

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PGCS - MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

TATYANA LÉLLIS DA MATTA E SILVA

**TEORIA CRÍTICA E LUTA POR RECONHECIMENTO:
CONTRIBUIÇÕES DE AXEL HONNETH AO DEBATE DA
JUSTIÇA E DA CIDADANIA**

VITÓRIA

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PGCS - MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

TATYANA LÉLLIS DA MATTA E SILVA

**TEORIA CRÍTICA E LUTA POR RECONHECIMENTO:
CONTRIBUIÇÕES DE AXEL HONNETH AO DEBATE DA
JUSTIÇA E DA CIDADANIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais. Orientadora: Profª Dra. Adélia Maria Miglievich Ribeiro.

VITÓRIA

2012

TATYANA LÉLLIS DA MATTA E SILVA

**TEORIA CRÍTICA E LUTA POR RECONHECIMENTO:
CONTRIBUIÇÕES DE AXEL HONNETH AO DEBATE DA
JUSTIÇA E DA CIDADANIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovada em ___/___/_____

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Prof. Emil Albert. Sobottka – PUCRS
Membro titular

Prof. Paulo Magalhães Araújo - UFES
Membro titular

Prof. Dra. Adelia Maria Miglievich Ribeiro - UFES
Presidente da banca

Prof. Dra. Cristiana Losekann - UFES
Membro suplente

DEDICATÓRIA

A Deus, pela perseverança em mim, quando eu não merecia mais.

A meus pais, *in memoriam*, pelo exemplo.

A minha tia, pela absoluta e silenciosa compreensão.

A meus amigos, pela paciência, confiança e apoio.

AGRADECIMENTOS

A Deus, sempre e em primeiro lugar, pois desde o intelecto concedido para a tarefa até a perseverança e as pessoas ao meu redor, tudo Lhe compete.

À minha família, em especial à minha tia Tereza, com quem convivo diariamente e apesar de sua avançada idade, demonstrou não raro a sabedoria dos anos para me manter serena e confiar em mim.

Aos meus pais, *in memoriam*, responsáveis pela minha paixão pelo conhecimento, sobretudo nas áreas humanas, e pelos valores ilustrados que me permitiram acreditar que poderia chegar onde minhas capacidades me levassem em iguais condições com qualquer ser humano.

Aos meus queridos amigos, tantos nomes a mencionar, obrigada por aguardar este momento. O trabalho pertence a todos, mas em especial a Rodrigo e Jaqueline pelo apoio diário ao longo do mestrado; a Noelle, Dayane e Erly, que não bastassem toda uma vida acadêmica tão corrida quanto a minha, se dispuseram a me ajudar nessa reta final com as revisões e o abstract.

A todos os professores pelo incentivo. Em especial aos professores Osvaldo Martins, Izabel Cristina Borzoi e Paulo Magalhães Araújo, pela receptividade e boa vontade com uma estudante de Direito ingressando numa área desconhecida e cheia de desafios, pela confiança e pela inspiração que me permitiram seguir no caminho das Ciências Sociais de cabeça erguida, em igualdade com os demais.

A Maria Rutiléia Gobetti, aos colegas de turma e das turmas posteriores, pela companhia durante a árdua jornada.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES, pela bolsa concedida durante os anos do curso.

À Adélia, minha orientadora, pela fé, pela oportunidade, pela parceria, pelo incentivo, pela amizade, enfim, por ser uma orientadora de vida e não apenas de trabalho acadêmico.

Sinceramente, muito obrigada.

EPIGRAFE

“Sendo assim, as revoluções não concernem a pequenas questões, mas nascem de pequenas questões e põem em jogo grandes questões.”
(Aristóteles, 384 a.C. – 322 a. C.)

RESUMO

Nesta dissertação, buscamos estudar de modo preliminar a contribuição de Axel Honneth, atual diretor do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, e um dos principais pensadores da atualidade, à vertente conhecida como teoria crítica, em sua relação com a ideia de uma ampliação das relações de reconhecimento numa sociedade que se postula democrática. Para tal, tomamos como objeto de análise as elaborações contidas em “Luta por reconhecimento”, suas influências teóricas, com ênfase à categoria de eticidade, herança dos primeiros escritos de Hegel que dialogam com Aristóteles. Honneth busca aperfeiçoar tal categoria para elaborar um modelo de teoria social normativa uma vez que Hegel enxergara a sociedade como uma totalidade ética em oposição aos pressupostos atomísticos. A eticidade, conceito posto em destaque por Honneth, diz respeito a um conjunto de formas elementares de convívio intersubjetivo que, desde o início, fizeram com que os sujeitos se movessem juntos em uma “base natural da socialização humana”. Ainda segundo Honneth, o nexos entre a experiência do reconhecimento e a construção identitária do sujeito (individual ou coletivo) é vital e se dá em três dimensões: amor, reconhecimento jurídico e solidariedade que, se bem sucedida, potencializam, as chances respectivas de desenvolvimento da autoconfiança, do autorrespeito e da autoestima. O reconhecimento mútuo, portanto, só se aperfeiçoa na interação entre indivíduos que se dá mediante luta, na possibilidade de termos com isso uma alteração da gramática moral.

Palavras-chave: luta por reconhecimento, evolução moral, eticidade, teoria crítica.

ABSTRACT

In this dissertation, we intend to study the contribution of Axel Honneth, current director of the Institute of Social Research at the University of Frankfurt, and one of the main thinkers of our days in the field known as critical theory, in its relation to the idea of broadening the notions of recognition in a society that sees itself as democratic. Thus, we take as the object of analysis the elaborations in *Struggle for Recognition*, its theoretical influences, with emphasis on the category of ethicity, an inheritance from the first works by Hegel, which dialogue with Aristotle. Honneth tries to improve such category in order to elaborate a normative social theory model, once Hegel saw society as an ethic totality in opposition to the atomistic presuppositions. The ethicity, a concept which was highlighted by Honneth, refers to a set of elementary forms of intersubjective relationship which, from the beginning, made the subjects move together in a "natural basis of the human socialization". According to Honneth, the link between the subject's experience of recognition and identity construction (individual or collective) is vital and occurs in three dimensions: love, official recognition, and solidarity which, if well succeeded, potentialize the chances for the development of self-confidence, self-respect, and self-esteem. Therefore, the mutual recognition can only improve in the interaction between individuals, and the possibility of change in the moral grammar.

Key-words: struggle for recognition; moral evolution; ethicity; social theory

SUMÁRIO

RESUMO	VI
ABSTRACT	VII
INTRODUÇÃO	09
1. A MORALIDADE COMO QUESTÃO SOCIOLOGICA: FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS	14
1.1. O PARADIGMA COLETIVISTA: PRESUPOSTOS PARA O DEBATE DO RECONHECIMENTO.....	15
1.2. BASES ARISTOTÉLICAS PARA PENSAR A MORALIDADE DA AÇÃO.....	21
1.3. OS ILUMINISTAS E A ELEVAÇÃO DO SUJEITO DE INTERESSES SOBRE A COLETIVIDADE.....	27
1.4. BREVÍSSIMAS CONSIDERAÇÕES PARA O PRÓXIMO CAPÍTULO.....	39
2. A TEORIA CRÍTICA	40
2.1 O INSTITUTO DE PESQUISA SOCIAL DE FRANKFURT E A PROPOSTA DE UMA TEORIA CRÍTICA.....	41
2.2. A APORIA DO PÓS-GUERRA: A INSTRUMENTALIZAÇÃO DA RACIONALIDADE.....	45
2.3. A SAÍDA DE JÜRGEN HABERMAS: A FACE COMUNICATIVA DA RACIONALIDADE.....	51
2.4. BREVÍSSIMAS CONSIDERAÇÕES PARA O PRÓXIMO CAPÍTULO.....	55
3. A TEORIA DA LUTA POR RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH	56
3.1. RECONHECIMENTO E LUTA.....	59
3.2. IDENTIDADE.....	62
3.3. ETICIDADE E EVOLUÇÃO MORAL DA SOCIEDADE.....	65
3.4. BREVÍSSIMAS CONSIDERAÇÕES PARA O PRÓXIMO CAPÍTULO.....	66
4. CRÍTICAS A UMA TEORIA CRÍTICA: PENSANDO O MODELO HONNETHIANO	68
4.1. UMA PROPOSTA NORMATIVA DE TEORIA SOCIAL?.....	68
4.2. PATOLOGIA NA ESFERA DO AMOR.....	78
4.3. PATOLOGIA NA ESFERA JURÍDICA.....	82
4.4. PATOLOGIA NA ESFERA DA ESTIMA SOCIAL.....	87
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	92
6. REFERÊNCIAS	96

INTRODUÇÃO

Esta dissertação dedica-se ao esforço teórico que busca responder algumas inquietações sobre a possibilidade, de um lado, da crítica nas teorias sociais hoje, de outro, da aposta em gramáticas morais mais amplas a expandir o conceito de dignidade humana na sociedade hodierna. Dedicamos a pensar nas próximas páginas as relações entre ciências sociais e moral, ou melhor, entre a sociologia e as pretensões emancipatórias.

Mais especificamente, perguntamos sobre a teoria crítica na atualidade, buscando destacar a produção recente de Axel Honneth - sucessor de Habermas e seu assistente entre 1984 e 1990 na Universidade de Frankfurt, hoje diretor do famoso Instituto de Pesquisa Social - no sentido de identificar as patologias de seu tempo e as formas de sua superação, no processo de evolução moral das sociedades, cuja motivação o estudioso encontra nas lutas individuais e coletivas pelo reconhecimento então negado ou equivocado.

Antes disso, no advento do Século XIX, alguns estudiosos, como os aparentemente antípodas Hegel e Durkheim, resgataram muito do pensamento aristotélico. O primeiro, tendo revisitado a teoria kantiana sob o aspecto intersubjetivo, tornou-se a referência direta do conceito de “luta por reconhecimento” de Axel Honneth. O segundo, sem trabalhar com o conceito de luta política, aprofundou sociologicamente a noção de moralidade coletiva e, nalgum aspecto, como Hegel, forneceu elementos para se pensar a possibilidade de uma evolução moral da sociedade a partir das ações articuladas dos sujeitos.

O século 20 se deixaria marcar, dentre outros eventos, pela influência do marxismo em várias dimensões da vida social e, também, no pensamento sociológico. Marx entendeu a luta de classe como motor da história. Inverteu Hegel, como diz em “A ideologia alemã” (1845-1846), ao propor que para explicar a realidade se partisse do que os homens efetivamente produzem (“homens realmente ativos”) para então compreender o que os homens “dizem, imaginam e representam, de maneira que é a partir do processo de reprodução material que se poderá compreender e alterar a realidade social” (MARX, 1989, p.37).

Na década de 1930, nascia em Frankfurt a Teoria Crítica com um relevante vínculo com as teses marxistas. Inicialmente preocupada em estudar o motivo da classe proletária não ter promovido a transformação social preconizada na teoria de Marx. Muda de perspectiva sob a direção de Max Horkheimer que concede à interdisciplinaridade o importante papel de se atrelar às análises sociais na identificação dos problemas sociais de seu tempo e das possibilidades emancipatórias. Deve-se destacar que, os trabalhos da chamada primeira geração da escola de Frankfurt - Horkheimer, Adorno, Marcuse e Benjamin permaneciam com algo do legado da filosofia de Marx (HONNETH, 1999, p. 517).

