



# ***Como a ideia de liberdade social em Axel Honneth pode ser útil para melhor conciliação entre liberdade e democracia***

Recebido: 19 de junho de 2023 • Aprovado: 14 de abril de 2025  
<https://doi.org/10.22395/ojum.v24n51a4520>

**Bruno Cavalcante Leitão Santos**

Centro Universitário Cesmac, Maceió, Brazil

[brunoleitao.adv@hotmail.com](mailto:brunoleitao.adv@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0001-7556-2348>

## ***Resumo***

O artigo analisa a concepção de liberdade social proposta por Axel Honneth e sua relação com a democracia contemporânea, a partir do método hipotético-dedutivo e de pesquisa bibliográfica especializada nas áreas da filosofia política e da teoria crítica. Parte-se da hipótese de que essa noção de liberdade social, baseada no princípio do reconhecimento recíproco, constitui um modelo normativo mais sólido para sustentar práticas democráticas inclusivas do que as concepções tradicionais de liberdade negativa ou reflexiva. Os resultados indicam que a abordagem *honnethiana* permite reinterpretar a democracia não apenas como um arranjo institucional, mas como uma forma de vida social que promove autorrealização e pertencimento coletivo. A proposta amplia as possibilidades de integração dos sujeitos ao espaço público, exigindo o fortalecimento das esferas de reconhecimento social como a família, o mercado e a esfera política. Conclui-se, portanto, que a teoria da liberdade social proposta por Honneth contribui para uma compreensão mais exigente e profunda da democracia, articulando liberdades individuais e justiça social em uma perspectiva normativa.

**Palavras-chave:** democracia; liberdade social; Axel Honneth; reconhecimento; teoria crítica.

## ***How Axel Honneth's idea of social freedom can be useful for a better freedom-democracy reconciliation***

### ***Abstract***

This article analyzes the conception of social freedom proposed by Axel Honneth and its relationship to contemporary democracy, drawing on the hypothetico-deductive method and specialized bibliographical research in political philosophy and critical theory. It hypothesizes that this notion of social freedom, based on the principle of reciprocal recognition, constitutes a more robust normative model for supporting inclusive democratic practices than traditional conceptions of negative or reflexive freedom. Results indicate that Honneth's approach allows us to reinterpret democracy not only as an institutional arrangement but as a form of social life that promotes self-realization and a collective sense of belonging. The proposal expands the possibilities for individuals' integration into the public sphere, demanding the strengthening of spheres of social recognition such as family, market, and political sphere. Therefore, the study concludes that Honneth's theory of social freedom contributes to a more demanding and profound understanding of democracy, linking individual freedoms and social justice from a normative perspective.

*Keywords:* democracy; social freedom; Axel Honneth; recognition; critical theory.

## ***Cómo la idea de libertad social en Axel Honneth puede ser útil para una mejor conciliación entre libertad y democracia***

### ***Resumen***

El artículo analiza la concepción de libertad social propuesta por Axel Honneth y su relación con la democracia contemporánea, a partir del método hipotético-deductivo y de una investigación bibliográfica especializada en las áreas de la filosofía política y la teoría crítica. Se parte de la hipótesis de que esta noción de libertad social, basada en el principio del reconocimiento recíproco, constituye un modelo normativo más sólido para sustentar prácticas democráticas inclusivas que las concepciones tradicionales de libertad negativa o reflexiva. Los resultados indican que el enfoque honnethiano permite reinterpretar la democracia no solo como un arreglo institucional, sino como una forma de vida social que promueve la autorrealización y el sentido de pertenencia colectivo. La propuesta amplía las posibilidades de integración de los sujetos al espacio público, exigiendo el fortalecimiento de las esferas de reconocimiento social como la familia, el mercado y la esfera política. Se concluye, por tanto, que la teoría de la libertad social propuesta por Honneth contribuye a una comprensión más exigente y profunda de la democracia, articulando libertades individuales y justicia social desde una perspectiva normativa.

*Palabras clave:* democracia; libertad social; Axel Honneth; reconocimiento; teoría crítica.

## Introdução

O presente artigo resulta das atividades acadêmicas e investigativas vinculadas à tese de doutorado do autor, intitulada *Desobediência civil e sua conformidade constitucional: análise da imprecisão conceitual e dos requisitos para sua legitimação no sistema jurídico brasileiro*, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). A pesquisa foi orientada pelo Professor Doutor Draiton Gonzaga de Souza e contou com financiamento próprio, tendo sido desenvolvida na área de concentração "Fundamentos Constitucionais do Direito Público e do Direito Privado". O estudo aqui apresentado deriva da trajetória acadêmica do autor nas áreas de filosofia política, direitos fundamentais e teoria crítica, com especial ênfase na análise das liberdades no contexto da democracia contemporânea.

O debate contemporâneo sobre a liberdade nas democracias constitucionais tem sido marcado por tensões conceituais que refletem dilemas normativos e institucionais. A liberdade, que historicamente fundamentou o ideário democrático, aparece hoje esvaziada em muitos discursos políticos, ora reduzida à proteção de esferas privadas, ora manipulada como instrumento de resistência a políticas públicas voltadas à igualdade. Essa ambivalência exige uma releitura crítica do conceito, especialmente diante da desigualdade estrutural, da crescente desconfiança nas instituições representativas e das disputas em torno do papel da autonomia individual nos marcos do Estado de Direito.

O problema central que este artigo se propõe a enfrentar consiste na insuficiência das concepções tradicionais de liberdade — especialmente as noções negativas e reflexivas — como fundamento normativo das práticas democráticas em sociedades pluralistas e desiguais. Ao entenderem a liberdade como ausência de coerção ou como capacidade de autodeterminação individual, essas concepções deixam de considerar as condições sociais necessárias para que os sujeitos efetivamente possam exercer tal liberdade. Em contextos marcados por exclusões materiais, desigualdades simbólicas e barreiras institucionais, a liberdade formal não se traduz, necessariamente, em liberdade real.

Nesse cenário, a teoria da liberdade social desenvolvida por Axel Honneth surge como alternativa normativa promissora. Ao fundamentar a liberdade na lógica do reconhecimento recíproco, o autor reconstrói o conceito como um fenômeno intersubjetivo e estruturalmente condicionado. A liberdade, nessa chave, não é um atributo natural do sujeito isolado, mas uma realização prática que depende da participação em instituições sociais que viabilizem a autorrealização. Essa proposta permite reconfigurar o debate liberal-comunitarista e oferecer novas balizas para o entendimento da democracia como forma de vida social, e não apenas como arranjo procedimental.

