

A FILOSOFIA SOCIAL DO RECONHECIMENTO

FUNDAMENTOS NORMATIVOS PARA UMA TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE

HERBERT BARUCCI RAVAGNANIⁱ

Resumo: A preocupação com os fundamentos normativos da crítica aparece pela primeira vez na história da Teoria Crítica com as considerações de Jürgen Habermas a respeito do pensamento social de seus antecessores, principalmente Adorno e Horkheimer. Axel Honneth, discípulo de Habermas e seu sucessor na cátedra do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, empreende nova crítica aos fundamentos propostos por Habermas, a qual ataca os pontos centrais de sua teoria da ação comunicativa e o paradigma da intersubjetividade habermasiano baseado no entendimento e na teoria da linguagem, em favor de um paradigma que leve mais em conta o conflito e o reconhecimento identitário. Honneth então desenvolve uma teoria do reconhecimento que, ao salientar o caráter conflituoso de todo contexto social, busca clarificar a normatividade inerente às relações sociais através de um conceito formal de eticidade, ou *vida boa*, que assegure o todo das condições intersubjetivas para a concretização do reconhecimento. Ainda, com sua teoria ele tenta rivalizar com outros pensadores que deram alguma ênfase ao conceito de reconhecimento, como Marx, Sorel e Sartre. Este artigo visa expor o modo como Honneth compreende esses critérios normativos a fim de aclarar a posição honnethiana nessa problemática acerca das questões do reconhecimento de identidades inserida no contexto atual da sociologia e filosofia política.

Palavras-chave: Reconhecimento. Normatividade. Teoria Crítica. Eticidade.

Abstract: The concern with the normative foundations of critique appears for the first time in the history of Critical Theory as considerations of Jürgen Habermas about the social thought of his predecessors, especially Adorno and Horkheimer. Axel Honneth, a disciple of Habermas and his successor in the chair of the Institute for Social Research in Frankfurt, initiates new critical to the grounds proposed by Habermas, which attacks the central points of his theory of communicative action and the habermasian paradigm of intersubjectivity based on understanding and theory of language, in favor of a paradigm that takes more account of the conflict and the recognition identity. Honneth then develops a theory of recognition that, highlighting the conflicting nature of all social context, seeks to clarify the norms inherent in social relations through a formal concept of ethical life, or good life, so that the whole of the intersubjectivity conditions for implementation of the recognition. Still, with his theory it tries to compete with other thinkers who gave some emphasis to the concept of recognition, like Marx, Sorel and Sartre. This article aims to explain how Honneth understands these normative criteria in order to clarify his position about the issues of recognition identity included in the current context of political philosophy and sociology.

Key-words: Recognition. Normativity. Critical Theory. Ethical Life.

INTRODUÇÃO

Axel Honneth pode ser incluído na tradição da Teoria Crítica pois, assim como Habermas, seus trabalhos se caracterizam por produzir uma posição teórica contrastante com a de seus antecessores, construindo soluções a impasses observados na filosofia de Habermas, tal como este havia feito com Adorno e Horkheimer.

Honneth procura mostrar que alguns de seus predecessores ao criticarem o razão

instrumental (Adorno e Horkheimer), ou ao enfatizarem o entendimento (Habermas com a teoria da ação comunicativa), ignoraram o fundamento social da Teoria Crítica, ou seja, o conflito social¹. Para ele, a base da interação é o conflito, e sua gramática é a luta por

¹ Para Honneth, em *Crítica do poder* (1991), seus antecessores cometeram o que ele chama de "déficit sociológico", a não atribuição de um papel substancial e significativo às capacidades interpretativas e normas morais dos sujeitos; além do não entendimento da ordem social "como uma relação comunicativa mediada institucionalmente entre grupos integrados culturalmente que, tão logo o exercício do poder seja assimetricamente distribuído, toma lugar através do medium do conflito social" (1991, p. 303).

reconhecimento (NOBRE, 2003, p. 17). Ele compartilha o propósito original da tradição da teoria crítica de diagnosticar as patologias sociais e os elementos emancipatórios na realidade social (WERLE, 2004, p. 53) na medida em que com “*uma concepção formal da vida boa, ou mais precisamente, de eticidade*”, procura distinguir o papel que os movimentos sociais (seu caráter emancipatório ou regressivo) desempenham perante o estabelecimento de um progresso moral na dimensão do reconhecimento.

Em *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2003a), Honneth irá encontrar no jovem Hegel os elementos mais gerais da “luta por reconhecimento” que lhe permitiu se aproximar da gramática moral dos conflitos sociais.

Hegel havia suposto, principalmente em seus escritos *Sistema da Eticidade e Realphilosophie de Jena*, a existência de lutas morais que seriam o meio pelo qual a constituição dos sujeitos se daria, e também, de modo análogo, a esfera social atingiria sua concreção através dessas lutas. Embora crítico da teoria social da *Realphilosophie*, Honneth reconhece que a intuição hegeliana tem oportuna pertinência, principalmente no que se refere ao debate contemporâneo acerca dos movimentos e conflitos sociais, pautados grandemente por reivindicações de reconhecimento social. É por isso que se justifica, para ele, a atualização do modelo hegeliano² em uma forma empiricamente sustentada, com bases em ciências empíricas como a psicologia social de G. H. Mead. Dessa tentativa de atualização resulta a construção da fenomenologia das formas de reconhecimento. De acordo com essa fenomenologia, as formas de desrespeito são consideradas as causas motivacionais dos conflitos, o que os caracterizariam como conflitos éticos, como lutas por reconhecimento³. Honneth expõe a

tese de que experiências de sofrimento e desrespeito suscitariam reações emocionais negativas, como a vergonha, a ira, a vexação e o desprezo, das quais poderiam ser retirados os sintomas psíquicos pelos quais os sujeitos seriam capazes de perceber que o reconhecimento social não lhes é dado justificadamente. Por esses sentimentos as experiências de desrespeito poderiam (e não necessariamente *teriam* que) suscitar a ação ativa de sujeitos ou grupos que se sentissem nessa situação de denegação do reconhecimento. A formação da convicção política e moral de sujeitos desrespeitados dependeria do entorno político e cultural em que esses sujeitos estivessem imbuídos, pois, segundo ele, somente quando é possível a articulação de um movimento social o desrespeito pode se transformar em fonte motivacional de resistência política (2003a, p. 224)⁴.