Defendemos a ideia de que Habermas deslocara a ênfase no conflito e na luta para o consenso e os procedimentos deliberativos numa ordem política democrática. Entretanto, do ponto de vista de uma teoria que se pretende eficaz e de mais largo alcance, a subestimação do conflito ou a superestimação das instituições democráticas podem impor algumas dúvidas.

Axel Honneth, no aprimoramento da teoria hegeliana dos primeiros escritos de Hegel, período de produção na cidade de Jena, com influências que vão de Aristóteles ao pós-colonial Frantz Fanon, passando por autores como George Mead, Winnicott, Jessica Benjamin, Marx, Sartre, Sorel, Durkheim, retoma a centralidade dos conflitos no cenário das democracias contemporâneas. Nesse sentido, teoriza sobre os mecanismos que acionam os sujeitos em busca, no sentido aristotélico, de uma “boa vida”, e coloca a problemática moral nas teorias sociais¹.

Honneth recupera o Hegel (1992) menos lido, o da juventude, e sem se envolver com o idealismo, narra o processo de construção identitária dos sujeitos a partir do conceito de crime. Para Hegel, os vários atos de destruição distinguidos em seu capítulo intermediário, representam diferentes formas de crime. Conectando atos criminosos com a fase anterior da vida ética, caracteriza cada tipo como uma forma de exercício negativo de liberdade abstrata, especificamente, a liberdade abstrata que os sujeitos já tinha sido concedida nas relações jurídicas de reconhecimento. A alegação de que a

¹ Segundo Levine, *eudaimonia* também é um termo essencial para Aristóteles, frequentemente traduzido como felicidade, que poderia traduzir-se com mais veracidade como ‘uma condição de sentir-se em excelente de espírito’(LEVINE, 1997, p. 104) e aplica-se, mais apropriadamente, não a qualquer momento particular da vida de uma pessoa, mas a uma vida inteira que tenha sido bem vivida o que o relaciona ao que Honneth enuncia como a motivação moral da luta por reconhecimento, a saber, as expectativas de felicidade na realização de um conceito de “vida boa”. Cf. também Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 2001.

forma de lei, por um lado, e atos criminosos, por outro lado, são dependentes um do outro torna-se teoricamente compreensível uma vez que se leva em conta o conceito de "crime" já contido no início dos escritos teológicos de Hegel.

Neste momento, ele concebe os atos criminosos como ações que estão vinculados à condição social das relações jurídicas, no sentido de que decorram diretamente da indeterminação de uma forma de liberdade individual que é meramente jurídica. Em um ato criminoso, os indivíduos fazem uso destrutivo do fato de que, como o portador dos direitos à liberdade, eles são integrados apenas negativamente na vida coletiva da sociedade. No contexto do novo texto, no entanto, Hegel não fez uso adicional do outro lado das determinações teóricas que ele havia desenvolvido em seus escritos anteriores para caracterizar crime. Ser excluído aqui é a consideração motivacional que o ato de um criminoso representa algo como uma formação de reação vis-à-vis a abstração e unilateralidade estruturalmente inerente às relações jurídicas como tal. O motivo interior do criminoso então consiste na experiência de não ser reconhecido, na fase estabelecida de reconhecimento mútuo, de uma forma satisfatória.

Segundo Honneth, essa teoria de longo alcance é ainda apoiada pelo fato de que ela permite um decifrar a lógica sobre a qual Hegel baseou sua conta as diferentes espécies de crime. A ordem em que ele apresenta os diversos tipos de comportamento destrutivo faz sentido quando se tem em mente que o ponto de a empresa encontra-se em remontar crime formas incompletas de reconhecimento. Hegel introduz em sua conta da ideia de um ato ainda totalmente inútil de destruição. Em atos de "devastação natural" ou "aniquilação", como ele os chama, os indivíduos reagem à toa que a experiência da "abstração" de já estabelecida vida ética. Tais atos de destruição cegos são, no sentido de Hegel, não realmente crimes de todo, uma vez que eles não têm a condição social de liberdade legalmente reconhecida.

No sentido mais estrito, o crime só surge com o tipo de ação negativa que Hegel introduz na segunda etapa. Ao roubar outra pessoa, um sujeito deliberadamente viola a forma universal de reconhecimento que já havia desenvolvido com o estabelecimento de relações jurídicas. Embora Hegel não se refira aos motivos para este tipo de ato destrutivo, o contexto de sua argumentação sugere que pode estar na experiência de reconhecimento legal abstrata em si.

A resposta do sujeito afetado apenas adequado a esta lesão à sua própria pessoa é defender-se ativamente contra o seu agressor. Este "repercussão" do crime para seu autor - na forma de resistência a pessoa ferida - é a primeira sequência de ações que Hegel chama explicitamente uma "luta". O que surge é uma luta de 'pessoa' contra, pessoa, isto é, entre dois direitos de rolamento assuntos, uma luta para o reconhecimento de reivindicação diferente de cada partido: por um lado, o pedido da geradora de conflitos para o desenvolvimento irrestrito de subjetividade que sujeito; por outro lado, a alegação reativa para, respeito social pelos direitos de propriedade. Uma relação de construção intersubjetiva e conflituosa de identidades.

Numa perspectiva interdisciplinar, Honneth examina as relações práticas que formam as identidades intersubjetivamente. Estuda os aspectos que geram, ferem ou anulam as relações de reconhecimento recíproco entre os membros de uma interação, podendo desencadear ou não, a partir do sentimento de indignação, lutas pelo reconhecimento negado ou equivocado.

Sua tese o distancia definitivamente das teorias calcadas na filosofia do sujeito (sobretudo a de matriz hobbesiana) pois, para ele, somente a articulação em bases morais de vários sujeitos pode criar uma ação política capaz de transformar uma dada sociedade. Distintamente dos filósofos contratualistas, para os quais a luta não carrega em si algum valor moral, mas se trata de um fato a ser superado seja pelo Leviatã, pela "vontade geral", ou ainda pela máxima da razão universal, na busca da ordem, da paz e do consenso, onde todos se harmonizam a uma vontade, Honneth considera as lutas políticas um motor das transformações não apenas das condições materiais, mas também da moralidade social, o que seria as representações coletivas de Durkheim. Resgatando a potência valorativa da ação política, o autor frankfurtiano defende a ideia de que essa ação, que por definição aristotélica é pública, é condição dada evolução moral das sociedades.

Será com base nesse posicionamento que, na presente dissertação, estudaremos a luta por reconhecimento como uma gramática moral das sociedades. A "gramática moral" seria um sistema que permite gerar comportamentos morais e não uma lista de regras específicas, o que permitiria assim uma evolução dos valores sociais – evolução moral da sociedade – o que, nas sociedades plurais, significa ampliar o rol de direitos, o conceito de cidadão e, simetricamente, conceitos diferentes de autorrealização e "boa

vida”. Para Honneth, é o conflito engajado, coletivo e reativo a uma situação de negação de reconhecimento o motor prático dessa transformação.

As teorias normativas nas ciências sociais atualmente se voltam para a realização de uma sociedade democrática a partir da perspectiva da pluralidade, abordando a necessidade de se adequar as realizações de justiça a questões mais complexas, embora não apartadas do tradicional problema da má distribuição de renda. Embora Freitag (1992) afirme nunca ter de fato havido um esquecimento da temática da moralidade, é fato que, com o enfraquecimento do ideário marxista, sobretudo após a dissolução da União Soviética, parece ter havido um recuo na aposta do conhecimento como capaz de referendar pretensões de emancipação humana no viés de uma crítica radical ao capitalismo. Mais recentemente, porém, questões para além da redistribuição de renda retomam o destaque nas discussões nas ciências humanas sob novos prismas, o que Fraser chama de conflitos pós-socialistas (FRASER, 2001, p. 245).

Em que pese essa atualização das questões sociais relevantes, aponta Fraser (2007) que persistem dois ramos teóricos que norteiam as teorias normativas nas ciências sociais: o primeiro deles, voltado para a matriz da moralidade kantiana, apoia-se na promoção da igualdade como forma de justiça social; o outro, mais próximo dos princípios hegelianos de eticidade, volta-se para o respeito às diferenças e às particularidades para a promoção da dita igualdade. Rainer Forst (2010) explica que essa polêmica situa-se no âmbito maior da discussão entre liberais e comunitaristas, inserindo-se na própria categorização de sujeito de cada uma dessas correntes. Assim, para os liberais, a defesa da justiça se pautaria num sujeito universal, não situado, a partir de quem propõem, como afirma Forst, que a cidadania seja entendida “como sendo primeiramente um status jurídico de liberdades subjetivas iguais” (p.116), o que acarreta que a legitimação política no modelo liberal seja entendida como “o equilíbrio justo de interesses subjetivos concorrentes”.

Em contrapartida, a chamada corrente comunitarista defende que os seres humanos só podem ser pensados como sujeitos situados numa comunidade ética determinada, e não como mônadas isoladas desligadas em sua essência de relações sociais com o exterior, e que a pretensão de justiça baseada somente numa igualdade genérica, na verdade, retira do sujeito seu sentido de coesão solidária, tão caro a algumas práticas democráticas. Deste modo, mais que um tratamento igualitário, os comunitaristas propõem uma cidadania que deve ser entendida a partir da ética das

virtudes, voltada para a construção de uma comunidade política em que os cidadãos devem estar integrados ética e culturalmente a fim de agir orientados para o bem comum, promovendo assim uma sociedade mais justa e democrática (FORST, 2010).

A nosso ver, Axel Honneth não se prende ao dilema dos liberais versus comunitaristas, como pretendemos demonstrar ao expor sua teoria crítica em construção. Para tal, dividimos a dissertação em quatro partes: inicialmente, serão apresentados os pressupostos teóricos de Axel Honneth, retomados desde Aristóteles, até sua influência mais marcante, os escritos do jovem Hegel. No segundo capítulo, situamos historicamente sua produção, a partir de sua inserção na Teoria Crítica produzida pela Escola de Frankfurt. Compreendidos os pressupostos teóricos próximos e distantes a influenciar nosso autor, no terceiro capítulo, procedemos à apresentação dos conceitos principais da proposta de Honneth acerca da luta por reconhecimento para, no quarto capítulo, apresentar as principais críticas e nossa análise sobre a teoria, destacando o modelo de três esferas de reconhecimento.

Ao final, esperamos que seja possível compreender a inserção de Honneth no debate atual sobre a moralidade nas ciências sociais e a validade de seu conceito de luta por reconhecimento para as atuais discussões sobre democracia e justiça. Destacando suas referências teóricas, pretendemos posicioná-lo dentre as tentativas de lidar com a tensão igualdade-diferença sem ter que aderir ao grupo dos “comunitaristas” ou dos “liberais”, mas atento à natureza complexa dos movimentos sociais, inclusive em seus aspectos emotivos.