O presente artigo tem como objetivo analisar a concepção de liberdade social proposta por Honneth e suas implicações para o fortalecimento normativo da democracia contemporânea. Parte-se da hipótese de que a liberdade, compreendida como resultado de relações sociais mediadas por reconhecimento mútuo, oferece fundamentos mais robustos para a legitimação das instituições democráticas do que as concepções tradicionais de liberdade negativa ou reflexiva. A metodologia utilizada é de caráter hipotético-dedutivo, com base em pesquisa bibliográfica especializada nas áreas da teoria crítica, filosofia política e direitos fundamentais. Os resultados obtidos indicam que o modelo honnethiano permite uma leitura ampliada da democracia, articulando liberdade individual, pertencimento coletivo e justiça social. Conclui-se que tal concepção é capaz de reencantar o ideal democrático, deslocando o foco da liberdade como isolamento para a liberdade como vínculo.

## 1. O direito de liberdade e seu exercício na democracia

A relação entre o dever de obediência ao Estado e o direito de resistência a ordens e normas injustas expressa um momento histórico de profunda transformação nas concepções de autoridade e liberdade. Tal dinâmica reflete a passagem do modelo absolutista para formas de governo baseadas na soberania popular e na gestão democrática dos interesses coletivos. Esse deslocamento, contudo, não ocorreu de modo linear, muitas vezes de forma circular e ambivalente, com velhas estruturas de dominação sendo contestadas e ressignificadas por novos projetos emancipatórios.

Nesse percurso histórico, observa-se uma transição do ideal clássico de dominação legítima, inspirado na filosofia política platônica, para formas progressivas de limitação da dominação. A superação de práticas como a escravidão, a luta pela independência de povos colonizados, os movimentos operários e estudantis, bem como a ampliação de direitos para as mulheres no campo familiar e social, exemplificam esse processo de restrição da coerção arbitrária em prol da liberdade civil (Höffe, 2005). Apesar dos avanços, o uso da coerção pública não foi eliminado — apenas passou a ser regulado e justificado por parâmetros normativos que pretendem fundar a legitimidade do poder estatal.

Otfried Höffe (2005) oferece uma importante contribuição ao compreender que a liberdade plena, entendida como ausência total de restrições, não corresponde à realidade de nenhuma forma de organização social possível. Para ele, é necessário distinguir entre a liberdade de consciência — que pode ser absoluta — e a liberdade de ação, que é necessariamente limitada pela presença e pelos direitos dos outros. A liberdade de cada um encontra seu limite na liberdade do outro, o que imprime um caráter estruturalmente conflitivo e coercitivo à vida em sociedade. Como assinala o autor, "a meta de um convívio de pessoas livres do perigo de conflito e coerção não é apenas inatingível no mundo atual, mas em quaisquer mundos possíveis" (Höffe, 2005, p. 295).

Essa constatação evidencia que a restrição recíproca de liberdades individuais não constitui uma perda absoluta, mas sim uma garantia mútua. Ao abdicar da liberdade de violar determinados bens jurídicos — como a vida, a integridade física, a honra ou a propriedade — o sujeito adquire, em troca, a proteção desses mesmos bens por parte dos demais membros da comunidade. Essa renúncia, portanto, não significa submissão, mas um pacto de reciprocidade que inaugura as bases da convivência jurídica. Trata-se de uma “troca negativa” de liberdades, conforme expressa Höffe (2005), que estabelece um fundamento racional para a normatividade democrática.

A partir dessa cooperação negativa, emergem mecanismos de reconhecimento e de estabilização de expectativas que reduzem os conflitos em torno de bens fundamentais. Isso permite o surgimento de formas de justiça orientadas por critérios de legitimidade compartilhada, segundo os quais as limitações à liberdade só são admissíveis quando resultam em vantagens igualmente distribuídas. Nessa perspectiva, torna-se possível resgatar o princípio democrático e a ideia de soberania popular como construções racionais fundadas na proteção recíproca da liberdade. Essa compreensão prepara o terreno para a noção de liberdade social proposta por Axel Honneth, que avança criticamente em relação às concepções negativas e reflexivas, ao situar a liberdade no interior de instituições estruturadas por reconhecimento mútuo.

### 1.1. Apontamentos sobre o princípio democrático

A reflexão sobre a democracia contemporânea frequentemente recorre à experiência fundadora da Grécia clássica, especialmente ao seu sistema de deliberação direta exercido na *ágora*, espaço público em que os cidadãos participavam das decisões políticas de forma ativa e imediata. Embora inspirador, esse modelo mostra-se inviável nas condições atuais, sobretudo em razão da complexidade estrutural dos Estados modernos e da ampliação do corpo cívico (Beçak, 2014).

Do ponto de vista institucional, a democracia representativa atual está fortemente marcada pela influência do direito privado, particularmente pelo instituto do mandato no direito civil, que foi transposto para o campo político. Como observa Jellinek (2000), o conceito de representação política, embora tenha raízes na Grécia e em Roma, não se vinculava originalmente à noção de uma assembleia do povo, mas assumiu posteriormente a função de mediar a participação indireta dos cidadãos na formação da vontade coletiva — estrutura que define o modelo representativo moderno.

A representação política, nesse contexto, baseia-se na delegação de poderes: os eleitores, titulares originários da soberania, transferem aos representantes a função de deliberar em seu nome. Contudo, essa delegação não implica subordinação dos representantes aos desejos imediatos dos representados. A teoria liberal moderna, expressa em autores como Condorcet e Guizot, sustenta que os representantes de-

vem atuar de forma autônoma, inspirados pelo juízo racional e pelo interesse público, mais do que por pressões diretas do eleitorado (Beçak, 2014).

Essa distinção entre representação direta e mediada também está presente na análise de Alexis de Tocqueville (1959), que identifica no modelo norte-americano uma forma moderna de democracia, distinta da experiência antiga. Para o autor, a representação é o traço definidor da democracia dos tempos modernos, cuja lógica censitária — restrita, à época, a homens livres — visava permitir uma participação mais ampla e ordenada na tomada de decisões coletivas.

A democracia contemporânea exige, entretanto, a observância de um conjunto de princípios normativos que ultrapassam a mera representação. Torres del Moral (2010) identifica dez elementos fundamentais para caracterizar um regime democrático: (1) soberania popular; (2) sufrágio universal e participação efetiva; (3) pluralismo; (4) consenso; (5) princípio da maioria; (6) respeito às minorias e à oposição; (7) reversibilidade do poder; (8) separação, controle e responsabilidade dos poderes; (9) publicidade e liberdade de comunicação; e (10) primado do direito. Entre esses, os critérios ligados à titularidade do poder (soberania popular) e à limitação do poder estatal (primado do direito) são especialmente sensíveis às disputas conceituais sobre quem é “o povo” e quais os limites de sua atuação frente ao Estado.