Para ele, compreender a lógica, ou a gramática, do surgimento e configuração dos movimentos sociais só seria possível através dessa explicação da dinâmica das experiências morais. Daí a questão complementar que ele se coloca no final de *Luta por reconhecimento* ser a de como compreender a lógica moral dos conflitos sociais, como o desrespeito se transforma em resistência. É nesse sentido que este artigo pode caracterizar-se fundamentalmente pela tentativa de averiguar quais os fundamentos normativos que Honneth se utiliza para explicar sua filosofia social marcada pela teoria do reconhecimento e intimamente ligada ao modo de constituição dos movimentos sociais. Se a lógica de surgimento desses movimentos tem raiz em experiências morais, então o conflito social não deve ser entendido como um simples participante funcional num jogo de poder, mas atravessado pelas exigências de reconhecimento. No diálogo que realiza com Marx, Sartre e Sorel, ele pretende demonstrar o potencial semântico do vocabulário conceitual do reconhecimento, e ainda mostrar que este, enquanto força moral, promove desenvolvimentos e progressos na realidade da vida social do ser humano. Como finalização de suas investigações, ele defende a necessidade de uma teoria social crítica fundamentar filosoficamente suas perspectivas normativas dirigentes, e isso ele o faz na forma de uma concepção formal de eticidade pela qual são pressupostas as condições intersubjetivas da integridade pessoal que asseguram a boa constituição da auto-realização individual.

² É evidente que Honneth, para construir tal atualização, se utiliza das abordagens habermasianas sobre a filosofia do jovem Hegel, principalmente no capítulo “Trabalho e interação” de *Técnica e ciência como “ideologia”* de 1968, onde já há a constatação de que é no jovem Hegel que se encontram, pela primeira vez, os elementos que permitem o pensamento de uma teoria da intersubjetividade.

³ Num interessante artigo sobre as objeções de A. Wellmer à ética do discurso habermasiana, Holmes (2008) salienta que, no campo da Moral, uma teoria do reconhecimento é vista por Wellmer como uma proposta profícua e alternativa às formulações de Habermas, isso porque para ele “*os conflitos morais se dariam tipicamente como um problema de mediação entre o universal e o particular, algo que, em circunstâncias pós-metafísicas de falibilismo metodológico e perda do dogmatismo tradicionalista de eticidades concretas, só poderia ser levado a cabo no meio representado por argumentações práticas. Porém, longe de se tratar, como para Habermas, da realização de condições ideais de fundamentação da validade, essas argumentações morais se ocupam quase que exclusivamente da interpretação de tramas situacionais de ações e necessidades, assim como da compreensão que agentes e pacientes têm de si mesmos*” (2008, p. 191). No terreno pós-tradicional de discussão acerca da Moral, os conflitos morais, entendidos como lutas por reconhecimento, podem ser a chave de resolução de questões problemáticas postas por teorias de cunho universalista cujos pressupostos remontam a suposições estáticas da linguagem como critérios transcendentais de mediação moral.

⁴ Para mais detalhes sobre o modo como Honneth avalia a tese da luta por reconhecimento e a teoria social do jovem Hegel, como ele procura atualizar tal tese através da psicologia social de Mead e qual o caráter específico da fenomenologia do reconhecimento, ver os capítulos 1 ao 6 de *Luta por reconhecimento*; este artigo, no que se segue, discute principalmente a problemática posta nos capítulos finais (7 ao 9) da mesma obra, isto é, a parte III intitulada *Perspectivas de filosofia social: moral e evolução da sociedade*.

Este artigo tem por meta final a explicação adequada destes fundamentos, haja vista se constituírem como exigências polêmicas tanto à tradição sociológica quanto para a tradição da filosofia social.

PERCALÇOS DE UMA TRADIÇÃO SUBTERRÂNEA DE FILOSOFIA SOCIAL

O pensamento de Honneth está inserido na tradição da Teoria Crítica e muitos dos princípios desta, inspirados em Marx, assumem a tese de que a possibilidade da sociedade emancipada está inscrita no atual modo de organização social sob a forma de uma tendência concreta de desenvolvimento, portanto, como teórico crítico do conhecimento produzido e da própria realidade social, ele segue esta orientação de pensamento; no entanto, se Marx, Sorel e Sartre, contra Hobbes e Maquiavel, representam o exemplo mais significativo de uma corrente de pensamento da filosofia social que pensou os conflitos sociais a partir do reconhecimento, por que ele entende que eles fracassaram?

Ele acredita que o modelo diferenciado de reconhecimento hegeliano nunca efetivamente influenciou a história da filosofia social, sendo sempre obscurecido pelo modelo da *Fenomenologia do Espírito* que, com o conflito entre o senhor e o escravo, obteve mais sucesso na filosofia política posterior.

Para ele, o pensador que primeiramente mais se inspirou na redefinição da luta social de Hegel foi Karl Marx, com sua teoria da luta de classes. Georges Sorel, por sua vez, lutando contra o estreitamento economicista do marxismo tentou pensar as transformações históricas como frutos de uma luta por reconhecimento. E, por fim, Jean Paul Sartre tornou fecunda a idéia de uma luta por reconhecimento para a elaboração teórica de uma teoria social com pretensões críticas. A despeito de todos os esforços e tentativas, ele acredita que estes pensadores sempre consideraram parcialmente os aspectos morais do reconhecimento, tendo em vista somente uma das suas três formas que já Hegel havia distinguido. Assim, mostrou-se a eles uma impossibilidade de sistematização razoável de uma teoria social baseada no reconhecimento, o que não os impediu, no entanto, de acordo com Honneth, de formar uma tradição de interpretação acerca dos seus fenômenos.

A - KARL MARX

Honneth identifica em Marx pelo menos três momentos em que a idéia de uma luta por reconhecimento se faz presente. No primeiro Marx,

citado por ele principalmente através de seus *Manuscritos parisienses*; nos escritos sobre a teoria econômica como *O Capital*, e no Marx maduro, citado através dos seus escritos históricos como o *Dezoito de Brumário*. A compreensão da questão se Marx concebeu as lutas sociais como lutas moralmente motivadas pode ser um tanto quanto árdua, até mesmo porque ele mudou muito de posição durante sua vasta obra.

Marx não teve contato com a *Realphilosophie*, mas sim com a *Fenomenologia*, o que marca para Honneth um ponto decisivo na compreensão que aquele terá da tese hegeliana:

Marx [...] retoma nos *Manuscritos parisienses* a idéia de uma luta por reconhecimento somente na versão estreita que havia assumido na dialética do senhor e o escravo; com isso, porém, ele sucumbiu, já no começo de sua obra, à tendência problemática de reduzir o espectro das exigências do reconhecimento à dimensão da auto-realização no trabalho (HONNETH, 2003a, p. 230)

Para Marx o próprio ato do trabalho, compreendido de forma normativa, traz em si uma carga de reconhecimento intersubjetivo. Na produção de um objeto, o sujeito experiencia-se como indivíduo dotado de capacidades positivas, já que produtoras, além de conceber-se como sujeito que possui qualidades pelas quais um outro parceiro de interação satisfaz suas carências. Na auto-realização do trabalho as pessoas reconhecem a si e aos outros. É nesse sentido que Marx interpreta o capitalismo, segundo Honneth, como monopólio dos meios de produção por uma única classe social, a burguesa, a qual, com isso, é responsável por uma ordem social que destrói necessariamente as relações de reconhecimento entre os homens mediadas pelo trabalho, já que separa os meios de produção de quem realmente produz, impedindo os trabalhadores de controlar sua própria atividade. O conflito social resultante deste contexto deve então ser entendido como uma luta por reconhecimento, é o que pensa Marx voltando-se para a dialética do senhor e o escravo, e ao conceber os confrontos sociais de sua época como uma luta dos trabalhadores oprimidos em busca do restabelecimento das relações de reconhecimento, uma luta moral, portanto. Para Honneth, o jovem Marx se inspira no modelo de conflito da *Fenomenologia* hegeliana, porque cria um conceito antropológico de trabalho no qual está inserido a noção de reconhecimento intersubjetivo e auto-realização pessoal, pois pela produção própria o homem não só se realiza a si mesmo como também antecipa o outro como co-sujeito carente, ou seja, reconhece-o afetivamente como parceiro de interação. Se a atividade capitalista impede a auto-

realização no trabalho, impede também as possibilidades de relações de reconhecimento recíproco, o que justifica moralmente a busca pela restauração dessas relações.