Em tempos de amplas discussões sobre novos movimentos sociais e reconhecimento, não raro com o uso descompromissado de tais conceitos, queremos poder apresentar o conceito de luta por reconhecimento, proposto por Axel Honneth, da forma mais fidedigna possível, pois somente com tais iniciativas é que se poderá, nas pesquisas empíricas, avaliar as potencialidades de suas teses como uma nova teoria social normativa e crítica.

1. A MORALIDADE COMO QUESTÃO SOCIOLOGICA: FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS

Para Donald Levine em “Visões da tradição sociológica” (1997), o interesse das ciências sociais pela relação entre ação política e bem comum não é uma novidade. O autor busca, portanto, demonstrar que as ciências sociais modernas derivaram de tradições que buscavam prescrever o que seria uma boa sociedade. Os elos levam à tradição helênica, que buscou a partir do século V a.C, substituir as bases primordiais da moralidade – costume, ancestralidade, transcendentalidade – por uma ética de molde secular e racional (p.103).

A moralidade como questão sociológica exige o diálogo, pois, interdisciplinar. Com exceção de Durkheim que se dedicou a pensar a “consciência coletiva” e as instituições como fatos morais, tal interlocução se estabeleceu com a filosofia da moral em sua ênfase na “consciência moral”. Nem por isso, o tema da moralidade seria plenamente equacionado apenas no campo da filosofia já que a atenção à “consciência moral” impedia, muitas vezes, o exame dos contextos históricos nos quais moralidades distintas se fundem, se opõem, e, ainda, são atravessadas por questões em nada passíveis de explicação racional, de modo que os arranjos morais das sociedades não conseguem ter nesta disciplina tomada isoladamente um convincente tratamento. Não é à toa, que coube à psicologia cuidar dos aspectos intencionais da ação. Ao fim, o enfrentamento do tema da moralidade ou das moralidades exigiu um empenho conjunto.

Sem abrir mão dos conceitos da moralidade e da eticidade elaborados pela filosofia, a reflexão sociológica busca examiná-los, sua gênese, seus efeitos materiais e simbólicos sobre os homens e as mulheres no interior de sociedades históricas concretas, bem como o confronto e as lutas em torno de concepções morais capazes de legitimar a ordem social ou desafiá-la.

Neste capítulo será feito um retorno às matrizes teóricas clássicas das ciências sociais que dialogam com a teoria de luta por reconhecimento de Axel Honneth, desde o pensamento político clássico de Aristóteles até a teoria hegeliana que lhe serve referência imediata, destacando a contribuição de alguma das mais conhecidas teorias iluministas e ainda verificando uma relevante ressonância com as ideias de Durkheim sobre sociedade de moralidade, focado na relação entre ação política, moralidade e sociedade, a fim de identificar os elementos dessa discussão moral na teoria de luta por reconhecimento de Axel Honneth.

1.1. O PARADIGMA COLETIVISTA: PRESUPOSTOS PARA O DEBATE DO RECONHECIMENTO

Donald Levine (1997) aponta que, dentre os clássicos do pensamento moderno, Hegel (1770-1831) e Durkheim (1858-1917), são os que mais se propuseram a resgatar o pensamento aristotélico e, assim, a entender uma prevalência moral do “coletivo” sobre o “individual”. (p. 245). Deve ser destacado, contudo, que o retorno a alguns pressupostos aristotélicos, ainda que uma constante nas ciências humanas, não chegou a significar a suplantação do que se chama de direitos inerentes à pessoa – por ocasião de conquistas do paradigma individualista, mormente no que tange ao reconhecimento. No campo jurídico, por excelência, a ideia de pessoa humana, única, foi de grande avanço para os séculos posteriores no que se refere ao respeito e à dignidade das pessoas, e sua defesa, inclusive.

O resgate de alguns pressupostos aristotélicos, entretanto, veio ao encontro de algumas críticas aos modelos contratualistas e, sobretudo, a alguns de seus desdobramentos, como em Durkheim com sua reação aos utilitaristas² Tais críticas inserem, em suas considerações, o papel da história na transformação da sociedade e no

² Por utilitarismo, entendemos, em acordo com Carlos Santiago Nino, uma teoria ampla, que tem sem seus fundadores as figuras de Jeremy Bentham (Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 1789) e James Mill (Utilitarianism, 1863), e que tem por características mais gerais uma orientação consequencialista, seguindo a concepção de que as ações não têm valor moral em si mesmas, se não em relação às suas consequências. O bem ou o mal é mensurado a partir dos efeitos das ações, a partir de estados de coisas que materializam o conceito de bem e mal, por exemplo, prazer e dor. Destaque para a exceção da teoria de John Stuart Mill, voltada para um utilitarismo ético em que a felicidade comporta uma forte carga moral e uma estreita relação com o papel da sociedade. (NINO, Carlos Santiago. *Introducción al análisis del derecho*, 2003).

comportamento dos homens, as interações sociais no mundo concreto, algo não recorrente nas teorias contratualistas de forte caráter metafísico.

Hegel parte de uma premissa avessa ao individualismo que é a de uma natureza sociável dos homens e de uma predisposição à sociabilidade que os permite constituir sociedades que não se mantêm por uma explicação unicamente ou preponderantemente baseada no simples interesse individual, mas se refere a um sentido moral: um dever de agrupamento, que se inicia no grupo familiar e se estende à sociedade civil até a realização do Estado enquanto totalidade ética (LEFEBVRE & MACHEREY, 1999).

Quer em Hegel quer em Durkheim, o elemento moral que se atribui à sociedade e que nela altera as relações entre os indivíduos e entre indivíduos e entes “coletivos” (grupos, movimentos, instituições), tem efetivamente um peso normalizador que desloca a ideia do “bem” da autonomia/interesse de cada indivíduo racional para um “bem socialmente compartilhado”, substantivo e condicionado pelos valores de uma comunidade determinada.

É assim que Durkheim apresenta seu conceito de sociedade também rejeitando qualquer pretensão de que a sociedade seria apenas a soma dos indivíduos que a compõem, de maneira racional e calculada. Para o autor francês, a *affectio societatis* é inerente ao homem, vide a própria disposição natural para a reprodução, que obriga, desde logo, a uma primeira divisão sexual do trabalho. Tal divisão, como todas as que vêm depois desta, possui um valor simbólico maior que o simples cumprimento de sua motivação primeira, no caso da divisão sexual do trabalho, a conservação da espécie, mas acaba por definir papéis sociais, deveres morais, compromissos mútuos, hierarquias, lugares sociais, lócus de enunciação. O valor desse “lugar social” é maior que a simples produção ou a sobrevivência biológica, integrando a constituição do corpo social e da identidade de cada um de seus membros:

“a sociedade não é uma simples soma de indivíduos, mas o sistema formado pela associação deles representa uma realidade específica que tem seus caracteres próprios. Certamente, nada de coletivo pode se produzir se consciências particulares não são dadas; mas essa condição necessária não é suficiente. É preciso também que essas consciências estejam associadas, combinadas, e combinadas de certa maneira; dessa combinação que resulta a vida social e, por conseguinte, é essa combinação que a explica. Ao se agregarem, ao se penetrarem, ao se fundirem, as almas individuais dão origem a um ser, psíquico se quiserem, mas que constitui uma individualidade psíquica de um gênero novo. Portanto, é na natureza dessa

individualidade, não na das unidades componentes, que se devem buscar as causas próximas e determinantes dos fatos que nela se produzem.” (DURKHEIM, 2007, 105)

Durkheim foi o grande defensor de uma moralidade coletiva que não é simplesmente a soma dos indivíduos que compõem uma sociedade. Muito mais tarde, Honneth identificaria nos postulados durkheimianos conceitos relevantes para sua tese do reconhecimento a começar pela noção de patologia social como relacionada a uma não bem sucedida estima social. Para Durkheim, por ser natural e não imposta, os indivíduos sentem prazer em coexistir e serem reconhecidos em seu meio social.

Em relação a Hegel, seu modelo teórico de “luta por reconhecimento”, de seus primeiros escritos em Jena, fase em que também é mencionado como “o jovem Hegel”, serviu de inspiração a Axel Honneth. Para o atual diretor do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, o filósofo de Jena conseguiu dar uma guinada na filosofia social moderna de até então quando, abandonando o conceito que vinha de Maquiavel e Hobbes de que a vida social baseava-se numa relação fundamental de luta por autoconservação, vislumbrou, nas relações sociais, conflitos e luta dotados de um elemento normativo ou moral.

Era pretensão de Hegel, já naquela época, promover uma leitura do “sujeito” diversa do modelo iluminista de base kantiana, isto é, aquele fulcrado na razão, sendo o indivíduo uma fonte de identidade em si, capaz de se conhecer plenamente apenas quando voltado para sua razão interna. Em oposição a Kant, exigindo, de um lado, o recurso à historicidade, de outro, a compreensão da construção dialética do mundo pelos homens, como parceiros na interação prática, e ainda afastando a explicação de tal interação estritamente em termos de uma lógica de interesses egoísticos, os escritos de Hegel da fase de Jena permitem a Honneth deduzir um modelo de formação identitária intersubjetivo e normativo que é tomado como base para a produção de uma teoria normativa capaz de analisar a ação social dos sujeitos num contexto intersubjetivo e, principalmente, sob um prisma normativo.

Alinhado ao pensamento de Horkheimer³ sobre a necessidade de uma teoria social aliada à filosofia para que se pretenda efetivamente crítica (RUSH, 2008, p.34), Honneth não se esquiva de demonstrar em grande parte de sua tese o fundamento filosófico de sua proposta de uma teoria social normativa que tem como ponto nodal a luta moral e encontra tal elemento (ainda que não tenha sido desdobrado) no “jovem Hegel”.

Dois aspectos da filosofia de Hegel sobressaltam em Honneth. De maneira mais explícita, o autor busca aperfeiçoar seu conceito de “eticidade” para elaborar um modelo de teoria social normativa que prescindia de optar entre a vertente universalista e a comunitarista. Desde logo, ciente do caráter extremamente abstrato da proposta hegeliana - e que o conceito tal como apresentado por Hegel não poderia, até por questões históricas, preencher todas as lacunas que Honneth, em seu tempo, visava sanar - este propõe o aproveitamento do “esqueleto” da teoria hegeliana de luta por reconhecimento, mantendo seus pressupostos normativos e, identificando e reelaborando o que considera problemático, propõe-se a reelaborar, esforço que inaugura a teoria social de Axel Honneth.

O conceito hegeliano de eticidade tem por premissa enxergar a sociedade como uma totalidade ética em oposição aos pressupostos atomísticos de “as ações éticas em geral só poderem ser pensadas na qualidade de resultado de operações racionais, purificadas de todas as inclinações e necessidades empíricas da natureza humana” (HONNETH, 2009, p. 39). A leitura atomística de sociedade, ancorada no direito natural moderno, reduziria a sociedade a uma associação de indivíduos isolados em si mesmos, ligados por vínculos institucionais que não se traduziriam em convicções éticas comuns.