Charles Tilly (2013), por sua vez, propõe uma classificação das diferentes abordagens conceituais da democracia, agrupando-as em quatro categorias principais: constitucional, substantiva, procedimental e orientada pelo processo. Cada uma delas apresenta limites próprios. A abordagem constitucional foca nos arranjos institucionais e na forma legal dos regimes políticos, sem necessariamente aferir seus resultados sociais. A perspectiva substantiva privilegia os efeitos práticos da democracia, como a promoção do bem-estar, a igualdade e as liberdades civis, mas pode depender de variáveis externas ao sistema político. Já a visão procedimental se concentra na existência de eleições livres, multipartidarismo, sufrágio universal, voto secreto e acesso dos partidos à população — elementos importantes, mas insuficientes para garantir uma democracia efetiva em contextos de exclusão social e desigualdade estrutural.

É nesse ponto que as abordagens orientadas pelo processo ganham maior relevância. Para Tilly (2013), a democracia deve ser compreendida como um conjunto contínuo de práticas que promovem a participação, a deliberação e o controle coletivo das decisões públicas. Os critérios fundamentais dessa perspectiva incluem: (a) participação efetiva, com igualdade de oportunidade entre os membros; (b) igualdade de voto; (c) compreensão informada das opções políticas; (d) controle da agenda pública; e (e) inclusão de todos os adultos nas decisões coletivas. Trata-se, portanto, de um modelo que reconhece a democracia como processo em permanente construção, exigindo interação constante entre cidadãos e instituições.

Alain Touraine (1996) também adota a concepção processual de democracia, propondo três dimensões interdependentes: a representatividade política dos governantes; a constituição dos representados como cidadãos ativos — com capacidade de reivindicação e resistência frente ao Estado —; e o reconhecimento dos direitos fundamentais como limites ao exercício do poder político. Quando articuladas, essas dimensões conferem à democracia um caráter instrumental, voltado à proteção dos indivíduos contra abusos e à promoção de uma ordem pluralista.

Para Touraine (1996), um regime democrático genuíno deve recusar qualquer forma de centralismo cultural ou racionalidade hegemônica. A globalização, ao intensificar os fluxos culturais e econômicos, exige das democracias contemporâneas o reconhecimento da diversidade como princípio. Em razão disso, sociedades que impõem homogeneização cultural são, por definição, antidemocráticas. A liberdade contemporânea, nesse contexto, precisa refletir a mesma aspiração participativa da liberdade antiga, mas com uma vocação plural, aberta à diversidade e à alteridade.

Norberto Bobbio (2019) complementa esse raciocínio ao identificar no pluralismo e na democracia uma oposição comum ao abuso de poder. Se o oposto da democracia é o autoritarismo, o contrário do pluralismo é o monopólio do poder. Em ambos os casos, a solução passa pela distribuição equilibrada do poder entre múltiplos centros de decisão, de modo a evitar sua concentração arbitrária e a garantir espaços efetivos de participação.

## **1.2 A soberania popular e o povo**

A transição para a democracia moderna alterou profundamente a configuração social e política das sociedades ocidentais. De uma ordem baseada em hierarquias estáticas de nascimento, privilégios e deveres, passa-se à formação de uma esfera pública estruturada por relações sociais entre sujeitos com papéis definidos, regidos por códigos culturais, valores comuns e dinâmicas de conflito e cooperação. Como destaca Touraine (1996), a sociedade moderna deixa de ser um sistema fechado de classes ou estamentos para tornar-se um espaço aberto de participação, onde a reciprocidade e o compromisso mútuo moldam os vínculos coletivos.

Esse novo arranjo político requer uma reinterpretação do conceito de povo, categoria central para a teoria democrática e para a legitimidade do poder estatal. Friedrich Müller (2013), em sua obra *Quem é o povo?*, propõe uma abordagem crítica a essa noção, partindo de dois elementos fundamentais para a justificação do Estado: a democracia e a soberania. O autor recorda que o vínculo etimológico entre povo e democracia — como *governo do povo* — ganhou corpo jurídico nas constituições modernas, que atribuem expressamente ao povo a titularidade do poder político. Essa titularidade, contudo, é exercida por representantes legitimados juridicamente a agir em nome da coletividade, o que implica uma mediação institucional entre vontade popular e exercício do poder de Estado.

Essa dualidade entre titularidade e exercício impõe a necessidade de distinguir os diferentes sentidos atribuídos à categoria "povo". Müller (2013) apresenta quatro formas de compreensão: o povo como sujeito ativo, como legitimante, como ícone retórico e como destinatário das normas. No primeiro caso, trata-se do povo enquanto titular de direitos políticos, com capacidade efetiva de participar das escolhas institucionais, por meio do voto e de mecanismos de controle democrático. A segunda aceção remete à lógica do mandato representativo, em que os eleitos atuam em nome daqueles que os escolheram, como ocorre no instituto do mandato no direito privado.

Já a terceira concepção refere-se à utilização simbólica do povo como instrumento de legitimação discursiva do poder — isto é, invoca-se o povo como se ele autorizasse determinadas decisões, mesmo quando não participa ativamente delas. Essa instrumentalização do discurso democrático pode legitimar normas ou políticas impostas por meio da violência institucionalizada, sob o argumento de proteção dos interesses coletivos. Por fim, o povo como destinatário abrange todos os indivíduos sob a jurisdição do Estado, independentemente de sua condição política ativa, reconhecendo-os como sujeitos de direitos e destinatários de normas jurídicas.

Essa concepção ampliada de povo — que inclui tanto os cidadãos plenos quanto os residentes ou habitantes do território — está diretamente associada à ideia de que a democracia deve garantir não apenas a representação formal, mas também a inclusão substancial. Como observa Touraine:

o poder do povo significa a capacidade reconhecida ao maior número de pessoas para viverem livremente, isto é, construírem sua vida individual através da associação entre o que são e o que pretendem ser, e da resistência ao poder em nome tanto da liberdade quanto da fidelidade a uma herança cultural. (1996, p. 25)

Müller (2013) reforça que a democracia não se reduz a um sistema de procedimentos legitimadores da obediência a normas jurídicas. Trata-se de um arranjo organizacional que deve estar em sintonia com as exigências da vida social concreta, dotado de força normativa suficiente para responder aos conflitos e demandas da realidade. A democracia, nesse sentido, assume uma dimensão *status negativus*, enquanto limite ao poder do Estado, e também *status positivus*, ao promover os meios institucionais necessários para sua efetivação.