Honneth acredita que o jovem Marx, para construir essa primeira formulação da teoria da luta de classes, precisou usufruir de elementos da antropologia romântica da expressão, do conceito feuerbachiano de amor e da economia política inglesa, o que já aponta para os inúmeros aspectos problemáticos que essa formulação terá, além da pesada carga de especulação filosófico-histórica contida nela (2003a, p. 233). Nesse modelo de uma “estética da produção”, o conflito social se daria única e exclusivamente pela restauração das relações recíprocas de reconhecimento na esfera do trabalho.

Mas Marx passa a adotar logo outra concepção de trabalho, de acordo com Honneth, pois abandona suas premissas especulativas ao mesmo tempo em que admite que dimensionar o reconhecimento exclusivamente na esfera do trabalho significava tornar unilaterais as relações de reconhecimento entre os homens. Assim ele pode redefinir seu conceito de conflito, mas isso ele o faz estreitando ainda mais sua teoria moral, segundo Honneth:

[...] na análise do capital, ele [Marx] faz com que a lei de movimento do embate entre as diversas classes seja determinada, de acordo com seu novo quadro conceitual, pelo antagonismo de interesses econômicos. (HONNETH, 2003a, p. 235)

Isso introduz aspectos do pensamento utilitarista na filosofia social de Marx para Honneth, pois significa o abandono da tese hegeliana da luta por reconhecimento em favor de um modelo tradicional de luta por auto-afirmação. A concepção de conflito moral que emergia contra a extinção das relações de reconhecimento recíproco, agora dá lugar ao conflito originado pela concorrência de interesses econômicos. No *Capital* Marx desenvolve a crítica da economia política atinando apenas para o modo como a luta social dos trabalhadores deve se organizar em vista da autonomização do capital, de acordo com os interesses “objetivos” específicos da classe proletária. O que causa, para ele, a relativa “cegueira” em relação à luta pela ampliação das pretensões jurídicas do proletariado. Liberdade e igualdade nunca puderam passar para Marx, de idéias burguesas serventes ao modo de produção capitalista, o que tornava injustificável, em absoluto, uma luta por reconhecimento jurídico (2003a, p. 237).

A esse respeito, interessante notar aqui é o quão próxima está a interpretação de Honneth com o núcleo da de Habermas exposta em “Trabalho e interação”, primeira parte de sua obra *Técnica e ciência*

como *ideologia* de 1968, na qual ele aponta que tanto Hegel na *Realphilosophie* de Jena quanto Marx, na *Ideologia alemã*, não lograram esclarecer satisfatoriamente a relação entre trabalho e interação, apesar de terem refletido sobre sua importância. Mormente Marx ao descobrir o nexo entre trabalho e interação na dialética de forças produtivas e relações de produção não apreendeu tal relação na sua totalidade, pelo contrário, processou uma redução da interação ao trabalho, e como o trabalho assume o valor de síntese, sua análise ficou de certo modo comprometida, posto que nela a síntese através do trabalho permite apenas a relação técnico-teórica, escapando-lhe que a síntese mediante a luta que estabelece a mediação entre classes antagônicas, gera uma relação teórico-prática entre sujeito e objeto. Em relação ao seu mestre Hegel, sem dúvida seu avanço foi substancial: a síntese, agora, no sentido materialista difere da abordagem idealista, visto já não ser mais atividade exclusiva do pensamento, mas produção material. Contudo e por isso mesmo, nessa acepção a dimensão reflexiva ficou reduzida à dimensão da produção, ou do agir instrumental. A aporia aí é que o avanço também significou o seu limite. Em decorrência, a interpretação da história da espécie humana, mesmo sendo concebida por Marx a partir de categorias como ação instrumental e prática revolucionária, atividade material e superação crítica das ideologias, trabalho e interação, fica restrita a um modelo explicativo da autoconstituição da espécie limitado à categoria da produção. Tanto é que, apesar da profunda análise realizada na primeira parte da *Ideologia alemã*,

Marx não explicita efetivamente a conexão entre interação e trabalho, mas, sob o título nada específico da práxis social, reduz um ao outro, a saber, a ação comunicativa à instrumental. A atividade produtiva que regula o metabolismo do gênero humano com a natureza circunjacente, do mesmo modo que, na filosofia do espírito de Hegel, o uso dos instrumentos estabelece uma mediação entre o sujeito que trabalha e os objetos naturais — esta ação instrumental transforma-se em paradigma para a obtenção de todas as categorias; tudo se desenvolve no automovimento da produção. Por isso, também a genial visão da conexão dialética entre forças produtivas e relações de produção bem depressa se pôde interpretar mal em termos mecanicistas (HABERMAS, s/d, pp. 41-42)

Mas Honneth não ficou restrito à leitura do pensamento marxiano feita por seu mestre. Ele avança um pouco mais em relação a Habermas, pois enxerga que Marx passou por um outro momento no qual redefiniu o conceito de conflito (ou, de certa forma, interação). Trata-se das obras maduras em que analisa não a teoria econômica, mas a teoria histórica e política. Neste momento sua concepção

de conflito social deixa abarcar formas de vida culturalmente partilhadas de diferentes grupos sociais, e examina toda possível influência sobre o modo como grupos oprimidos enxergam sua própria condição e partem para a resistência política. Contrariamente aos seus escritos econômicos, Marx tem que mudar o seu foco explicativo, tendo em vista que os conflitos sociais emergentes de diferentes formas de vida claramente não buscam meramente a persecução de simples interesses, mas são dependentes das convicções axiológicas próprias de cada grupo, mantenedoras de sua identidade. Honneth acredita que este modelo de conflito, tido como “expressivista”, está contido nos estudos históricos sobre o *Dezolto de Brumário* e sobre as lutas de classes na França.

O termo expressivista deve-se ao fato de Marx interpretar a luta de classes agora, em total oposição aos seus escritos teóricos sobre o capitalismo, como uma cisão ética. A luta social se dá, por este modelo, de forma dramática entre grupos possuidores de valores distintos e assume a forma de confronto por auto-realização coletiva; nesse caso, não haveria propriamente exigências morais capazes de serem garantidas por uma resolução social, mas antes uma etapa daquela eterna luta entre valores incongruentes *a priori*. Este paradigma, para Honneth, pode se aproximar do da luta por reconhecimento de Hegel, mas não se preocupa em descrever quais os conteúdos morais, relativos à estrutura das relações de reconhecimento, que realmente atravessam as reivindicações dos grupos. Sem essa preocupação os conflitos não podem gozar de uma carga normativa que os justifiquem além de suas pretensões, pois permanecem relativas às exigências dos grupos ou classes envolvidas.