³ Max Horkheimer foi diretor do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, na Alemanha nos períodos de 1930 e 1940. Rompendo com a orientação que deu origem ao mesmo em 1923, substituiu a proposta de fazer uma ciência social empírica politicamente engajada de orientação marxista e menos voltada para o papel da filosofia na análise social. Considerado o precursor dos contornos metodológicos, a delimitação do campo a justificação e a conceituação do que seria uma Teoria Crítica no referido instituto nos moldes de sua aula inaugural de 1930, com a meta de propor uma ciência social interdisciplinar, com ênfase na necessidade de interpenetração filosófica nas análises sociais. (RUSH, 2008, p. 31-66.)

Em contrapartida, Hegel, retomando as raízes filosóficas da *polis* e de vida pública propostas por Aristóteles, em cujas quais apenas na vida pública a liberdade é exercida plenamente, propõe o conceito de eticidade para dar conta, precisamente, dos vínculos éticos, condição *sine qua non* para a formação de sujeitos autônomos e emancipados. A eticidade diz respeito a um conjunto de formas elementares de convívio intersubjetivo que, desde o início, fizeram com que os sujeitos se movessem juntos em “uma base natural da socialização humana” (HONNETH, 2009, p. 43).

Um segundo aspecto não menos relevante vem da adoção da perspectiva hegeliana de uma evolução moral da sociedade como impulsionada pelas relações conflituosas de seus membros. Para Honneth, inspirado em Hegel, em antagonismo, portanto, aos adeptos da linha de pensamento hobbesiana, a luta não se trata de um ajuste na busca da sobrevivência nem a composição da sociedade pode se dar por um contrato necessário de cunho instrumental, visto que os sujeitos só se percebem enquanto tais com base em relações intersubjetivas capazes de forjar, antes, uma identidade coletiva e moral.

A luta, tanto para Hegel quanto para Honneth, transcende o elemento da necessidade material ou da equação estratégica de interesses individuais e assume sua condição de centralidade em qualquer sociedade em que, na interação, um sujeito descobre-se com outros imersos na mesma coletividade. A luta é também moral e constitutiva das identidades. Apenas na experiência do obstáculo, do “outro” a quem a minha volição se opõe, é que nós nos descobrimos como diferentes. A individualização não precede a sociedade. O indivíduo é produto da socialização e, mais ainda, da luta pela qual as expectativas de um se deparam com as expectativas do outro.

“Gostaria de defender a tese de que essa função [de elo psíquico entre o sofrimento individual e o engajamento em uma ação referente à condição social do sujeito] pode ser cumprida por reações emocionais negativas, como as que consideram a vergonha e a ira, a vexação ou o desprezo; delas se compõem os quadros psíquicos com base nos quais um sujeito é capaz de reconhecer que o reconhecimento social lhe é denegado de modo injustificado. A razão disso pode ser vista, por sua vez, na dependência constitutiva do ser humano em relação à experiência do reconhecimento: para chegar a uma autorrelação bem sucedida, ele depende do reconhecimento intersubjetivo de suas capacidades e de suas realizações; se uma tal forma de assentimento social não corre em alguma etapa do seu desenvolvimento, abre-se na personalidade como que uma lacuna psíquica, na qual entram as reações emocionais negativas como a vergonha ou a ira. (HONNETH, 2009, p. 220).

Essa expectativa é moral posto que ancorada em valores construídos historicamente, o que faz Honneth, por causa de Hegel, mais uma vez se afastar de uma teoria que pudesse pensar a justiça, por exemplo, a partir de qualquer *a priori*. Se as teorias da justiça precisam comumente de elementos universalistas, sustentados na ideia de um ser humano abstrato, as teorias do reconhecimento requerem os conflitos morais nascidos nas experiências concretas que possibilitarão, em cada caso e progressivamente, definir mais situações não patológicas de convivência, ou seja, de reconhecimento mútuo.

Se Honneth não construiria sua tese sem Hegel, é impensável a obra hegeliana sem a influência de Aristóteles. Há muitos argumentos que justificam a inclusão de uma reflexão, numa dissertação sobre a teoria crítica honnethiana, sobre a moralidade entre os gregos da Antiguidade Clássica. Para os fins de nosso estudo, que não se propõe a trazer para balanço a filosofia clássica sequer a de Aristóteles, basta dizer, conforme Freitag (1992, p. 29-30) que este rompia, nos tempos antigos, com metas ideais e inatingíveis de “bem”, “belo” e “verdadeiro” e trazia, ineditamente e de modo marcante, o conceito de justiça - aquela que estabelece uma relação entre dois seres - como alcançada pela ação, reflexão e experiência. A ação, pois, é moral e potente para criar ou salvaguardar a comunidade política.

Para Honneth, igualmente, a luta por reconhecimento nada tem de abstrata. Dá-se no dia a dia das interações humanas quando sujeitos buscam respostas para suas demandas uns nos outros, na pretensão de não serem ignorados, subestimados, violados, negados.

Diante disso, para fins desse trabalho, menos preocupados em pontuar os aspectos mais detalhados do pensamento aristotélico ou mesmo seu pendor elitista, interessa-nos trazer à tona a relação entre moralidade e ação pelo inaugurada filósofo estagirita.

1.2. BASES ARISTOTÉLICAS PARA PENSAR A MORALIDADE DA AÇÃO

Nas sociedades denominadas pré-filosóficas, um modo de agir dependia do lastro de uma autoridade decorrente da ancestralidade ou, mais especificamente no caso da Grécia antiga, de uma autoridade previamente atribuída a determinados legisladores. Citando Leo Strauss (*apud* LEVINE, 1997, p. 103), somente quando a identificação do *bem* com o *ancestral* é substituída pela distinção fundamental entre esses conceitos torna-se possível contemplar a busca de um caminho correto ou das coisas primeiras sob outro fundamento. Para tanto, foi crucial a tradição helênica e sua descoberta do conceito de “natureza” que, segundo Aristóteles (384 a.C. - 322 a.C.), advém, primeiramente, da filosofia natural da observação dos corpos celestes e, posteriormente, é estendida à busca da compreensão do princípio natural de todas as coisas, em oposição ao princípio místico que regia a justificação por ancestralidade.

Ocorre assim um processo de racionalização do mundo (LEVINE, 1997, p. 104) que passa a abranger a filosofia moral em sua competência de encontrar o conceito do que é “bom por natureza”. Seguido deste primeiro momento, surge a necessidade de se distinguir que seria o “naturalmente bom” e o “convencionalmente bom”.

Quase todos os filósofos, observa ele [Leo Strauss], acabaram apoiando a distinção entre aqueles desejos humanos que se harmonizam com a natureza humana e são, portanto, bons para as pessoas, e aqueles que destroem sua humanidade e são, por conseguinte, maus, culminando na ‘noção de uma vida humana que é boa porque está de acordo com a natureza’ (STRAUSS, *apud* LEVINE, 1997, p. 103).

Essa natureza reflete uma inclinação para o bem cuja justificativa é uma natural propensão ao homem à associação, a fim de produzir algum bem (coletivo). É assim que Aristóteles inicia o livro 1 de sua obra “A Política”:

§1. Sabemos que toda a cidade é uma espécie de **associação**, e que toda a associação se forma tendo por alvo algum **bem**; porque o homem só trabalha pelo que ele tem em conta de um bem. Todas as sociedades, pois se propõem qualquer lucro – sobretudo a mais importante delas, pois visa a um bem maior, envolvendo todas as demais: a cidade ou sociedade política.

§9. É evidente, pois, que a cidade faz parte das coisas da natureza, que o homem é naturalmente um **animal político**, destinado a viver em

sociedade e que aquele que, por instinto, e não por qualquer circunstância que o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem.

§8. A sociedade é constituída por diversos pequenos burgos que formam uma cidade completa, com todos os meios de se abastecer por isso, e tendo atingido , por assim dizer, o fim a que se propôs. Nascida principalmente da necessidade de viver, ela subsiste para uma **vida feliz**. Eis porque toda cidade se integra na natureza, pois foi a própria natureza que formou as primeiras sociedades: ora, a natureza era o fim dessas sociedades; e a natureza é o verdadeiro fim de todas as coisas. (Aristóteles, [19--?] p. 12. Os negritos são nossos)

Em Aristóteles, encontramos um esforço de esquematização de uma ciência voltada para as relações sociais, uma ciência da prática, cujo objeto seria a ação humana, ainda que num contexto muito específico, qual seja, a Grécia Antiga, nos anos do Império Macedônico. A proposta aristotélica é buscar justificações para a ação humana, não a partir dos deuses e dos costumes, mas da virtude humana⁴, retratando o movimento apontado em Levine de superação da justificação ancestral com o uso do conceito de natureza humana.

Da justificação da ação humana individual deriva a posição de Aristóteles em relação à comunidade política, vez que a noção do fundamento natural para uma boa comunidade corresponde exatamente àqueles modelos de virtude pessoal. Se, como aponta Levine, “o modelo da boa pessoa baseia-se na natureza em sua potencialidade material e na meta visada, enquanto a forma particular que adota e os modos de realizá-la não são naturalmente dados” (LEVINE, 1997, p. 109), em Aristóteles, vemos uma justificação para as ações tidas por boas baseando-se em fundamentos morais diversos, a depender do contexto em que a pessoa se insere.

A partir dessa constatação, podemos pensar especificamente a luta política que se dá, em Aristóteles, exclusivamente no âmbito da polis, entendida em seu tempo como a única forma de esfera pública. Em seu modelo, haveria três domínios distintos para ação humana: 1) o da ação pessoal; 2) da casa de família e; 3) da comunidade. O último

⁴ Levine (1997) aponta que, no contexto de Aristóteles, “as virtudes (*aretai*) são estados de caráter (*hexeis*) que se originam artificialmente, pelo ensino e pela prática dirigida. Consiste em bons hábitos.. Contudo, não existiria uma virtude natural, ou mesmo a orientação moral de apetites e desejos, tidos como naturalmente dados. Esta, dependeria, dos processos de socialização dos indivíduos, nos diversos círculos sociais e institucionais, sobretudo, a partir do ensino e de práticas direcionadas: “Dizer que estamos adaptados por natureza a receber as virtudes significa que o potencial material para a virtude é dado por natureza; afirmar que o hábito nos faz perfeitos é dizer que as formas das virtudes e as forças que a produzem são artificiais” (p. 109).

apenas objeto da ciência política, onde se encaixaria a ação política, gênero do qual entende ser a luta política uma espécie.

Essa formulação visava à elaboração de uma ciência prática da ação, capaz de justificar, como já dissemos, as ações morais fora do paradigma da ancestralidade, a exemplo de como organizar a vida das pessoas, as associações domésticas e as comunidades extensas, partindo de uma divisão tripartite: a Ética, a Economia e a Ciência Política, respectivamente. (LEVINE, 1997, p. 104). Há, contudo, uma intrínseca relação entre as três subáreas, dado que a meta era a mesma: encontrar o conceito de boa ação para os seres humanos, isto é, a ação capaz de produzir uma “vida boa” (*eudaimonia*)⁵.para os cidadãos

Hannah Arendt (2001), ao apontar a diferença entre ação e atividade, nota que o pensamento grego clássico qualificava a ação política num quadro específico da atividade humana não vinculada às necessidades primárias de subsistência. No pensamento aristotélico, a capacidade de se associar era da natureza humana e decorria desde a prática natural da reprodução até às primeiras relações hierárquicas (pais e filhos, senhores e escravos), tidas como naturais e, nesse sentido, assemelhando-se os homens aos animais, o que excluía qualquer virtude da simples reunião de pessoas, fosse por necessidade material ou por afinidade.