A legitimidade democrática, portanto, não pode ser aferida apenas pela conformidade de um texto constitucional, mas depende da forma como o povo é incorporado como interlocutor real na construção da ordem jurídica. Isso exige um movimento contínuo de atualização da soberania popular, não como essência abstrata, mas como prática política orientada à participação. A vinculação entre povo e democracia surge justamente com a transição das sociedades aristocráticas para uma ordem política pautada pela igualdade e pelo reconhecimento da autonomia coletiva, especialmente após as revoluções burguesas. Essa transformação reforça o aspecto procedimental

da democracia e exige que seu dinamismo reflita as transformações sociais e culturais do mundo contemporâneo.

## 2. O direito de liberdade e seus fundamentos

A compreensão contemporânea de democracia está intrinsecamente vinculada à ideia de justiça, entendida aqui não apenas como um valor jurídico-formal, mas como princípio normativo orientador da igualdade, da legitimidade institucional e da segurança normativa. Kaufmann (2014) observa que a igualdade atua como o *ethos* da democracia, mas ressalta que a justiça, em sua dimensão mais ampla, abrange também a adequação e a estabilidade do direito. Assim, a forma da justiça seria garantida pela igualdade, seu conteúdo pela adequação às necessidades sociais, e sua função pelo fornecimento de segurança jurídica frente à atuação estatal.

Qualquer tentativa de aprofundar o debate em torno da justiça, dos direitos humanos ou da responsabilidade ética exige, necessariamente, uma análise do conceito de liberdade. Seja na perspectiva negativa — como ausência de coerção —, seja na positiva — como autodeterminação orientada pela razão —, a liberdade permanece como um ponto de tensão fundamental na tradição filosófico-jurídica ocidental. Isso implica, também, discutir o aparente antagonismo entre determinismo e livre-arbítrio. Para a ética kantiana, por exemplo, essa oposição é superada ao afirmar que a verdadeira liberdade reside na autonomia: submeter-se às leis da razão prática é, paradoxalmente, o que torna a vontade livre, pois a retira do campo da arbitrariedade (Kaufmann, 2014).

Essa concepção já encontrava ecos nas formulações teológicas medievais. Santo Agostinho e Tomás de Aquino, por exemplo, defenderam uma noção de liberdade como escolha moral, marcada por um certo indeterminismo. Entretanto, essa liberdade foi criticada por Leibniz, para quem toda ação racional é necessariamente motivada. A liberdade real, nesse sentido, só se realizaria enquanto autodeterminação fundamentada — algo próximo do que Kant chamaria de *autonomia*. Kaufmann (2014) enfatiza que essa liberdade positiva, fundada na razão prática, vincula a ação moral a princípios universais, o que reforça a ideia de que a dignidade humana radica na capacidade de o sujeito agir conforme leis que ele mesmo se dá. Assim, liberdade, autonomia e dignidade não são conceitos isolados, mas elementos de uma mesma estrutura normativa.

No intuito de examinar o desenvolvimento moderno da ideia de liberdade, Merquior (2014) oferece uma leitura panorâmica sobre três tradições teóricas que fundamentam o pensamento liberal. Ele destaca, em especial, a tradição inglesa da liberdade, que tem início com Hobbes e culmina em autores como Bentham e Mill. Em Hobbes, a liberdade passa a ser compreendida como ausência de impedimentos externos — uma concepção negativa que rejeita a ideia republicana de liberdade como participação.

O filósofo inglês reformula a noção de liberdade política ao vinculá-la estritamente à legalidade: é livre aquele que age dentro dos limites impostos pela lei, ou seja, liberdade *pela* lei, e não *da* lei.

Wolfgang Kersting (2003), ao analisar esse giro filosófico, destaca que o pensamento político moderno se afasta decisivamente das bases morais do aristotelismo e do jusnaturalismo cristão da Idade Média. Na tradição aristotélica, a *pólis* é concebida como o espaço de realização da vida ética e do desenvolvimento das capacidades humanas, como a racionalidade e a expressão deliberativa. O ser humano encontra sua finalidade dentro da comunidade política, que, por sua vez, tem como função a formação moral dos cidadãos — algo radicalmente distinto da lógica do Estado moderno, baseado na neutralidade axiológica e na pluralidade social.

Kersting (2003) chama atenção para o fato de que o cidadão aristotélico não pode ser confundido com o *homo oeconomicus* liberal. O cidadão clássico não se define por sua produtividade ou racionalidade econômica, mas por sua integração em um corpo político coeso, orientado por valores comuns. A *polis* não é o Estado no sentido moderno, mas uma comunidade ética que se constitui a partir de vínculos republicanos. Trata-se de um ideal de vida política que pressupõe homogeneidade cultural e finalidade comum — características que o Estado moderno, plural e secularizado, já não possui.

No entanto, ainda no pensamento aristotélico é possível identificar uma concepção teleológica da natureza humana, segundo a qual cada indivíduo possui uma finalidade própria a ser realizada na vida comunitária. A *pólis* seria, nesse sentido, o “biótipo metafísico do ser humano” (Kersting, 2003, p. 38), ou seja, o meio necessário para a realização da natureza moral do sujeito. Essa visão também fundamenta o direito natural estoico, que defende a existência de princípios superiores ao Estado, acessíveis pela razão. Esse modelo se encaixa perfeitamente na ordem medieval, que justificava a autoridade política com base em uma hierarquia normativa anterior ao poder estatal, muitas vezes de origem divina.

A ruptura ocorre no século XVII, quando o advento do individualismo moderno e a consolidação da racionalidade científica alteram drasticamente a estrutura da filosofia política. A centralidade da pessoa individual, dotada de interesses próprios e motivada por cálculos racionais, substitui a ideia de bem comum como finalidade do poder. Sob influência do pensamento hobbesiano, o Estado passa a ser concebido como ente artificial criado para evitar o caos e a guerra de todos contra todos, exigindo uma neutralidade institucional em relação às diferentes concepções de vida boa (Kersting, 2003).