Desse modo, Marx, na visão de Honneth, guarda em si duas concepções de conflito: a do princípio de que eles são condicionados exclusivamente por interesses econômicos, e a de que eles se originam em razão da busca relativista de objetivos de auto-realização; “entre os dois modelos de conflito que se chocam assim em sua obra madura, a abordagem utilitarista dos escritos de teoria econômica e a abordagem expressivista (...), o próprio Marx não pôde mais criar, em lugar algum, um vínculo sistemático” (2003a, p. 239). Dessa forma ele acredita que Marx tenha compreendido a luta de classes apenas como justificada com termos como “dignidade” e “honra”, no entanto, sem apontar para as diversas formas possíveis de reconhecimento e suas ampliações históricas.

B – GEORGES SOREL

Honneth inclui Georges Sorel na tradição daqueles que pensaram a luta por reconhecimento porque avalia que sua obra, apesar de “[*transgredir seguramente o limite do ecletismo*]” indo da posição favorável aos direitos monárquicos tanto quanto aos bolchevistas russos e acolhendo tanto idéias de Vico quanto de Bergson, possui uma intenção de superação do utilitarismo no pensamento marxista, com vistas a clarificar as grandes finalidades propriamente éticas desse pensamento (2003a, p. 240). Para ele os seres humanos agiriam sempre por orientação de impulsos morais, o que mostra ser equivocada a concepção da ação como mera persecução de interesses.

Em seus estudos sobre Vico ele desenvolve uma teoria moral que pretende dar nova forma à compreensão da luta de classes. O horizonte cultural de uma época histórica seria formado por complexos de idéias criativas, pelas quais seriam definidos os critérios para se conceber o que é eticamente bom e digno. Ora, duas classes sociais distintas não poderiam ter os mesmos critérios para tais avaliações, e teriam portanto, representações culturais diferentes. A produção de idéias criativas se daria, destarte, pelo advento de uma luta de classes. Nessa luta, ambas as classes procurariam construir concepções universais de suas normas e critérios éticos, a fim de mostrar sua maior capacidade de organização ética do todo social. O direito seria então um meio pelo qual necessariamente se daria o confronto, já que abrangeria concepções morais particulares e visaria o universalismo ético. Sorel usa o termo “luta de classes por direito” para evidenciar o caráter do conflito entre concepções jurídicas, segundo Honneth.

Ao tentar fundamentar com rigor o caráter moral que ele julga encontrar na ética marxiana, Sorel recorre à esfera social da família tal como o jovem Hegel fizera com seu termo “eticidade natural”. A classe trabalhadora introduziria suas normas éticas a partir da práxis da afeição e do respeito próprios da vida familiar, a qual constituiria um sentimento moral primitivo que posteriormente seria base para as representações sociais sobre o eticamente bom, ou sobre as condições de uma vida com honra e dignidade. Embora não passível de construir um sistema jurídico institucional, já que em princípio se constitui somente de negações, esse sentimento moral, com suas normas e critérios, atuaria como fonte da esfera jurídica, pois ele apresentaria as reações emocionais negativas das quais os grupos sociais retirariam as representações axiológicas acerca do eticamente bom e digno. Para Honneth, Sorel atinge aqui uma compreensão

ampliada da moral e do direito, que, embora contenha problemas, se aproxima da sua:

[...] a moral é para Sorel o conjunto de todos aqueles sentimentos de lesão e de vexação com que reagimos toda vez que nos sucede algo que tomamos por moralmente inadmissível. Nesse sentido, a diferença entre moral e direito se mede pela diferença fundamental que existe entre reações emocionais negativas e o estabelecimento positivo de normas (HONNETH, 2003a, p. 243).

Para Honneth, Sorel vê a luta de classes como uma luta moralmente motivada, já que o movimento dela pauta-se pelos sentimentos de injustiça e de degradação, o que, por sua vez, justifica pretensões éticas dos grupos oprimidos, os quais, pela sua experiência familiar, tomam consciência da injustiça social e confrontam-se com o sistema de normas dominante, subsidiado pelo direito. Assim, para Sorel há um atrito entre o fundamento jurídico "histórico", aquele que está estabelecido, e o fundamento jurídico "humano", aquele que deve ser determinado pela moral.

A concepção de Sorel, embora contenha o mérito de se preocupar com a dimensão moral das lutas sociais, tem problemas no que concerne à fundamentação da esfera jurídica, para Honneth, pois a normatividade proposta coloca em seu cerne a concepção de direito como expressão institucional positiva das normas que uma classe, mediante suas experiências de desrespeito social vividas, estabeleceu após ter conquistado o poder político, ou seja, uma concepção reduzida e relativista de direito, já que ele seria apenas a corporificação das exigências de reconhecimento e respeito daquela classe que, contingencialmente, tem em mãos o poder político. Na medida em que todo grupo pretende uma "vida honorável", todos têm interesse no reconhecimento jurídico, e então qualquer que seja o sistema de normas, se embasado pela disposição do poder político, ele possui a mesma validade. Para Honneth essas conseqüências relativistas se devem unicamente a não diferenciação, por parte de Sorel, daquelas duas esferas de reconhecimento que Hegel e Mead haviam proposto sistematicamente, pois se concebe a possibilidade do auto-respeito coletivo ser conquistado integralmente na forma do reconhecimento jurídico, e não complementarmente na esfera da solidariedade, como o faz Sorel, a universalidade formal não pode ser pretendida. Ainda, não haveria em Sorel a distinção adequada entre o desrespeito de representações axiológicas e a violação de expectativas que dizem respeito à autonomia, o que impede todo critério normativo de distinguir um sistema jurídico justificado de um injustificado.

Dessa forma, Honneth acredita que Sorel nunca pôde enxergar no estado de direito burguês as conquistas morais relativas a reivindicações específicas de classe, o que o levou a estar sempre em posição favorável à destruição radical do mesmo. A não compreensão do conteúdo universalista da esfera do direito moderno é, para Honneth, o que impede Sorel, e também seus discípulos, de conceber adequada e sistematicamente uma luta social moralmente motivada por reconhecimento jurídico e suas implicações.

C – JEAN PAUL SARTRE

Honneth acredita que Sartre é um terceiro pensador que tentou ver os processos intersubjetivos de interação como baseados no reconhecimento, embora sua envergadura existencialista tenha dado a essa tentativa faces singulares e, talvez, problemas incontornáveis.

Ele analisa a obra sartreana *O ser e o nada* como um exemplo de sua tendência inicial de considerar a interação humana como impossível de ser bem-sucedida, o que impede Sartre, segundo Honneth, de sequer imaginar um condicionante contingente para a distorção da interação social. Por serem ontologicamente conflituosas, todas as formas de interações humanas estariam fadadas a não conseguirem chegar a um estado de reconciliação.