A companhia natural, meramente social, da espécie humana era vista como limitação imposta pelas necessidades da vida biológica, necessidades estas que são as mesmas para o animal humano e para outras formas de vida animal (ARENDDT, 2001, p. 33)

De certo modo, todas as atividades humanas podem ser coletivas em certa medida, mas a ação é a única necessariamente coletiva, ou seja, pensada a partir de uma sociedade de homens.

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Todos os aspectos da condição humana têm alguma relação com a política; mas esta pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política (ARENDDT, 2001, p. 15).

⁵ Vide nota 01.

A ação, e nesse sentido, a ação política, que é essencialmente humana, seriam um diferencial das pessoas – no caso de Aristóteles, o restrito grupo dos cidadãos da *polis* - dos outros animais. Deve-se ressaltar, contudo, que essa ação não era, no contexto da polis, pensada separada do discurso que, em termos contemporâneos, chamaríamos de lócus de enunciação.

De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituintes do que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*), dos quais surge a esfera dos negócios humanos (ta ton *anthropon pragmata*, como chamava Platão), que exclui estritamente tudo o que seja apenas necessário ou útil (ARENDR, 2001, p. 34).

A virtude encontrava-se justamente em realizar as atividades “não necessárias”, aquelas não implicadas na reprodução material/biológica, as que, por isso, eram livres: “Que a vida do homem livre e independente de qualquer obrigação que seja é melhor que a do homem que exerce a autoridade de senhor, é verdade. Porque não há grande mérito em saber empregar um escravo como escravo” (ARISTÓTELES, [19--?], p. 79).

A separação entre público e privado encontra fundamento nessas duas faces da atividade humana: ao âmbito privado restavam as questões relativas à sobrevivência: o governo da casa e da família. Tanto que somente aquele que, no âmbito privado, tivesse sua casa em harmonia, poderia se libertar das necessidades naturais primárias e atuar no seu *bios politikos*⁶.

Trazendo a ação política para a arena da pólis, a ágora, onde as decisões políticas eram tomadas, Hannah Arendt (1906-1975) traz uma visão da luta política na pólis grega dissociada da violência, posto que ancorada na deliberação e no discurso.

⁶ “Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas difere, mas é diretamente oposta a essa associação natural cujo centro é constituído pela casa (*oikia*) e pela família. O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera ‘além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência ; e há uma grande diferença entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)’. Não se tratava de mera opinião ou teoria de Aristóteles, mas de simples fato histórico: precedera a fundação da *polis* a destruição de todas as unidades organizadas à base do parentesco, tais como a *phratria* e a *phyle*.” Cf. ARENDR, 2009, p. 33.

Na experiência da *polis* que, com alguma razão, tem sido considerada o mais loquaz dos corpos políticos, e mais ainda, na filosofia política que dela surgiu, a ação e o discurso separaram-se em atividades cada vez mais independentes. A ênfase passou da ação para o discurso, e para o discurso como meio de persuasão não como forma especificamente humana de responder, replicar e enfrentar o que acontece ou o que é feito. O ser político, o viver numa *polis*, significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não através de força ou violência (ARENDR, 2001, p. 35)

Levine (1997) também aponta a importância da comunicação no conceito aristotélico de ação, posto que esta exprimia a conduta intencional que continha, por isso, a capacidade de escolha que diferia o homem das plantas e mesmo dos animais. Para Aristóteles, a escolha é uma exclusividade humana já que dependente das faculdades racionais e, para sua realização, da mediação da ação humana por formas simbólicas, ou seja, “os animais possuem voz, o que os habilita a indicar prazer e dor, mas só os humanos possuem o poder da fala, o que lhes permite comunicar a respeito do conveniente e do inconveniente, do justo e do injusto, etc.” (LEVINE, 1997, p. 113).

A luta política, revestida de seu caráter moral de busca da felicidade, dava-se na esfera pública mediante o discurso realizado entre os pares, para Aristóteles, os considerados naturalmente melhores, aqueles que poderiam deliberar sobre o bem comum porque virtualmente dotados da capacidade de estabelecê-lo.

Todo homem podia falar, sem distinção de fortuna nem de profissão, mas precisava provar estar no gozo de seus direitos políticos, não ser devedor ao Estado, ser de costumes puros, estar legitimamente casado, possuir bens de raiz na Ática, haver cumprido todos os seus deveres para com seus pais, ter feito todas as exposições militares para as quais fora escolhido e provar não ter deixado em campo, em nenhum combate, o seu escudo (COULANGES, 1998, p. 375).

As decisões políticas sobre o bem comum dão-se coletivamente na ágora pela argumentação e consequente deliberação. A fala é dotada de sentido simbólico, mais que o som emitido por animais que, certamente, convivem. Para os seres humanos ela é expressão de liberdade que propicia o debate público que viabiliza a ação política voltada para o bem comum. Pela fala, os homens referenciam sua realidade e transmitem uns aos outros seu juízo de valor.

É fato que, no contexto histórico, político e geográfico de Aristóteles, a cidade-estado da Grécia Antiga excluía mulheres, crianças e escravos da condição de falantes na esfera pública, logo, de sujeitos políticos. Não há dúvidas, pois, que o conceito de luta política se afasta muito de seu uso moderno, pois o conflito é extremamente restrito. Ainda assim, vale dizer, acontece.

Pertencer aos poucos iguais (*homoioi*) significava ter permissão de viver entre pares; mas a esfera pública em si, a *polis*, era permeada de um espírito acirradamente agonístico: cada homem tinha constantemente que se distinguir de todos os outros, demonstrar, através de feitos ou realizações singulares, que era o melhor de todos (*aien aristeuein*). Em outras palavras, a esfera pública era reservada a à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente e inconfundivelmente eram (ARENDR, 2001, p. 51).

Em que pesem as considerações de Hannah Arendt acerca da luta no interior da ágora, contraposta ao que considera um conformismo na noção moderna de liberdade, sem perder de vista, no entanto, alguns dos ideais modernos de igualdade, humanidade e dignidade, não cabe, na filosofia aristotélica, qualquer compreensão de igualdade e de liberdade na conotação contemporânea de efetiva ampliação na esfera de direitos e de inclusão de grupos diversos na sociedade. A *polis* ou a ágora não continham em si qualquer pretensão universalizante:

A polis diferenciava-se da família pelo fato de somente conhecer “iguais”, ao passo que a família era o centro da mais severa desigualdade [...]. A igualdade, portanto, longe de ser relacionada com a justiça como nos tempos modernos, era a própria essência da liberdade: ser livre significava ser isento de desigualdade presente no ato de comandar, e mover-se numa esfera onde não existia governo nem governados (ARENDR, 2001, p. 41-2).

Deste modo, seria extemporâneo qualquer questionamento à condição de submissão ou inferioridade da mulher, dos estrangeiros e dos gregos submetidos à escravidão. Sua condição era tida como decorrente de sua natureza e, assim sendo, encontrava-se moralmente justificada, pois a natureza nada faz que não seja para o bem do homem (ARISTÓTELES, [19--?], p.12). A moralidade da ação política, segundo Aristóteles, não se destina a transformação social, mas à harmonia e defesa da *polis*.

Para fins desse trabalho, importa destacar o pressuposto de que, ainda que injustificáveis aos olhos de hoje, toda ação tinha uma justificação racional e moral: o bem viver. A “vida boa” aristotélica relacionava-se ao exercício da propensão natural do homem para se associar, elevando-se ao coletivo de homens (no caso, a cidade-Estado grega), fim último e fonte simultaneamente da verdadeira felicidade e liberdade, em detrimento do individualismo já que o todo é sempre melhor que suas partes pensadas separadamente. A ação é o oposto da inação e se dá, exemplarmente, na ação política. Mais uma vez, a ideia aristotélica da virtude pública e da primazia do coletivo, restrito – como já sinalizamos naquele contexto – a *polis*. Por fim, cabe a ressalva de que, na *polis*, a disputa entre concepções de bem viver diferentes dava-se no nível discursivo, pela palavra, e não se discutiam efetivamente questões nodais a propor transformações estruturais na sociedade.

Como assinala Axel Honneth (2009, p. 31), o paradigma aristotélico da inclinação natural do homem para a associação e o caráter virtuoso da coletividade como espaço da persuasão racional sobre o indivíduo isolado perdurou desde a Antiguidade Clássica até a baixa Idade Média. Destaca o autor que, embora iniciada de maneira marcante nos escritos políticos de Maquiavel, somente Thomas Hobbes produziria uma teoria científica capaz de rivalizar com este paradigma, conforme se verá a seguir.

1.3. OS ILUMINISTAS E A ELEVAÇÃO DO SUJEITO DE INTERESSES SOBRE A COLETIVIDADE

Segundo Renato Janine Ribeiro (in WEFFORT, 2006a), Thomas Hobbes (1588 – 1679) fez mais que substituir um paradigma da natureza associativa do homem quando elaborou seu conceito de “estado da natureza”. Maquiavel (1469 – 1527), em “O Príncipe” (1996), já deslocara a virtude da coletividade para o indivíduo - neste caso, o “bom” príncipe - ao elaborar seu conceito de *Virtú*, no qual se dá a superação da justificação das ações humanas pelo destino (*Fortuna*) passando a prevalecer os interesses e as qualidades inerentes ao indivíduo.

Para Honneth, “Nicolau Maquiavel se desliga de todas as premissas antropológicas da tradição filosófica ao introduzir o conceito de homem como um ser egocêntrico, atento somente ao proveito próprio” (2009, p. 32). Acrescenta nosso autor que esse processo de afastamento do *zoon politikon* aristotélico ocorre na conjuntura histórica, social e econômica muito específica da chamada Baixa Idade Média, quando as transformações estruturais na Europa colocam em dúvida, não apenas em nível teórico, mas na ordem da prática, a fundamentação para a ação social na ideia de “natureza humana” então empregada. Até então, o pensamento aristotélico havia sido relido a fim de se coadunar com a ordem católica apostólica romana vigente no sentido de se ter como pressuposto a natureza humana como criação divina e se atribuir à vida comunitária uma virtude moral, reforçando assim o papel positivo dos costumes e tradições compartilhados, da prevalência do coletivo (que foi da *polis* grega à Igreja Católica) em detrimento da vida subjetiva. Havia, porém, alguns sinais de mudança nesta percepção:

[...] o processo acelerado de uma mudança estrutural da sociedade, começando na baixa Idade Média e encontrando no Renascimento o seu ponto culminante, não só admitia dúvidas a respeito desses dois elementos teóricos da política clássica, como também já os privava em princípio de qualquer força intelectual para vida; pois com a introdução de novos métodos de comércio, a constituição da imprensa e da manufatura e por fim a autonomização de cidades e principados desenvolveu-se a ponto de o processo político e econômico não caber mais no quadro protetor dos costumes tradicionais, e já não haver mais sentido pleno em estudá-lo unicamente a título de uma ordem normativa do comportamento virtuoso (HONNETH, 2009, p. 32).