A filosofia política de Hobbes, como destaca Kersting (2003), funda-se na necessidade de garantir a paz civil por meio de uma ciência do comportamento humano capaz de prever e controlar os impulsos individuais. Essa proposta rompe com o ideal

ético do aristotelismo e estabelece as bases do individualismo moderno. O indivíduo surge como entidade autônoma, atomizada, detentora de soberania sobre si mesma, e o Estado torna-se o mecanismo necessário para assegurar a convivência entre múltiplas vontades. Nas palavras de Kersting (2003, p. 42), é em Hobbes que se pode localizar “o nascimento do indivíduo moderno, atomístico, livre de tudo e absolutamente soberano”, que só pode ser compreendido, paradoxalmente, como um projeto construtivo à luz da tradição comunitarista da qual ele se distancia.

A filosofia política moderna surge como resposta de instituir racionalmente a paz, frente à ausência de uma ordem espontânea de convivência baseada no respeito mútuo e na autorrealização individual. A desordem natural, marcada por conflitos e insegurança, exigiu a construção de um arcabouço normativo capaz de legitimar a limitação das liberdades naturais em nome da estabilidade social. É nesse contexto que se desenvolve a teoria contratualista, particularmente na vertente construtivista<sup>1</sup>, em que a submissão ao poder político se dá por autolimitação racional dos indivíduos. Essa renúncia parcial à liberdade original é realizada sob um modelo de reciprocidade estrita, formalizado no contrato social e institucionalmente garantido pelo Estado soberano (o *Leviatã*), que detém o monopólio da força para assegurar a vigência do pacto (Merquior, 2014).

Esse deslocamento teórico representa uma ruptura com as justificações metafísicas do poder, substituindo-as por uma legitimação de caráter procedimental. O indivíduo, agora entendido como sujeito de direitos e obrigações, submete-se a normas cuja validade decorre do consentimento coletivo, e não de ordens divinas ou hierarquias naturais. Nessa racionalidade moderna, dois princípios se tornam centrais: a igualdade formal e a legalidade. A tarefa do Estado passa a ser a garantia da coexistência pacífica entre sujeitos autônomos, sob uma ordem jurídica neutra e impessoal.

A França também refletiu intensamente essa transformação. A liberdade deixa de ser apenas a possibilidade de não interferência, passando a ser entendida como autodeterminação, expressão da autonomia da personalidade. Rousseau, ao formular sua teoria do contrato social, desloca a liberdade do campo civil para o campo cívico, sublinhando que a verdadeira liberdade reside na participação na formação da vontade coletiva. Ao passo que Locke defendia uma limitação do poder real para assegurar a liberdade democrática, Rousseau via a democracia como instrumento para dissolver as desigualdades estruturais do poder aristocrático. Montesquieu, por sua vez,

---

<sup>1</sup> Nas palavras do autor, Hobbes “relega as tradicionais instâncias metafísicas e teológicas de justificação e substitui o objetivismo de princípios por um **procedimentalismo de fundamentação teórica**. O cerne de contratualismo filosófico é a ideia de legitimação da autoridade e do domínio, por meio da autolimitação voluntária por interesse próprio e sob a condição de racionalidade da existência de uma reciprocidade restrita e institucionalmente garantida. A fim de motivar o indivíduo protagonista, infinitamente livre para a renúncia – criadora de legitimação – à liberdade natural e atingir o objetivo teórico do **domínio justificado** e da **obrigação política fundamentada**, baseada no comprometimento autoimposto, a teoria do contrato desenvolve o teorema do estado natural” (grifos nossos). Consulte Kersting, 2003, p. 47-48.

propôs a separação de poderes como forma de evitar a tirania, enquanto Constant defendeu a limitação da soberania como meio de conter o despotismo. Todos eles contribuíram para delinear uma concepção de democracia voltada à contenção dos abusos e à efetivação de liberdades públicas (Merquior, 2014).

A terceira tradição teórica da liberdade, destacada por Merquior (2014), emerge da cultura alemã e está associada ao conceito de *Bildung*, cuja origem remonta à filosofia moral de Goethe e à pedagogia política de Humboldt. Nesse modelo, a liberdade não se reduz à participação política ou à ausência de coerção, mas se realiza no desenvolvimento pleno das capacidades humanas. Educar para a liberdade e libertar para educar é o lema dessa tradição, que influenciou pensadores como Constant e John Stuart Mill. Aqui, a autonomia é entendida como processo contínuo de auto-constituição do sujeito — um ideal normativo vinculado tanto à educação quanto à ética pública.

Essa concepção é ainda mais complexificada na contraposição entre Kant e Hegel, dois dos maiores arquitetos da filosofia moderna. Kant propõe uma concepção de liberdade como autotelia moral: o indivíduo jamais pode ser tratado como meio, mas sempre como fim em si mesmo. Sua defesa do republicanismo traduz-se na crença de que uma ordem social justa deve estar ancorada na razão prática e na legislação moral universal. Hegel, por outro lado, transfere o centro de gravidade da autonomia do indivíduo para o Estado. Para ele, a liberdade é um processo histórico de realização objetiva do espírito, e o Estado, sua manifestação racional. A *Bildung*, nesse contexto, ocorre no interior das instituições sociais, que expressam o desenvolvimento progressivo da razão no tempo (Merquior, 2014).

Merquior (2014) observa que, enquanto os ingleses associam a liberdade à independência, os franceses à autonomia, os alemães a vinculam à autorrealização. Cada tradição expressa uma faceta distinta da ideia de liberdade, refletindo suas respectivas experiências históricas e culturais. Contudo, um ponto comum une essas abordagens: a necessidade de justificar o poder político por meio de princípios normativos que transcendam a mera dominação. A crítica que emerge, especialmente a partir de Hobbes, diz respeito aos limites do consentimento como critério suficiente de legitimação. Em sociedades complexas e desiguais, como assegurar que o poder estatal atue efetivamente em nome dos legitimadores do contrato?

Essa indagação atinge o núcleo do problema democrático contemporâneo: os mecanismos majoritários e contramajoritários, embora previstos institucionalmente, nem sempre são eficazes na proteção igualitária das liberdades fundamentais. As concepções tradicionais de liberdade mostram-se insuficientes para justificar a obediência ao Estado quando este se distancia das demandas da sociedade civil. Tampouco servem como base normativa sólida para o direito de resistência diante da violação de

direitos. Como determinar o ponto em que se esgota a legitimidade do poder e se inaugura o dever moral de desobediência?

É nesse horizonte que Axel Honneth, em *O direito da liberdade*, apresenta sua proposta de rearticulação do conceito de liberdade, ancorada na ideia de reconhecimento mútuo. Ao classificar a liberdade social como uma forma superior de liberdade — que pressupõe estruturas institucionais que viabilizem a autorrealização —, Honneth propõe uma inflexão teórica capaz de responder aos limites das abordagens liberais. Sua formulação prepara o terreno para autores como Rainer Forst, que, com base na ideia de autonomia, constrói uma teoria da justificação normativa orientada por procedimentos abertos de contestação. O que está em jogo é uma redefinição das bases da legitimidade política, centrada no diálogo entre sujeitos livres, iguais e mutuamente reconhecidos.