No entanto, nos seus estudos político-filosóficos ele passa a enxergar a luta por reconhecimento como componente sim das interações, mas não como elemento de conflito insuperável, segundo Honneth. Na *Questão judaica* Sartre passa a ver o anti-semitismo como uma forma de desrespeito social causado por experiências históricas específicas da classe pequeno-burguesa, sendo que o comportamento social judaico é visto por ele como uma forma desesperada de manter um auto-respeito coletivo num contexto que lhes nega o reconhecimento. O que Honneth aponta é que o modo de análise sartreano muda a partir desses escritos, pois o seu foco passa de experiências existenciais individuais para experiências históricas de grupos sociais que não se vêem reconhecidos.

O modelo conceitual assim traçado indica o caminho que Sartre tomará agora em uma série de outros estudos sobre a situação política de seu tempo: a luta por reconhecimento deixa de representar uma característica estrutural irrevogável do modo de existência humana e passa a ser interpretada como

uma conseqüência, em princípio superável, de uma relação assimétrica entre grupos sociais (HONNETH, 2003a, p. 248).

Em seus escritos sobre o colonialismo predomina também esse conceito de conflito histórico, principalmente quando ele escreve sobre o movimento anticolonialista da *negritude*. Para ele, o colonialismo é um estado social que deturpa as relações intersubjetivas do reconhecimento mútuo, degradando sistematicamente o modo de vida dos colonizados, que têm que suportar “ofensas diárias” e se superadaptarem ao tratamento dos colonizadores, o que torna o desrespeito do colonizador fonte de uma “neurose”, entendida como patologia das relações interativas, visto as relações de reconhecimento serem negadas e afirmadas ao mesmo tempo.

Contudo, Honneth acredita que Sartre não tenha compreendido bem em que consiste o *status* do ser humano, enquanto digno de reconhecimento. Ele acha que Sartre tenha, de uma lado, recorrido a uma concepção de denegação de “direitos humanos” para avaliar o desrespeito aos colonizados, o que exigiria a pressuposição de um universalismo normativo a respeito de direitos elementares do homem. Por outro lado, Sartre confunde o *status* de um ser humano com a forma de auto-realização específica de seu modo de vida. Ambas as noções são razoáveis, mas se confundidas perdem seu significado normativo, afirma Honneth (2003a, p. 249). O pensador frankfurtiano acredita ainda que Sartre nunca tenha conseguido realmente justificar sistematicamente os critérios normativos pelos quais seriam avaliados os conflitos sociais, o que fez com que ele caísse no mesmo erro da teoria política de Sorel, a saber, não demarcar as formas de reconhecimento de forma a reconhecer suas especificidades, confundindo os objetivos de uma auto-realização individual com os de uma ampliação dos direitos de liberdade.

Enfim, como conclusão ao exame dos percalços dessa tradição de filosofia social, Honneth assevera que os três pensadores apresentaram ao modelo da luta por reconhecimento novas idéias e ampliações, afinal, Marx tornou claro o conceito de trabalho com *medium* possível de reconhecimento recíproco, Sorel evidenciou a importância dos sentimentos coletivos de desrespeito infligido, e Sartre, com seu conceito de neurose, pode abrir caminho para a noção de patologia das relações de reconhecimento. No entanto, embora tenham feito bom uso em termos empíricos, nenhum pôde concluir sistematicamente o desenvolvimento da tese da luta por reconhecimento proposta por Hegel e aprofundada pela psicologia social de Mead, já que as implicações e pressupostos desta ficaram como que reduzidas ou confundíveis em suas filosofias, o

que os impediu de colocá-la em uma nova etapa de explanação conceitual. Aquilo que foi elemento fundamental da percepção política cotidiana dos três pensadores não teve o mesmo papel teoricamente. A mesma coisa aconteceu com os grandes pensadores sociais como Durkheim, Weber ou Simmel, os quais, de uma forma ou de outra, acabaram por sucumbir ao modelo hobbesiano de luta por interesses.

Perante o predomínio que o modelo conceitual hobbesiano pôde adquirir assim na teoria social moderna, os projetos de Marx, Sorel e Sartre, em si inacabados e mesmo errôneos, permaneceram fragmentos de uma tradição teórica subterrânea e nunca realmente desenvolvida (HONNETH, 2003a, p. 255).

DESRESPEITO MORAL E LUTA SOCIAL: DO NÃO RECONHECIMENTO À RESISTÊNCIA POLÍTICA

Mas afinal, qual a lógica dos conflitos sociais? Seja como for, para Honneth eles, em geral, têm uma lógica *moral*. Seu intento básico, como pudemos averiguar até aqui, foi o de rechaçar os modelos teóricos que concebem a luta social como uma luta motivada por interesses de poder ou de conservação, assim como determinar a incompletude daqueles modelos que fazem uso de um conceito moral de conflito social e que concebem apenas parcialmente os efeitos de uma luta por reconhecimento. Seu objetivo então passa a ser o de definir sistematicamente qual a lógica moral dos conflitos, ou, em outras palavras, definir qual o nexos entre desrespeito moral e luta social, como, enfim, do reconhecimento negado é possível chegar à resistência política.

Ao seguir os traços da tradição do paradigma do reconhecimento tal como proposto por Hegel e aprofundado por Mead, assim como atentar para as novas tendências da historiografia que porventura podem dar suporte a tal modelo, Honneth assevera que uma luta só pode ser tida como “social” na medida em que é capaz de suscitar objetivos que se tornem coletivos, ou seja, quando eles podem se generalizar a ponto de tornar possível um movimento coletivo. Tendo essa delimitação categorial em mente, ele acredita poder construir um primeiro conceito de luta social em que pese o contexto que ele apresentou até aqui. A luta social seria:

(...) o processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento (HONNETH, 2003a, p. 257).

Esse conceito preliminar tem por consequência, primeiramente que não estabelece previamente distinção valorativa entre formas violentas e não violentas de resistência, permanecendo em um âmbito neutro e descritivo também em relação aos meios práticos da luta, que podem ser materiais, simbólicos ou passivos na exposição pública do desrespeito e das lesões infligidas. O mesmo pode ser dito em relação à distinção entre formas intencionais e não intencionais de conflito, pois a neutralidade do conceito não permite dizer em que medida deve haver a consciência individual dos motivos morais da resistência política, já que é possível, que atores de conflitos sociais não conheçam os aspectos moralmente perseguidos com sua ação. No entanto, deve haver o que Honneth chama de ponte semântica entre as finalidades de um movimento social e as experiências privadas daqueles que o compõem, para que haja laços mínimos de identidade coletiva. Alexander e Lara o criticam aqui por não tentar explicar como essa ponte semântica pode ser construída, mas apenas ser suposta (1996, p. 135), o que de certo modo não vemos corresponder exatamente ao texto honnethiano, pois ele claramente esclarece, além de salientar a importância, que, como Mead já havia dito, uma semântica coletiva de interpretação cujo *status* seja o de mediar as experiências individuais até as coletivas, é composta por idéias ou doutrinas morais que podem enriquecer normativamente as representações próprias da comunidade social.

