Brasil*, São Paulo, 13 set. 2021. Economia. Disponível em: https://www.cnnbrasil.com.br/economia/seu-bolso/meu-dinheiro/caso-joao-alberto-mpf-homologa-acordo-com-carrefour-no-valor-de-r-115-milhoes/. Acesso em: 8 nov. 2026.

MANDEVILLE, Bernard. *A fábula das abelhas, ou Vícios privados, benefícios públicos*. Vol. 1. Trad. Bruno Costa Simões. São Paulo: Ed. UNESP, 2017.

MARIN, Solange Regina; SANTOS, Cezar Augusto. A simpatia e o espectador imparcial na obra de Adam Smith: o 'homem prudente' como resultado dos hábitos e costumes sociais. *Filosofia da economia*, v. 3, n. 1, p. 5-24, 2014.

MELO, Rúrion. Da teoria à práxis? Axel Honneth e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea. *Revista brasileira de ciências políticas*, Brasília, v. 15, p. 17-36, set./dez. 2014. https://doi.org/10.1590/0103-335220141502.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a economia política*; *Do contrato social*. Trad. Maria Constança Peres Pissarra. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social, ou Princípios do direito político*. São Paulo: Penguin, 2013.

SIMIM, Thiago Aguiar. Entre comunitaristas e liberais: a teoria da justiça de Axel Honneth. *Direito e práxis*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 386-412, 2017.

SIMPATIA. *In*: *Michaelis on-line*. São Paulo: Melhoramentos, 2026. Disponível em: https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/simpatia/. Acesso em: 11 nov. 2026

SMITH, Adam. *Teoria dos sentimentos morais*. Trad. Lya Luft. 2ª ed. Trad. São Paulo: Martins Fontes, 2015.