### **3. O direito de liberdade e suas classificações: a ideia de liberdade social em Axel Honneth**

A teoria da liberdade proposta por Axel Honneth apoia-se fortemente na filosofia do direito de Hegel, especialmente na concepção de eticidade (*Sittlichkeit*) como estrutura normativa concreta da vida social. A proposta *honnethiana* busca recuperar, em chave contemporânea, os fundamentos de uma teoria da justiça capaz de articular valores normativos e realidade social, superando a rigidez formalista das abordagens kantianas. Esse projeto é desenvolvido a partir do que o próprio autor denomina "reconstrução normativa" — uma estratégia metodológica voltada à identificação dos princípios de justiça iminentes às instituições sociais existentes.

Essa reconstrução parte da premissa de que os conflitos sociais expressam, além das disputas materiais, reivindicações morais de reconhecimento. Em *O direito da liberdade* (2015), Honneth propõe uma análise sistemática das formas de liberdade realizadas nas esferas institucionais da sociedade moderna, entendidas como espaços estruturados por expectativas normativas específicas. Cada esfera — familiar, mercantil e político-jurídica — corresponde à materialização de valores específicos, os quais orientam práticas sociais que viabilizam, ou não, a realização da liberdade. Assim, a análise das diferentes formas de liberdade assume valor epistêmico para aferir o grau de democracia de uma comunidade.

Ao retomar Hegel, Honneth pretende reconstruir uma teoria da justiça que una racionalidade moral e sensibilidade histórica, mas sem reincidir no monismo idealista do autor idealista. Em vez de postular um fim da história ou um sistema absoluto, sua proposta considera a pluralidade cultural e a necessidade contínua de justificação dos valores éticos. As sociedades contemporâneas são marcadas por uma tensão constante entre universalização e particularismo, o que impõe uma pressão normativa para que os princípios de justiça possam acomodar também os ideais de grupos minoritários. Como o próprio autor afirma: "surge uma pressão para que os valores éticos

possam se tornar mais abrangentes e gerais, podendo, então, abrigar também os ideais de culturas minoritárias” (Honneth, 2015, p. 21).

Dessa forma, os princípios normativos não podem ser considerados realidades autoevidentes ou imanentes, como supunha a filosofia hegeliana em sua formulação original. As normas sociais precisam ser analisadas em seus contextos institucionais específicos, considerando as disputas em torno de seu significado e os processos de reconhecimento que as sustentam. Trata-se, portanto, de uma abordagem sensível à historicidade, à diversidade cultural e à tensão entre estrutura e agência.

Honneth (2015) reabilita o conceito de eticidade como um horizonte crítico, aberto e corretivo. Diferentemente das leituras conservadoras ou teleológicas, que vincularam a eticidade à legitimação de ordens morais estáveis, o autor propõe uma leitura dinâmica e transformadora. A eticidade, nesse modelo, não serve para conservar práticas estabelecidas, mas para avaliar sua adequação às exigências morais de reconhecimento mútuo. Por isso, deve ser constantemente revisitada à luz de novas experiências sociais, podendo ser ampliada e universalizada com vistas à inclusão de grupos historicamente marginalizados. Como destaca Honneth, a multiplicidade das formas éticas só pode ser acolhida por uma concepção de eticidade que seja normativamente flexível e vocacionada à expansão de direitos (Honneth, 2015, p. 28).

Entre os diversos valores jurídicos e morais consagrados tanto pelas tradições jusnaturalistas quanto pelas correntes juspositivistas, a liberdade se destaca como o princípio de proteção mais persistente e estruturante. Seu papel é central para a viabilização dos demais direitos, sobretudo quando compreendida sob a perspectiva da autonomia individual<sup>2</sup>. A moderna concepção de direito subjetivo pressupõe, em última instância, a capacidade de autodeterminação — seja ela fundamentada em argumentos de natureza moral objetiva, em dimensões espirituais ou em construções racionais de pertencimento comunitário. Mesmo as teorias que enfatizam a autenticidade como critério ético fundamental reconhecem, de maneira implícita, a centralidade da liberdade como condição de possibilidade para o florescimento humano. Nesse sentido, como assinala Honneth (2015), não há valor moderno significativo que não derive, direta ou indiretamente, da prerrogativa de os sujeitos se orientarem por seus próprios critérios de sentido e reconhecimento.

A liberdade, sob a ótica da autonomia, manifesta-se na articulação entre o sujeito e a coletividade, implicando uma relação dialética em que o bem individual se realiza a partir de um ordenamento social dotado de legitimidade. Honneth (2015) assinala que, nesse sentido, “o princípio da autonomia individual já não se separa da ideia de justiça social” (p. 36). A trajetória histórica da desobediência civil ilustra com

<sup>2</sup> O pressuposto de Honneth (2015, p. 35-36) busca em Charles Taylor sua razão para o não aprofundamento independentemente da igualdade, sendo tratada de forma indireta, pois o exercício da liberdade compete igualmente a todos, e toda “exigência de igualdade social tem sentido somente mediante a referência à liberdade individual”. Consulte Taylor, 1997, p. 868.

precisão essa simbiose: a autonomia pessoal frequentemente emerge de experiências de contestação pública. Obedecer e desobedecer são, portanto, expressões complementares de uma mesma tensão: enquanto o primeiro implica adesão parcial ao pacto social, o segundo conserva o espaço inalienável da autodeterminação individual frente ao Estado.

A consolidação jurídica da liberdade no Estado moderno foi resultado de lutas históricas por reconhecimento, travadas por grupos excluídos dos marcos normativos oficiais. Os movimentos por direitos civis, por exemplo, insurgiram-se contra sistemas jurídicos que negavam autoestima e autonomia a setores inteiros da sociedade (Honneth, 2015, p. 37). A justiça, nesse contexto, deixou de ser apenas um ideal formal e passou a exigir a realização concreta de condições que viabilizassem a autodeterminação dos sujeitos, transformando essas manifestações em referências morais e políticas sobre o que seria justo.