Ao aspecto essencialmente descritivo do conceito de luta social, Honneth opõe, entretanto, o núcleo fixo do seu conteúdo explicativo, pois, ao contrário de paradigmas utilitaristas, o seu coloca no centro da resistência e da rebelião as experiências da denegação das relações de reconhecimento intensamente esperadas, já que essencialmente ligadas às condições pelas quais os sujeitos se conhecem como pessoas autônomas e singulares, isto é, às condições de sua própria identidade na sua comunidade social. A experiência do desrespeito dá vazão a sentimentos de lesão que, como já vimos, por serem generalizáveis a experiências coletivas de um grupo, contém a possibilidade e motivação para a resistência. Eles *podem* ser causa de conflitos sociais e não *devem* necessariamente, pois, como ele salienta, é necessária uma “semântica coletiva” que seja propiciadora de um quadro de interpretação partilhado intersubjetivamente pelos membros do grupo, capaz de revelar o caráter intersubjetivo do desrespeito infligido, isto é, como o desrespeito a um indivíduo pode afetar vários outros.

Ele esclarece ainda que nem todas as lutas sociais necessariamente são originadas por

experiências morais, o que se poderia pensar de antemão. Isto porque algumas podem realmente ser motivadas por interesses coletivos de conservação ou de poder, como historicamente já se deu, segundo ele, com as lutas por sobrevivência econômica, as quais já levaram grandes massas a rebeliões e protestos. “*Interesses são orientações básicas dirigidas a fins, já aderidas à condição econômica e social dos indivíduos pelo fato de que estes precisam tentar conservar pelo menos as condições de sua reprodução*” (2003a, p. 260). Lutas por estes interesses dizem respeito à conscientização dos sujeitos quanto à impossibilidade própria da sua situação em manter os seus objetivos de reprodução. Ele contrapõe a este tipo de luta aquelas lutas originadas por sentimentos de desrespeito, os quais põem em xeque as condições da integridade psíquica dos sujeitos. “*Ali se trata da análise de uma concorrência por bens escassos, aqui, porém, da análise de uma luta pelas condições intersubjetivas da integridade pessoal*” (2003a, p. 261). Honneth acredita que o seu modelo não possa substituir o modelo chamado por ele de utilitarista, mas o possa complementar, já que sempre será para ele “*uma questão empírica saber até que ponto um conflito social segue a lógica da perseguição de interesses ou a lógica da formação moral*” (2003a, p. 261). Neste ponto, temos o cuidado de colocar as próprias palavras de Honneth para melhor entender a sua formulação de conflito social, pois a separação que ele realiza entre lutas morais e lutas por interesse, qualificando a luta por sobrevivência econômica de luta por *interesses*, nos parece um tanto problemática. Tanto é assim que mais a frente, recorrendo aos estudos do historiador Edward P. Thompson, ele volta à questão das lutas originadas por privação econômica e experiências da miséria, afirmando, em relação a Thompson:

Thompson se deixou guiar pela idéia de que a rebelião social nunca pode ser apenas uma exteriorização direta de experiências da miséria e da privação econômica; ao contrário, o que é considerado um estado insuportável de subsistência econômica se mede sempre pelas expectativas morais que os atingidos expõem consensualmente à organização da coletividade. Por isso, o protesto e a resistência prática só ocorre em geral quando uma modificação da situação econômica é vivenciada como uma lesão normativa desse consenso tacitamente efetivo (HONNETH, 2003a, p. 263)

As lutas ocasionadas por experiências de miséria e subsistência econômica devem ser entendidas como lutas morais, desde que criticamente relacionadas ao consenso normativo “tacitamente” efetivo de uma sociedade ou grupo, isto é, ao contexto moral e social de cooperação que implicitamente existe e dá regulamentação informal aos modos de relação internos da comunidade. Até

mesmo porque em outro lugar ele nos informa que é possível “justificar as finalidades da redistribuição com as categorias do reconhecimento social”⁵.

A violação do consenso moral implicitamente constituído, então, seria uma experiência em que o próprio reconhecimento social dos sujeitos seria denegado, e isto, como agravante, porque afetaria também sua própria identidade pessoal ou coletiva. O rompimento do consenso normativo, que de certa maneira regula as relações de reconhecimento mútuo, seria vivenciado como ataque às identidades e, conseqüentemente, como impossibilidade de constituição do auto-respeito coletivo, o que, por seu turno, seria causa de resistência política e revoltas sociais.

O que Honneth nota, no entanto, é que nos estudos históricos analisados por ele, esses confrontos sociais pautados pelas exigências de reconhecimento ocupam espaço pequeno demais para que possam explicar, em seu todo, o desenvolvimento moral da sociedade. “Os resultados expostos, sejam revoltas espontâneas, greves organizadas ou formas passivas de resistência, mantêm sempre alguma coisa de caráter apenas episódico (...)” (2003a, p. 265). Por isso, para ele somente quando se toma a lógica da ampliação das relações de reconhecimento como paradigma das transformações históricas, é que se está em condições de perceber e avaliar o processo de evolução moral das sociedades. Nesse sentido, faz-se necessário compreender agora o seu modelo de conflito também como paradigma de interpretação de um processo formativo que obedece à lógica universal das ampliações das relações de reconhecimento; “(...) as lutas e conflitos históricos, sempre ímpares, só desvelam sua posição na evolução social quando se torna apreensível a função que eles desempenham para o estabelecimento de um progresso moral na dimensão do reconhecimento” (2003a, p. 265). Alargar a dimensão do modelo proposto até aqui requer também que o material primário das investigações da teoria do reconhecimento seja modificado, isto é, as formas de desrespeito moral devem ser analisadas também em relação “ao papel que lhes deve competir em cada caso no desdobramento das relações de reconhecimento” (2003a, p. 265). Sentimentos de injustiça social serão avaliados então segundo as suas funções ampliadoras ou não do desenvolvimento mais abrangente do reconhecimento. Para tanto, Honneth acredita ser necessário a antecipação de um ponto final hipotético de uma ampliação das relações de reconhecimento, para poder obter um critério de avaliação de progressos e retrocessos contidos nas reivindicações das lutas históricas e em direção ao reconhecimento.

Esse ponto final hipotético estaria inserido num quadro interpretativo geral que explicaria o processo de formação moral pela consideração de uma seqüência idealizada de lutas nas quais o potencial normativo da categoria do reconhecimento seria desdobrado, segundo Honneth. O ponto inicial deste processo formativo seria aquele em que, de acordo com as formulações de Hegel e Mead e a atualização de Honneth, aquelas três formas de reconhecimento do amor, do direito e da estima, garantidoras das auto-relações práticas saudáveis que propiciam aos sujeitos a possibilidade de se perceberem como seres autônomos e individuados, se encontrariam conectadas indistintamente numa situação de interação social, isto é, num contexto sócio-cultural em que os direitos dos membros da comunidade não estariam definidos separadamente dos aspectos de assistência e da estima social, havendo um entrelaçamento dos três padrões de reconhecimento. Não obstante, a partir do momento em que é possível a distinção das três formas de reconhecimento, passa a ser palpável o potencial inscrito nas mesmas, ou seja, passa a ser tangível a potencialidade evolutiva específica de cada dimensão singular do reconhecimento, assim como os múltiplos modos de luta próprios de cada dimensão.