Observa também Honneth que a passagem de uma doutrina política clássica de base aristotélica para a filosofia social moderna ganha estofamento com as ideias de luta política, dissociadas de qualquer pretensão moral tal como se viu até agora, lançadas por Maquiavel que,

em seus escritos, e até na exposição dos desenvolvimentos históricos, mas ainda sem qualquer fundamentação teórica mais ampla, manifesta-se pela primeira vez a convicção filosófica de que o campo da ação social consiste numa luta permanente dos sujeitos pela conservação de sua identidade física. (HONNETH, 2009, p. 33).

Embora já se vislumbre um novo horizonte paradigmático, a base teórica da nova filosofia social só ganharia corpo com o advento das teorias contratualistas. Todo o esforço conceitual para explicar as agregações humanas e as ações seriam revistas a partir de um novo paradigma que, em menor ou maior grau, implicaria o conceito hobbesiano de contrato social.

Hobbes é enquadrado entre os chamados contratualistas. Esta tradição de pensamento, situada no século XVII, opunha-se ao poder eclesiástico que refundou a justificação moral pela religião, em bases bastante distintas daquela proposta por Aristóteles, como se pode atestar.

Para os contratualistas, tornava-se, então, imprescindível romper com a noção de moralidade – tornada exclusivamente religiosa naquele contexto – defendendo a tese de que é a vontade humana e não a natureza humana que determina as ações.

Noutro aspecto, se falar de luta política em Aristóteles era se referir à polis, Hobbes distancia-se radicalmente deste fundamento. Na teoria hobbesiana, como ensina Weffort, parte-se de um conceito imanente ao indivíduo, o chamado “estado de natureza”. O homem em estado de natureza nada tem de associativo, como que compelido à cooperação entre seus iguais, sequer se compraz na companhia de outros homens. A razão para a associação, segundo a análise de Renato Janine Ribeiro, decorre do fato de que os homens são justamente tão iguais entre si que sabem que desejam as mesmas coisas, as quais não existem em abundância para todos. Irão, portanto, necessariamente competir não apenas para obtê-las, mas para mantê-las protegidas do desejo e dos atos persecutórios desse desejo dos outros. Hobbes é assertivo:

[...] os homens não tiram prazer algum da companhia uns dos outros (e sim, pelo contrário, um enorme desprazer), quando não existe um poder capaz de manter a todos em respeito. Porque cada um pretende que seu companheiro lhe atribua o mesmo valor que ele se atribui a si próprio e, na presença de todos os sinais de desprezo ou de subestimação, naturalmente se esforça, na medida em que a tal se atreva (o que, entre os que não têm um poder comum capaz de os submeter a todos, vai suficientemente longe para levá-los a destruir-se uns aos outros), por arrancar de seus contendores a atribuição de maior valor, causando-lhes dano, e dos outros também, através do exemplo. De modo que na natureza do homem encontramos três causas principais de discórdia. Primeiro, a competição; segundo, a desconfiança; e terceiro, a glória” (HOBBS, 2008, p. 46).

O fato de todos com suas peculiaridades serem igualmente capazes de lutar de alguma forma pelo que desejam derruba qualquer hipótese, para Hobbes, de haver alguém naturalmente mais apto a governar os demais – como se via na proposição aristotélica.

A natureza fez os homens tão iguais, quanto às faculdades do corpo e do espírito que, embora por vezes, se encontre um homem manifestamente mais forte de corpo, ou de espírito mais vivo do que outro, mesmo assim, quando se considera tudo isto em conjunto, a diferença entre um e outro homem não é suficientemente considerável para que qualquer um possa com base nela reclamar qualquer benefício a que outro não possa também aspirar, tal como ele. Porque quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer aliando-se com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo (HOBBS, 2008, p. 45).

Hobbes também deixa claro que a opção pela agregação não decorre de uma moralidade coletiva inata ou de um *ethos* naturalmente bom expresso na cooperação. O motivo pelo qual os homens se reúnem em sociedade é, *grosso modo*, porque todos desejam as mesmas coisas e estão sempre empregando toda a sua capacidade em conquistar o que não têm e defenderem o que possuem. A associação visa evitar a guerra de todos contra todos.

Numa leitura em que a natureza do homem é imutável, isto é, ainda como esclarece Renato Janine Ribeiro (in WEFFORT, 2006a), o homem natural de Hobbes não é um selvagem, mas o mesmo homem que vive em sociedade. Não muda conforme o tempo, a história ou a vida social. Não evolui moralmente, nos termos que nesta dissertação nos são caros, sua condição de igualdade apenas propicia a luta generalizada e inevitável de todos contra todos sem a chance real de nenhum deles poder triunfar verdadeiramente sobre o outro. Nessa perspectiva, é que o contrato surge como uma resposta à barbárie.

Na teoria de Hobbes, o contrato social só encontra sua justificação decisiva no fato de unicamente ele ser capaz de dar fim à guerra ininterrupta de todos contra todos, que os sujeitos conduzem pela autoconservação individual (HONNETH, 2009, p. 33).

É como cálculo diante da morte iminente que Hobbes sugere o modelo do contrato social como explicativo do Estado moderno. A única forma pela qual homens livres abrem mão de parte de sua liberdade natural e dão poder a uma figura central, o Leviatã, e não a qualquer homem em especial - mesmo porque tal diferenciação não seria possível no âmbito da natureza, como foi dito anteriormente – para que se impeça ou se ponha fim à guerra de todos contra todos. Habermas destaca:

O contratualismo deixa de lado logo de início o aspecto da solidariedade, porque refere a questão da fundamentação normativa de um sistema de justiça imediatamente aos interesses do indivíduo – e com isso desloca a moral dos deveres para os direitos. A figura mental jurídica do direito subjetivo a campos de ação garantidos pela lei para a persecução dos interesses individuais vai ao encontro de uma estratégia de fundamentação que opera com motivos pragmáticos e que se orienta pela pergunta sobre ser ou não racional que o indivíduo subordine a sua vontade a um sistema de regras (HABERMAS, 2002, p. 25)

Nesse modelo, a luta pelo que é seu de direito, isto é, de seu interesse – pensando em termos de direito natural, cuja filosofia dominou o período de Hobbes – antecede à própria formação da sociedade, o que lhe dá conotação completamente diversa de Aristóteles. Levine recorda que Hobbes desconsiderou a natureza como uma espécie de potencial a ser realizado coletivamente nas interações humanas que traduziam uma evolução moral da sociedade. A ordem social humana não deriva de nenhum ditame natural nem são as associações naturalmente formadas. O equilíbrio social é produto de um estratégico ajustamento recíproco de interesses. O que resta é uma solução pragmática para o dilema apresentado pela livre interação de desejos humanos. Não se fala mais, como em Aristóteles, da questão moral como a promoção e realização da virtude.

A luta política como a luta por interesses (direitos) individuais deixa de se pautar numa moralidade coletiva para aderir ao sentimento e defesa do que é privado, ou melhor dizendo, privativo ou íntimo, deslocando a esfera do coletivo para o simples lugar de conformidade social - comportamentos previsíveis e esperados de seres iguais - ao invés de ações de pessoas com talentos distintos. (ARENDR, 2001). A luta política não é mais, como no modelo aristotélico, a disputa discursiva entre iguais na ágora, mas o combate de cada um contra os outros, iguais em desejos e natureza, que podem incluir quaisquer meios dentre as suas capacidades (da “violência do forte” à “maquinação do

fraco”). Tais desejos excedem a simples busca de bens materiais, embora, sobretudo em Hobbes, esta seja primordial. O freio proposto pelo pacto social na forma do Leviatã reflete a consciência e o cálculo racional de que a luta não chegará ao fim se não for mediada.

Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite), esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro e disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem (...). E contra esta desconfiança de uns em relação aos outros, nenhuma maneira de se garantir é tão razoável como a antecipação; isto é, pela força ou pela astúcia, subjugar as pessoas de todos os homens que puder, durante o tempo necessário para chegar ao momento em que não veja qualquer outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo. (HOBBS, 2008, p. 46)

Deve ser lembrado que o contrato de Hobbes é, sobretudo, um pacto de sujeição que se pode ler, nalguma dimensão, como uma evolução da forma anterior de existência, no caso, a desagregação da guerra de todos contra todos, em prol de uma convivência que só se dá sob a espada do Leviatã. Ainda assim, as motivações para a associação, além de não pertencerem à natureza humana, não derivam de aspirações de construção de formas de “bem viver”, no sentido aristotélico, isto é, não traduzem ideais de felicidade, muito menos a ser partilhado. Por isso, é pouco provável encontrar buscar na redação da constituição societária de Hobbes evidências de qualquer evolução moral, em que pese a referência a um teor cognitivo para o interesse. Efetivamente, interesses e moral são elementos distintos.

A justiça e a injustiça não fazem parte das faculdades do corpo ou do espírito. Se assim fosse, poderiam existir num homem que estivesse sozinho no mundo, do mesmo modo que seus sentidos e paixões. São qualidades que pertencem aos homens em sociedade, não na solidão. (...) só pertence a cada homem aquilo que ele é capaz de conseguir, e apenas enquanto for capaz de conservá-lo. É pois esta a miserável condição em que o homem realmente se encontra, por obra da simples natureza. Embora com uma possibilidade de escapar a ela, que em parte reside nas paixões, e em parte em sua razão. As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo. (HOBBS, 2008, p. 46)

Não se pode negar que, a partir do século XVII, sob a influência de Hobbes, o paradigma da justificação das ações se altera com o indivíduo se elevando sobre a sociedade como causa e justificação última das lutas políticas de sua época. Essa mudança alimentou algumas das mais clássicas críticas à onipresença do interesse egoístico, exemplarmente, com Kant (1724 – 1804) e Rousseau (1712 – 1778).

Para Honneth, porém, o estado de natureza hobbesiano se presta menos a exibir um começo da socialização humana, já que abstraído da história, do que uma hipótese válida para a existência do pacto social, em sua pretensão “de expor o estado geral entre os homens que teoricamente resultaria se todo o órgão de controle político fosse subtraído *a posteriori* e ficticiamente da vida social.” (HONNETH, 2009, p. 35). A preocupação honnethiana com a moral não propõe dizer, porém, que esta existiria no Leviatã.