A ideia de justiça passa, então, a ser compreendida como um princípio normativo intersubjetivo, cuja validade decorre da sua capacidade de promover autonomia em bases compartilhadas. O justo se realiza, segundo Honneth (2015), "quando se garante a proteção, o incentivo ou a realização da autonomia de todos os membros da sociedade" (p. 40). Assim, a liberdade, longe de ser um atributo puramente individual, adquire contornos sociais e relacionais, estruturando-se sobre bases normativas co-definidas.

Para estruturar sua teoria, Honneth (2015) distingue três formas de liberdade: a negativa, a reflexiva e a social. A primeira, fortemente associada ao pensamento de Hobbes e posteriormente ao de Isaiah Berlin (1981), corresponde à ausência de coerção externa. A segunda, identificada por Berlin como liberdade positiva, remonta à tradição kantiana e aristotélica, centrada na capacidade do indivíduo de autolegislar-se. A terceira, mais recente e crítica das anteriores, refere-se à liberdade social, entendida como o resultado de relações de reconhecimento institucionalizado.

A concepção de liberdade negativa emerge no contexto das guerras religiosas europeias, entre os séculos XVI e XVII, e está ancorada na defesa do indivíduo contra interferências externas. Hobbes concebe-a como ausência de impedimentos, conceito que será radicalizado por autores como Sartre, que a transforma em condição ontológica: a liberdade se realiza por meio de decisões absolutamente autônomas, mesmo que desprovidas de reflexão (Honneth, 2015). No século XX, essa noção foi retomada por Nozick, que, partindo de uma matriz libertária, associa liberdade à capacidade de satisfazer desejos individuais desde que compatíveis com os dos demais membros da sociedade — perspectiva típica de uma racionalidade atomizada e pluralista.

Contudo, tal concepção revela-se insuficiente, pois ignora o papel ativo dos indivíduos na construção das normas que os regem. O modelo contratualista, baseado

em consensos hipotéticos, não garante que as expectativas normativas sejam moldadas em condições de igualdade substancial. A liberdade negativa, nesse sentido, tende a despolitizar o sujeito, transformando-o em mero destinatário das regras sociais (Honneth, 2015).

A liberdade reflexiva, por sua vez, possui raízes mais antigas. Aristóteles já a identificava como a capacidade de o agente agir segundo suas próprias intenções. Rousseau desenvolve essa ideia ao propor que o cidadão deve obedecer apenas às leis que ele mesmo prescreveu, o que Kant aperfeiçoará ao vincular liberdade à moralidade: agir livremente é agir conforme princípios que poderiam ser universalizados. Seu imperativo categórico — tratar os outros como fins e nunca como meios — confere à liberdade um fundamento ético de validade geral (Honneth, 2015, p. 63).

Apesar de mais sofisticada, essa concepção também apresenta limites, por manter-se presa a uma perspectiva monológica. Honneth (2015) argumenta que a autonomia só se realiza plenamente quando situada em contextos intersubjetivos, onde as escolhas individuais são mediadas por relações sociais. A moral kantiana, embora racionalmente robusta, falha ao não considerar os processos sociais de formação da vontade.

Nesse ponto, ganha relevância a proposta de uma liberdade ancorada em estruturas sociais legítimas. A autonomia, longe de ser uma disposição puramente interna, exige condições externas para sua realização. Como já havia indicado John Stuart Mill, a liberdade não se reduz à ausência de coerção, mas depende de oportunidades reais de desenvolvimento pessoal. Isso supõe uma sociedade que reconheça e fomente a diversidade de projetos de vida, o que pressupõe não apenas tolerância, mas efetiva institucionalização da pluralidade.

Benjamin Constant, em seu célebre discurso de 1819, já distinguia entre a liberdade dos antigos — coletiva, direta, mas restritiva da individualidade — e a dos modernos — centrada em garantias legais, pluralismo e participação representativa. Essa distinção antecipa os debates contemporâneos sobre os limites da liberdade formal e os desafios de sua efetivação em contextos democráticos complexos (Constant, 1980).

As abordagens comunitaristas contemporâneas, como as de Arendt e Sandel, reforçam essa crítica, ao sublinharem que a autorrealização só pode ser concebida como empreendimento coletivo. Para esses autores, a liberdade se constrói na participação, na deliberação e na inserção em práticas sociais compartilhadas. A comunidade é o espaço normativo onde o sujeito se forma, se reconhece e se realiza.

É nesse horizonte que Honneth (2015) propõe sua concepção de liberdade social, entendida como liberdade realizada em instituições que possibilitam o reconhecimento mútuo. Essa perspectiva bebe nas teorias discursivas de Apel e Habermas e parte do princípio de que a liberdade só se concretiza quando inserida em práticas

sociais que garantem condições para sua realização. O "social" não é apenas meio, mas constitutivo da liberdade.

A influência hegeliana é evidente: Honneth vê encontra em Hegel os fundamentos para uma teoria crítica da eticidade, superando os limites das liberdades negativa e reflexiva. Para Hegel, a liberdade exige reconhecimento, sendo concretizada na participação em instituições justas e estáveis. A imagem do "estar consigo mesmo no outro" simboliza essa dialética da individualidade e da alteridade, na qual o sujeito só se realiza na reciprocidade (Honneth, 2015, p. 81).

A liberdade torna-se, assim, uma experiência relacional, dependente de vínculos que permitam aos indivíduos vislumbrarem seus próprios fins na realização dos fins alheios. As instituições sociais não são obstáculos, mas meios de expressão da autonomia. Marx, ao criticar a alienação nas relações capitalistas, reforça essa visão, ao apontar que a perda de uma instância mediadora da cooperação fragiliza a estrutura intersubjetiva da liberdade.

A crítica de Honneth a Hegel recai sobre sua falta de clareza quanto ao modo como essas instituições deveriam ser organizadas. Por isso, propõe uma "reconstrução normativa" da eticidade, fundamentada na exigência de condições objetivas para o exercício da liberdade. Liberdade não é apenas a possibilidade de escolha, mas a presença de alternativas socialmente viáveis. Trata-se, portanto, de um conceito de justiça que associa legitimidade à concretude institucional (Honneth, 2015, p. 110).

A justiça, nesse modelo, exige que cada indivíduo possa questionar se as instituições existentes correspondem aos padrões de reconhecimento que justificam sua autoridade. Em democracias pluralistas, isso se traduz no direito de se afastar legitimamente de exigências que ultrapassem o razoável (Honneth, 2015, p. 112). O reconhecimento precede a liberdade: sem ele, não há possibilidade de autodeterminação nem de deliberação pública qualificada.