O que Honneth propõe como tarefa, então, do quadro que visa interpretar o processo de formação cada vez maior das esferas do reconhecimento, é descrever o caminho hipotético pelo qual se desenvolveram as potencialidades do direito moderno e da estima social, o que resulta em compreender os acontecimentos históricos não como simples fatos isolados, mas como componentes de um processo maior, em que o conflito conduz ao aumento gradual do caráter das relações de reconhecimento. Com esse empreendimento, o critério normativo pelo qual se poderia avaliar a significação das lutas particulares se daria facilmente pela averiguação quanto à positividade ou não delas no que concerne à realização saudável das formas do reconhecimento. Por isso, ele tem que estabelecer sistematicamente qual seria o ponto final hipotético em que se constituiria “um estado comunicativo em que condições intersubjetivas da integridade pessoal aparecem como preenchidas” (2003a, p. 268). Para tanto, ele pretende então se utilizar do conceito de eticidade tal como já havia proposto o jovem Hegel, contendo as condições intersubjetivas para a constituição da integridade pessoal, só que de feito atualizado numa forma dessubstanciada.

⁵ HONNETH, Axel. “Honneth esquadrinha ‘Deficit Sociológico’” (Entrevista a Marcos Nobre e Luiz Repa). In: *Folha de São Paulo*, E7, 11/10/03b.

ETICIDADE PÓS-TRADICIONAL

Antes mesmo de atinar para o significado próprio do conceito de eticidade, Honneth acredita ser necessário tornar claro o *status* metodológico de sua teoria, e isso implica salientar que ele não pode fazer uso de um conceito estreito de moral, tal qual ele julga encontrar na tradição kantiana, e sim reaver as positivities de uma concepção formal de vida boa (ou de eticidade), o que o enquadra ainda mais nas correntes contemporâneas da filosofia moral que, em contraposição aos pressupostos formalistas das teorias políticas e da justiça que buscam em Kant os critérios normativos para a constituição da sociedade justa, recobram a importância da filosofia social de Hegel principalmente no que concerne à validade dos princípios morais advindos de formas de vida éticas historicamente situadas. Não é seu interesse, no entanto, alargar ainda mais o abismo existente entre essas duas correntes, mas apenas não se sujeitar univocamente a qualquer uma delas, assumindo a importância dos aspectos universalistas que deve conter uma teoria que trate das possibilidades de constituição da vida boa.

Num primeiro momento, portanto, seu olhar se dirigirá basicamente à justificação do *status* metodológico de uma teoria que não pretende assumir os critérios de avaliação moral da tradição relativa ao universalismo formal que remonta a Kant. Num segundo momento, por fim, ele buscará tratar de fato o conteúdo de um conceito formal de vida boa a fim de delinear, mais uma vez inspirado em Hegel e Mead, a idéia de uma relação pós-tradicional de reconhecimento.

A – O STATUS METODOLÓGICO DA ETICIDADE FORMAL

Em *Comentários à Ética do discurso* (1992), na parte sobre moralidade e costumes e no capítulo em que se pergunta se as objeções de Hegel a Kant também se aplicariam à Ética do discurso, Habermas faz o diagnóstico tradicional de um kantiano:

[...] difícil de responder é a questão de princípio que subjaz ao pensamento de Hegel: a questão de saber se será de todo possível formular conceitos como justiça universal, correção normativa, ponto de vista moral, etc., independentemente da *visão do bem viver*, do projeto intuitivo de uma forma de vida privilegiada, se bem que concreta (HABERMAS, 1992, pp. 24-25)

Um pouco mais a frente: “(...) as éticas que assentam nos costumes de formas de vida concretas, (...) enfrentam dificuldades quando se propõem abstrair um princípio geral de justiça a partir de contextos dessa forma de vida particular” (Habermas, 1992, p. 25n.). Do ponto de vista da tradição que remonta a Kant, como

Habermas muito bem exemplifica, a noção de “eticidade”, ou vida boa, remete à condição de um *ethos* pertencente a um mundo da vida particular, cuja normatividade só pode encontrar validade através da aproximação aos princípios morais universais entendidos por meio da concepção de respeito a todos como fins em si mesmos, portanto, uma concepção formalista que procura abstrair os conteúdos morais particulares.

Todavia, um pouco a frente, ao dar razão a Hegel em outro ponto, ele também afirma:

As éticas de tipo kantiano são especializadas em questões relativas à *justificação*; deixam sem resposta as questões de *aplicação*. É necessário um esforço suplementar para conseguir *anular* a abstração, inicialmente inevitável no processo de fundamentação, de situações particulares e dos casos individuais (HABERMAS, 1992, p. 26)

É nesse sentido que possivelmente se pode entender a afirmação de Honneth relativa ao modo como correntes da filosofia moral contrárias a Kant encaram esse ponto das éticas formalistas: “*Aqui, contra a tradição kantiana, é levantada a objeção de que ela deixa sem resposta uma questão decisiva, visto que não é capaz de identificar o fim da moral em seu todo nos objetivos concretos dos sujeitos humanos*” (2003a, p. 270).

Honneth defende que a teoria do reconhecimento, por um lado, não se enquadra na tradição kantiana porque, além das condições para a autonomia do ser humano, ela busca garantir as condições da auto-realização dos sujeitos como um todo, o que coloca a moral como um instrumento de ajuda ao objetivo universal da concretização de uma vida boa. Porém, por outro lado, a noção de *bem* também não pode ser tida através de convicções axiológicas particulares ou substanciais, em todo caso, relativas a tradições de comunidades singulares. Ela deve ser entendida a partir do ponto de vista universal da possibilitação comunicativa da auto-realização, o que situa a teoria do reconhecimento entre a teoria moral de tradição kantiana e as éticas comunitaristas, pois ela se orienta pelos objetivos da auto-realização humana e também pelo interesse em normas universais de comportamento.

Desse modo, pode-se depreender como é possível um conceito de eticidade que defina relações de reconhecimento pós-tradicionais: ele agora dirá respeito ao todo das condições intersubjetivas, enquanto pressupostos normativos, pelas quais se chega à auto-realização individual. Não buscará concepções axiológicas concretas de mundos da vida particulares, mas determinações formais ou abstratas da vida boa tendo em vista esses contextos interpretativos particulares; do ponto de vista do conteúdo, entretanto, será

guardador de um teor específico que faça valer as condições da auto-realização mais satisfatoriamente do que a noção kantiana de autonomia individual.