O Iluminismo relê o tema da moral, aliada aos direitos humanos, resgatando parte da filosofia da Antiguidade – em boa parte do pensamento platônico – e dando-lhe contornos inéditos, insistindo, certamente, em seu afastamento da justificação religiosa. Recupera-se assim o antigo conceito de “natureza”:

A palavra e o conceito de “natureza” não diz respeito ao ser das coisas mas à origem e fundamento das verdades. Pertencem à “natureza”, sem prejuízo de seu conteúdo, todas as verdades suscetíveis de um fundamento puramente imanente, as que não exigem nenhuma revelação transcendente, as que são certas e evidentes per si. (CASSIRER, 2004, p. 325)

Nesse sentido, a natureza humana justifica-se em si mesma, em sua essência, e só pode ser realmente conhecida e explicada a partir da autocompreensão e não em relação ao que lhe é externo. Não mais, como em Aristóteles, somente no âmbito público, discursivo, ou da ação política coletiva, tem-se a luta como instrumento de realização de um bem moral.

O Iluminismo traz o conceito de indivíduo (homem) de natureza única e imutável, que não se vê em Aristóteles. Se, no caso de Hobbes do Leviatã, o homem imutável é dotado de um egoísmo ativo, para Rousseau, por exemplo, tem uma essência isolacionista e não violenta, orientada por um egoísmo passivo (CASSIRER, 2004, p.

344). Num e noutro, o artifício da ordem social ou contrato, embora de caráter diferente, atendem à necessidade de uma sociedade como proteção do homem contra o homem.

Rousseau trabalha com um conceito de estado de natureza diverso daquele proposto por Hobbes ainda que a este, de certo modo, alinhe-se colocando no contrato social (e) a “esperança” da coexistência dos seres humanos. Também para Rousseau, em que pese a possibilidade da compaixão – inexistente em Hobbes - não é natural ao ser humano o senso coletivo, senão a liberdade de se associar ou não, de acordo com a sua vontade.

A vontade geral legítima nada mais é que a expressão da lei natural, que são as leis da liberdade, isto é, as leis moralmente justas, no que se vê uma forte influência do pensamento de Grotius⁷. Embora Cassirer assinale a impossibilidade de colocar a teoria do contrato social de Rousseau como um sucedâneo do Direito Natural proposto por aquele (2004, p. 344), é possível traçar algumas similitudes com as ideias jusnaturalistas do Século XVII, sem se perder de vista a proposta empirista de seu tempo, e ainda identificar um elemento inovador que o aproximará da proposta kantiana. Cabe, por hora, destacar o papel de Rousseau como intermediário de um grande dilema em relação à moralidade das ações humanas.

Eu quisera viver e morrer livre, isto é, de tal modo submetido às leis que nem eu nem ninguém pudesse sacudir o honroso jugo, esse jugo salutar e doce, que as cabeças mais altivas carregam tanto mais docilmente quanto são feitas para não carregar nenhum outro.” (ROUSSEAU, 2001, p. 4)

Em Rousseau, distintamente de Hobbes, é da vontade livre de se associar - consciente e não natural – e não da coerção ou do medo que surgirá a fundamentação ética do contrato social que propõe, bem como a relação estreita entre lei e liberdade, que também será marcante, posteriormente, na proposta de Kant.

⁷ Grotius permitiria que se postulasse, pela primeira vez, a hipótese de que existem princípios de direito que, enquanto estruturantes da própria ideia, não seriam atingidos ou mutáveis pelas circunstâncias, ou vontade dos homens ou dos deuses. Isto contribuiria tanto para consolidar a ideia de uma segurança jurídica como para a autonomia do Direito enquanto ciência que, futuramente, seria aprimorada por Kelsen. Ademais, ao determinar algum conteúdo imanente ao direito e à justiça, é possível identificar a delimitação por parte do autor medieval de um mínimo ético inalienável – seja pela vontade humana, ou divina, pelo Estado, pela tradição ou mesmo pela mudança da conjuntura histórica – e definidor do conceito de justiça, posicionamento relevante para que se compreenda a evolução das teorias de justiça mais modernas. A condição abstrata desse mínimo, fundamentado no próprio conceito de justiça isenta-a dos caprichos de pessoas, deuses ou instituições, e a vincula ao que deve ser considerado minimamente justo e injusto de acordo com os ditames da pura razão. Cf. Cassirer, A filosofia do Iluminismo, 1994.

Levine (1997) aponta que, em Rousseau, há a ideia de que a conversão de indivíduos dispersos entre si em uma sociedade por meio do contrato social representa uma evolução de ordem moral. Parece-lhe claro que a lei civil é moralmente justificável, vez que substituiu o estado de natureza e criou as bases para a sociedade moderna, onde os indivíduos vivem numa situação melhor que anteriormente e ainda são livres. A lei que os submete, além de submeter igualmente a todos, reflete a vontade geral.

Se por um lado, como demonstra Levine (1997), Rousseau reafirmava os pressupostos aristotélicos de que *“as sociedades representam formações suprapessoais cujas estruturas variáveis determinam hábitos morais variáveis”* (p. 245), que depois seria reapropriado, na França, por Durkheim e, na Alemanha, por Hegel antecipando o retorno da tradição coletivista. Por outro lado, como aponta Cassirer, Rousseau não destruiu o universo do século XVIII mas deslocou simplesmente seu centro de gravidade e preparou, melhor do que nenhum outro pensador de seu século, o caminho de Kant. Este pôde apoiar-se em Rousseau para a construção sistemática de seu próprio projeto intelectual, a derradeira transfiguração e a sua mais profunda justificação. (CASSIRER, 2004, p. 362)

O pensamento kantiano sistematiza uma nova filosofia política fulcrada no sujeito. O direito se torna natural e, por isso inalienável, mesmo em face do Estado (como era ainda o caso de Hobbes) e da vontade geral de Rousseau. Com Kant, ergue-se uma moralidade imanente ao homem que, porém, não depende de sua inclinação natural, mas de um esforço racional – e penoso –, daí a fixação no conceito do “dever” ligado à moralidade e ao verdadeiro “bem”, no sentido de agir da maneira correta, praticar o bem, ou seja, a ação moralmente justa.

A diferença entre a teoria moral de Rousseau e de Kant torna-se mais evidente quando levamos em conta que o pensador de Genebra não procurou - como foi o caso do filósofo de Königsberg - isolar a teoria da prática, o conhecimento do mundo (das coisas e dos homens) da atuação sobre esse mundo, as predisposições naturais do homem e sua experiência. A teoria da moralidade rousseuniana aproxima-se, nesse ponto, mais da aristotélica do que da kantiana. Toda reflexão moral de Rousseau procura dar conta da experiência vivida, da história passada. Os projetos pedagógicos, no Eméili, e político, no Contrato Social, de renovação moral do homem e da sociedade somente fazem sentido quando uma disposição natural para o bem passa a ser perturbada por paixões internas e erros externos, frutos da vivência e das interações entre os homens. A moralidade em

Rousseau tem algo que ver com a vida e é essencialmente dinâmica, resultado da ação e da experiência (FREITAG, 1992, p. 53)

Trata-se, como diz o filósofo, de um conceito formal de moralidade, um “dever agir” que, em conformidade com a razão universal, legitima-se como bem porque é a todos aplicada, igualmente resultando num bem para cada um e para todos os indivíduos. É a definição do imperativo categórico.

Há por fim, um imperativo que sem se basear como condição em qualquer outra intenção a atingir por um certo comportamento, ordena imediatamente este comportamento. Este imperativo é **categórico**. Não se relaciona com a matéria da acção e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na acção reside na disposição (*Gesinnung*), seja qual for o resultado. Este imperativo pode-se chamar o imperativo **da moralidade**. (KANT, 1988, p. 58. Os destaques estão no original).

Kant realizou, no pensamento moderno, o mais empenhado e transformador trabalho de sistematização de uma filosofia da moral em bases puramente racionais. Para fins desta dissertação, cabe destacar o impacto de sua filosofia na concepção de indivíduo, sobretudo quando o atrelou definitivamente à ideia de dignidade.

No reino dos fins tudo tem ou um preço, ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode-se por em vez dela qualquer outra como equivalente, mas quando uma coisa está acima de todo o preço e, portanto, não permite equivalente, então tem ela dignidade. O que se relaciona com as inclinações e necessidades que são gerais do homem tem um preço venal; aquilo que, mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme a um certo gosto, isto é a uma satisfação no jogo livre e sem finalidade das nossas faculdades anímicas tem um preço de afeição ou de sentimento (*Affektionspreis*); aquilo, porém que se constitui a condição só graças à qual qualquer coisa pode ser um fim em si mesma, não tem somente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor íntimo, isto é, dignidade. (KANT, 1988, p. 77. Os destaques estão no original)

A partir dessa proposição, e baseado na separação entre mundo da natureza e mundo da liberdade, Kant elabora a teoria de que todos os seres racionais são dignos posto que são um fim em si mesmo e, portanto, não podem ser considerados meios para outros. Mais que isso, como seres racionais, eles são dotados da capacidade de se organizar moralmente a partir de leis que não lhes são imputadas externamente, mas

formuladas de maneira autônoma, ou seja, são leis de liberdade, auto-impostas. A moralidade aparece assim como uma capacidade decorrente da razão humana.

Há uma luta moral individual, interna em cada indivíduo, para que, superando suas especificidades e as condições heterônomas, possa-se alcançar a compreensão do verdadeiro “bem” (que é o moralmente justo e bom) autonomamente, mediante um imperativo categórico. Com efeito, são as peculiaridades de cada ser humano, desenvolvidas em suas relações práticas com o mundo sensível (externo), que impedem a constituição de um conceito de justiça universal, entendido próximo aos termos de Grotius, em todo o tempo e lugar, por todas as pessoas, não reduzível a meros caprichos de cada um de acordo com as contingências e as personalidades.

Para Kant, o contrato social baseado na vontade geral, como imaginado por Rousseau, não seria ainda nenhuma garantia para a realização da moralidade. Seu único fundamento é, na visão de Kant, a razão prática que recorre ao critério da universalidade e universalizabilidade. Assim sendo, um Estado nazista, mesmo que calcado na vontade geral do povo alemão dos anos 30, jamais seria moral pelo mero fato de basear-se em máximas racistas particularizadoras e irracionais. A aplicação do imperativo categórico a esse regime leva à sua rejeição e condenação radical, pois, para Kant, a moralidade é universal e racional, e seu telos é o respeito incondicional à dignidade e à vida humana na pessoa de cada um e da humanidade como um todo" (FREITAG, 1992, p. 54)

No plano societal, o binômio interioridade (autonomia) *versus* exterioridade (heteronomia), característico do jusnaturalismo e da Ilustração⁸, através da análise de Weffort (2006b) do kantismo, implica a necessidade de uma delimitação do poder público e da definição da esfera inviolável da consciência individual. Na filosofia política de Kant, Weffort aponta ainda elementos de uma evolução moral da sociedade vinculada à consolidação dos direitos positivos, que unem os homens numa sociedade civil e a seguir, num Estado. Os homens, regidos por suas leis naturais, convergem para uma situação moralmente melhor, qual seja, a sociedade civil, regida também por leis positivas⁹.

⁸ Ilustração, na lição de Sérgio Paulo Rouanet (1993), que parece ser consoante a de Régis de Castro Andrade (in WEFFORT, 2006b), é uma corrente intelectual historicamente situada, correspondendo ao movimento de ideias que se cristalizou no século XVIII em torno de figuras como Voltaire, Rousseau, Diderot, dentre outras; diferentemente do Iluminismo, “que seria uma tendência transepocal, não situada, não limitada a uma época específica – algo como uma destilação teórica da Ilustração” (p.149).