O conceito de "estar consigo mesmo no outro" exige, portanto, pluralismo e tolerância, pilares das democracias liberais. Como lembra Sartori (2017), foi a liberal-democracia — e não a democracia grega — que conseguiu organizar a convivência das diferenças. A liberdade social, nessa moldura, requer a institucionalização de mecanismos de inclusão, permitindo que as liberdades reflexivas se exerçam de forma cooperativa e recíproca.

Essa concepção culmina na exigência de organização gradual das esferas sociais sob parâmetros de justiça. A liberdade social, em sua dimensão institucional, viabiliza as outras formas de liberdade e impede a proliferação de "patologias sociais" — situações em que as promessas de autonomia não encontram respaldo nas condições concretas da vida social (Honneth, 2016, p. 91).

Nesse sentido, a insuficiência das liberdades negativa e reflexiva para legitimar práticas democráticas e contestatórias já foi demonstrada também no contexto brasileiro. Em pesquisa de doutorado, foi proposto que a desobediência civil só pode ser normativamente compreendida a partir de uma concepção ampliada de liberdade, articulada com o reconhecimento recíproco e a justiça social. A tese defende que o direito de resistência, para ser compatível com um Estado Democrático de Direito, exige condições objetivas de reconhecimento institucional e participação efetiva, como pressupostos da liberdade social (Santos, 2022). Trata-se de um esforço teórico alinhado à proposta *honnethiana* de reconstrução normativa, voltada à superação das patologias democráticas geradas pela exclusão e pela invisibilização de sujeitos políticos.

### Conclusões

Pode-se iniciar com uma provocação: qual o real valor da 14<sup>a</sup> Emenda da Constituição dos Estados Unidos se, na prática, normas estaduais e decisões da Suprema Corte autorizassem a segregação racial e de gênero em múltiplos domínios da vida social? É exatamente essa a insuficiência apontada por Axel Honneth ao criticar as limitações conceituais das liberdades negativa e reflexiva. A mera ausência de coerção ou o exercício de autodeterminação formal não garantem, por si sós, a justiça social nem o reconhecimento igualitário dos sujeitos.

Por isso, a democracia não pode restringir-se a arranjos institucionais formais. Suas dimensões constitucional, substancial e procedimental devem ser orientadas para processos abertos, reflexivos e representativos, capazes de assegurar que tanto governantes quanto governados atuem como sujeitos de direitos, vinculados por práticas recíprocas de reconhecimento. Nesse contexto, o poder político deve ser compreendido como instrumento de mediação e resolução de conflitos em uma sociedade marcada pelo pluralismo ético, exigindo constante revisão dos fundamentos normativos que regem a convivência.

A realização da liberdade exige mais do que ausência de barreiras ou introspecção: requer condições objetivas que viabilizem a autodeterminação dos indivíduos. A autonomia moral — entendida como capacidade de deliberar em contextos sociais legítimos — depende de um ambiente institucional que favoreça a deliberação democrática, conforme delineado na proposta *honnethiana* de reconstrução normativa da eticidade. O sujeito é verdadeiramente livre quando pode concretizar seus projetos de vida a partir de estruturas que garantam a satisfação de seus interesses legítimos.

Desse modo, a sociedade moderna deve ser interpretada como uma ordem de justificação: um espaço de normas, instituições e práticas orientadas por procedimentos discursivos que conferem sentido e validade às decisões coletivas. Nesse cenário, a justiça democrática é ao mesmo tempo procedimental e substancial. As constituições

modernas, ao consagrarem princípios universalizáveis e vincularem o dever de obediência à realização do bem comum, exigem de cada cidadão um exercício ético contínuo de colocação no lugar do outro — isto é, uma disposição crítica permanente à luz da igualdade de acesso e fruição de direitos.

Fica evidente, portanto, que a liberdade política não se realiza apenas na esfera da vontade individual. Ela depende da existência de instituições robustas que assegurem práticas estáveis de reconhecimento recíproco. A experiência de liberdade torna-se plena somente quando o sujeito, ao interagir com os outros, identifica nelas as condições necessárias para a concretização de seus próprios fins. Nesse sentido, de nada serve a ausência de restrições (liberdade negativa) nem a consciência individual de autonomia (liberdade reflexiva), se o contexto social não oferece as condições mínimas para o exercício real da liberdade.

Em síntese, a liberdade social — tal como formulada por Honneth — representa a condição necessária para a superação das patologias sociais produzidas por ordens normativas excludentes. Seu exercício depende da existência de um sistema institucional comprometido com a inclusão, o pluralismo e a deliberação democrática contínua. Só assim será possível garantir que a liberdade se realize não apenas como ideal abstrato, mas como prática cotidiana enraizada na justiça, no reconhecimento e na solidariedade.

## Referências

- Beçak, R. (2014). *Democracia. Hegemonia e Aperfeiçoamento*. Saraiva.
- Berlin, I. (1981). *Quatro ensaios sobre a liberdade*. UNB.
- Bobbio, N. (2019). *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Paz e Terra.
- Constant, B. (1980). *De la liberté chez les modernes*. Pluriel.
- Höffe, O. (2005). *Justiça política: fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado*. Martins Fontes.
- Honneth, A. (2015). *O direito da liberdade*. Martins Fontes.
- Honneth, A. (2016). *Patologias de la libertad*. Editorial Las Cuarenta.
- Jellinek, G. (2000). *Teoria general del Estado* (F. de los Rios, trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Kaufmann, A. (2014). *Filosofia do Direito*. Fundação Calouste Gulbenkian.
- Kersting, W. (2003). A fundamentação da filosofia política da Era Moderna no Leviatã. In W. Kersting, *Universalismo e direitos humanos* (pp. 35-54). Edipucrs..
- Merquior, J. G. (2014). *O liberalismo antigo e moderno*. E Realizações.
- Müller, F. (2013). *Quem é o povo?: a questão fundamental da democracia*. Revista dos Tribunais.
- Santos, B. C. L. (2022). *Desobediência civil e sua conformidade constitucional: análise da imprecisão conceitual e dos requisitos para sua legitimação no sistema jurídico brasileiro* [tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul].

Sartori, G. (2017). *O que é democracia?* Instituto Atuação.

Taylor, C. (1997). *As fontes do "self" - A construção da identidade moderna*. Loyola.

Tilly, C. (2013). *Democracia*. Vozes.

Tocqueville, A. (1959). *Democracy in America*. Oxford University Press.

Todorov, T. (2012). *Os inimigos íntimos da democracia*. Companhia das Letras.

Torres Del Moral, A. (2010). *Estado de derecho y democracia de partidos*. Universidade Complutense de Madrid.

Touraine, A. (1996). *O que é a democracia?* Vozes.