Sem a suposição de uma certa medida de autoconfiança, de autonomia juridicamente preservada e de segurança sobre o valor das próprias capacidades, não é imaginável um êxito na auto-realização, se por isso deve ser entendido um processo de realização espontânea de metas da vida autonomamente eleitas (HONNETH, 2003a, p. 273)

A universalidade da normatividade proposta, então, se esboça na medida em que os padrões de reconhecimento, entendidos como condições da auto-realização bem-sucedida, são abstratos ou formais a ponto de não incorporarem ideais de modos de vida concretos; e no mesmo nível, está a carga conteudística que é capaz de revelar caracteres das estruturas universais da vida boa mais satisfatoriamente do que a noção de autonomia individual kantiana, o que, quiçá, poderia cumprir a necessidade posta pelo próprio Habermas de realizar *“um esforço suplementar para conseguir anular a abstração (...) de situações particulares e dos casos individuais”*. E eticidade formal, desse modo, depende do *“presente sempre intransponível”* (2003a, p. 274), do nível atual do desenvolvimento das formas de reconhecimento. Ela, portanto, liga-se a sua época histórica, mas mantém critérios normativos universais.

B – O CONTEÚDO DA ETICIDADE FORMAL

Ao delimitar o *status* metodológico do conceito de eticidade formal, Honneth constata que as condições intersubjetivas para a integridade pessoal e para a auto-realização surgem sempre por meio do contexto histórico atual que revela um estágio de desenvolvimento normativo das relações de reconhecimento. Isso significa que o nosso conceito em estudo não pode ser compreendido atemporalmente ou simplesmente de forma abstrata, mas dependente da situação histórica dos três padrões de reconhecimento que guardam em si um potencial de alargamento.

Em relação ao seu conteúdo, Honneth salienta que a forma de reconhecimento do amor é a primeira condição necessária para a consolidação da integridade pessoal. A segunda é a relação jurídica que, como já vimos anteriormente, tem um potencial moral possível de ser desenvolvido pelas lutas sociais no caminho de uma ampliação da generalização e da materialização. Além disso, somente com o asseguramento jurídico da autonomia se abre para os sujeitos aqueles direitos concernentes à liberdade individual dos quais se pode aduzir a possibilidade de se dirigir a própria

vida da forma particular que se desejar, isto é, sem coerção ou influência exterior a si. Honneth estabelece os lugares nos quais o conceito de eticidade deve compreender as formas de reconhecimento, e ao mesmo tempo critica ou salienta a forma como eles foram interpretados por Hegel e Mead. Por exemplo, nesse ponto, ele assevera que tanto Hegel quanto Mead reduziram a relação jurídica à simples existência de direitos liberais de liberdade, sem se preocupar com as condições de sua aplicação (2003a, p. 277). Por esses motivos e também porque os sujeitos, num nível bastante elementar, têm que ter assegurada a sua condição física, os padrões do reconhecimento jurídico influem nas outras duas formas de reconhecimento, a do amor e da solidariedade, de acordo com Honneth, o que dá ao direito assim formulado um *status* singular dentro do quadro ético da noção de eticidade.

Isso também ocorre até mesmo porque a terceira condição necessária para o asseguramento da auto-realização e integridade pessoal, a solidariedade, só pode ser entendida tendo em vista uma perspectiva sobre as relações jurídicas e seu nível de reconhecimento dado em determinada situação histórica. Para Honneth, a categoria *“comunidade de valores”* – o horizonte de valores éticos no qual se desenvolve a solidariedade – permite uma compreensão mais ampla do que deve ser entendido por estima social. Isso porque a partir dela se compreende as possibilidades e potenciais de igualização e individualização dessa forma de reconhecimento, e também porque deve ser entendida como dependente das condições morais das relações jurídicas instituídas naquele momento, ou seja, ela está diretamente ligada à condição estabelecida da autonomia individual dos sujeitos.

Honneth acredita que as transformações socioestruturais da sociedade que ocorreram desde a época de Hegel e Mead trouxeram possibilidades de auto-realização variadas e múltiplas como até então não seria imaginável, o que, de certa maneira, é traduzido pelos inúmeros gêneros de movimentos políticos do século XX, cujas reivindicações em grande medida só podem ser atendidas dentro de um quadro de grande mudança cultural que implique numa real mudança das relações de solidariedade, o que, para Honneth só vai realmente acontecer se forem introduzidos os valores materiais juntamente com as formas de reconhecimento tal como pressupõe o conceito de eticidade formal esboçado pela teoria do reconhecimento, o qual visa estabelecer condições de formação de um novo tipo de solidariedade social, um tipo pós-tradicional:

[...] saber se aqueles valores materiais apontam na direção de um republicanismo político, de um ascetismo ecologicamente justificado ou de um existencialismo coletivo, saber se eles pressupõem transformações na realidade econômica e social ou se se mantêm compatíveis com as condições de uma sociedade capitalista, isso já não é mais assunto da teoria, mas sim do futuro das lutas sociais (2003a, p. 280).

De modo geral, estes são os fundamentos normativos necessários para a compreensão da gramática das relações sociais e da evolução da sociedade de acordo com a visão honnethiana, os quais se encontram no interior da construção de sua teoria do reconhecimento. Sua constituição é polêmica e tem engendrado inúmeros debates no contexto atual de discussão acerca dos conflitos raciais e étnicos, principalmente no campo da filosofia social e sociologia política com pensadores como Charles Taylor, Nancy Fraser, Iris Young e Jürgen Habermas. Este presente trabalho não tem a pretensão de se colocar como favorável à posição de Honneth, mas tão somente reconhece a significância de suas formulações para a história do pensamento social da Teoria Crítica, e por isso procurou esclarecer algumas das bases centrais de sua filosofia, principalmente aquelas que acreditamos refletir diretamente seu posicionamento político.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALEXANDER, Jeffrey C. e LARA, Maria P. "Honneth's new critical theory of recognition". In: *New Left Review*, nº 220, 1996.

HABERMAS, Jürgen. *Comentários à Ética do discurso*. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.

_____. *Técnica e ciência como "ideologia"*. (Trad. Artur Morão). Lisboa: Edições 70, s/d.

HOLMES, Pablo. As objeções de Albrecht Wellmer à Ética do Discurso e a filosofia moral fundamentada em uma teoria do reconhecimento social. In: *Trans/Form/Ação: Revista de Filosofia da Universidade Estadual Paulista*. São Paulo: Fundação Editora UNESP, Vol. 31 (1), 2008, p. 177-196.

HONNETH, Axel. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Trad: Kenneth Baynes – 1st MIT Press ed. 1991.

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

_____. "Honneth esquadrinha 'Déficit Sociológico'" (Entrevista a Marcos Nobre e Luiz Repa). In: *Folha de São Paulo*, E7, 11/10/03b.

NOBRE, Marcos. "Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica". In: Honneth, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 07-19.

WERLE, Denilson Luis e MELO, Rúrion Soares. Teoria Crítica, teorias da justiça e a "reatualização" de Hegel. In: HONNETH, A. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad: Rúrion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007, págs. 07-44.

_____. Bacharel em Filosofia, mestrando em Ética e Filosofia Política do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNESP. Bolsista FAPESP com o projeto intitulado "Conflito, reconhecimento e justiça: uma nova forma à Teoria Crítica".