⁹ Como adepto do Direito Natural, Kant define-o como advindo da lei natural ou da natureza humana e o difere da lei positiva que emana de uma organização social, constituindo o direito público. Há que se

A transição à sociedade civil é um dever universal e objetivo, porque decorre de uma ideia a priori de razão. É certo que os homens no Estado de natureza tendem a hostilizar-se; mas a passagem de um estado a outro não obedece a motivos de utilidade. Trata-se de um imperativo moral: o estado civil é a realização da ideia de liberdade tanto no sentido negativo como no positivo (ANDRADE in WEFFORT, 2006b, p. 56).

Tendo em vista, porém, que tanto o direito público como o direito privado têm por base a autonomia da vontade, leia-se, “a propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente dos objectos do querer)” de maneira que “o princípio da autonomia é, portanto: não escolher senão de modo que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal” (KANT, 1988, p. 58), a base para a legitimidade das ações não se dá pela luta e pela hegemonia da vontade de um contra a de outro, sequer no “sentimento” particular do que é justo, para o indivíduo ou para cada grupo, mas por meio do consenso (bem próximo da legitimidade da “vontade geral” de Rousseau), entendido como um suposto teórico necessário. Régis de Castro Andrade (in WEFFORT, 2006b) questiona o argumento abstrato utilizado por Kant para, na vida política prática, entender o direito positivo como desdobramento direto do “imperativo categórico”:

Na exposição do argumento, não se faz sequer a distinção entre consenso explícito e tácito, como em Locke, se há Estado, há consenso. Na mesma ordem de considerações, se o contrato é uma ideia, todos os Estados existentes nela se fundamentam, por imperfeitos que sejam; dela procuram aproximar-se e dela participam. Em consequência, os cidadãos não podem opor-se a seus governantes. A teoria kantiana da obrigação política, vinculada à sua concepção apriorística do contrato, estabelece o poder de obediência às leis vigentes ainda que elas sejam injustas (ANDRADE in WEFFORT, 2006b: 58-59).

diferenciar, pois, entre direito privado e direito público. O direito natural contempla o “apriorismo” de Grotius, isto é, os princípios a priori que regulam os indivíduos, enquanto seres morais e universais, independentem de sua promulgação e de sua publicidade, o que é a base do direito privado. O direito público, por sua vez, surge com o direito positivo, isto é, com a vontade do legislador expressa e promulgada. Tal proposição em muito se assemelha à de Rousseau, pois “a vontade do legislador, em Kant não é o arbítrio do poder estatal, mas a vontade geral do povo unido na sociedade civil. Embora tenham fontes diferentes, portanto o direito privado e o direito público têm o mesmo fundamento: a autonomia da vontade”. Cf. ANDRADE, Régis de Castro, in WEFFORT, Os clássicos da política, vol.2, 2006b.

Kant supõe que todos os indivíduos racionais buscam alcançar a boa vontade, aquela razão que orientará para a ação moralmente correta.

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo se se quiser, da soma de todas as inclinações. (KANT, 1988, p. 23)

A evolução moral se dá à medida que o homem sai de sua condição natural, isolada, e se agrupa, numa sociedade civil e, posteriormente, num Estado, regido por leis positivas que, como dito alhures, tem, ao final, por base igualmente as leis naturais, a autonomia da vontade e, por isso, segui-las significa seguir somente e sobretudo a si mesmo: um, ato de autonomia.

Kant aceitou de Rousseau a ideia da existência de uma lei moral inata, o imperativo categórico, mas rejeitou a essência da teoria moral rousseauiana. Esta consiste em fundamentar a moral em um ato voluntário, racional, de cada um e de todos (*volonté générale*), em que o estado de natureza original (essencialmente bom e justo) é superado, criando, por intermédio do contrato social, as condições materiais e políticas para o renascimento moral dos indivíduos e da sociedade (FREITAG, 1992, p. 53)

Tal construção teórica foi deveras importante para a construção dos Estados de Direito no Ocidente a partir do Século XVIII, pois é essa força moral intrínseca, típica da teoria do Direito Natural, que embasou as lutas pela limitação do poder estatal sobre os indivíduos. Na proposta kantiana, de fato, não faria sentido se lutar contra as leis que, enquanto fruto da razão, estão ancoradas no direito natural e são leis da liberdade. Somente os indivíduos obrigam a si mesmos.

Por este aspecto, soa apropriado que, ao invés do conceito de pacto, adotado por Hobbes, tanto Rousseau como Kant trabalhem com a ideia de “contrato”, que é um acordo entre iguais dotados de capacidade para contratar. Se ambas as partes não são livres, o contrato é nulo. Se uma se vale da fraqueza do outro, é anulável. Portanto, não faz sentido para ambos o Leviatã que arvora para si todo e qualquer poder, mas sim um acordo entre iguais, fundador da república.

1.4. BREVÍSSIMAS CONSIDERAÇÕES PARA O PRÓXIMO CAPÍTULO

Será para se opor a Kant e à forma como este se mostrou presente de algum modo na ética discursiva de Habermas que Honneth buscará em Hegel e, mais tarde, em Durkheim amparo para dele se afastar uma vez atestando sua fragilidade para examinar a evolução moral em sociedades concretas nas quais, a luta é o motor principal para as conquistas sociais, até mesmo a de dignidade humana expressa por Kant.

Em sua opção por Hegel e Durkheim, Honneth revela sua linhagem bem mais aristotélica do que individualista. O conceito de moralidade lhe é central assim como o de historicidade, no que se afasta definitivamente de Hobbes que encarava a natureza do homem como imutável independente das condições históricas, esquivando-se do contratualismo – uma reciprocidade cujo fundamento é a troca e cessão de interesses, não necessariamente ética – sobretudo, como se verá quando tratarmos de seu conceito de “reconhecimento jurídico”.

A moralidade coletiva acentuada em Durkheim, da qual Honneth faz uso, aliada ao papel evolutivo da História – este elemento não está contido em Durkheim mas em Hegel – e à ideia de luta como um transformador moral das sociedades são fundamentais para compreender a proposta de Honneth.

O próximo capítulo trará a Teoria Crítica produzida pelo Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, na Alemanha, onde Axel Honneth atualmente é diretor e onde o livro “Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais” foi escrito e apresentado, a título de tese de livre-docência, no ano de 1990.

2. A TEORIA CRÍTICA

Após esboçar um percurso teórico da dicotomia indivíduo e sociedade, interesse e moralidade, que traria para hoje o debate acerca de uma possível evolução moral da sociedade, tese que Honneth abraça no interior da chamada teoria crítica, faz-se necessário ao menos apresentá-la.

Costuma-se chamar de teoria crítica uma proposta de análise da realidade social com características muito próprias que, originalmente, se vincula ao grupo de intelectuais que se reuniu no início do século 20 no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt.

A crítica, em oposição à teoria tradicional, supunha a compreensão da sociedade para a identificação de suas possibilidades de transformação. Após um breve esboço histórico sobre o Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, buscaremos nos concentrar, neste capítulo, nas propostas de Horkheimer, Marcuse e Adorno, deixando para o próximo, uma leitura mais pontual das perspectivas de Habermas em confronto com as de Honneth. Anteciparemos agora, porém, algumas considerações de Honneth sobre o que ele esperaria de uma teoria crítica hoje que, de algum modo, recupera o debate acerca desta como *medium* entre pensamento e ação, que alguns julgavam ter-se perdido de vista desde a proposta hegeliana de uma filosofia da história (HONNETH, 1999, p. 507).

Marcos Nobre (2005) destaca que a teoria crítica engloba os que pretendem levar adiante o modelo crítico inaugurado por Karl Marx (1818-1883) quando da elaboração da “Crítica para a economia política”¹⁰. Como assinalado pelo autor e como se pode depreender da introdução de tal obra, Marx não pretendia criar uma nova teoria política mas, com base na história e na prática, criticar as teorias existentes. Extraem-se daí dois aspectos importantes: primeiro, a adoção de um “princípio de não concorrência” com as teorias vigentes. A condição de crítica em si sugeria o alcance de outro patamar que superava as teorias então analisadas. Em segundo lugar, tal crítica seria feita a partir da prática e para a prática.

¹⁰ Texto publicado pela primeira vez em Berlim, Alemanha, em 1859.

Aponta ainda Nobre (2005) que, em nome dessa adesão a Marx, a teoria crítica delimitava-se por dois princípios fundamentais: 1) a orientação para a emancipação e 2) o comportamento crítico relativamente ao conhecimento produzido em condições sociais não emancipadas, e relativamente à própria realidade que esse conhecimento pretende apreender, através da união da teoria e da prática.

Diferentemente de outras tradições intelectuais, a teoria crítica não toma a emancipação como um ideal, mas como uma possibilidade real, inscrita na lógica efetiva do capitalismo. Isso significa também que sua tarefa não é a de simplesmente descrever o existente, mas de compreender seu funcionamento concreto à luz de uma emancipação a um tempo concretamente possível e efetivamente bloqueada pelas relações de dominação vigentes (Nobre, 2005, p. 03).

O pressuposto de uma união de teoria e prática se desdobrava também na produção de um diagnóstico do tempo e no delineamento de tendências do desenvolvimento histórico, que são tarefas teóricas características do campo crítico.

Nesta dissertação, adotaremos os termos “Escola de Frankfurt” ou “teoria crítica” indiferentemente¹¹, cientes, porém, de que a teoria crítica hoje, por sua própria proposta, se expandiu e se expande para muito além das fronteiras de Frankfurt ou da Alemanha.

2.1. O INSTITUTO DE PESQUISA SOCIAL DE FRANKFURT E A PROPOSTA DE UMA TEORIA CRÍTICA

Importante destacar, de início, a importância do contexto histórico e social que contribuiu para a proposta de uma teoria crítica e seu surgimento na Alemanha. Tratava-se de um empreendimento do Século XX, mais precisamente no entre guerras europeu, voltado para o desenvolvimento de um “marxismo produtivo” (HONNETH, 1999, p. 505), que se distinguiu de qualquer outra apropriação do marxismo até então por sua inovação, sobretudo no plano metodológico, ao propor um “marxismo

¹¹ Assim o faz o próprio Axel Honneth, ao revisitar o trabalho de seus sucessores no artigo “Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da teoria crítica”, referindo-se à produção da Escola de Frankfurt. (RUSH, 2008, p. 389-415)

multidisciplinarmente expandido” (p. 506). Segundo Honneth, em que pese o período entre guerras e as restrições da derrota alemã na Primeira Guerra Mundial, a cidade de Frankfurt, na década de 20, parecia um cenário muito propício a tal desiderato:

Para atingir esse objetivo [de um marxismo multidisciplinarmente expandido] de longo alcance, requeriam-se um clima intelectual e uma localização geográfica capazes de atrair cientistas de diferentes disciplinas, mas de orientação similar; além disso, facilidades institucionais eram necessárias para permitir que estes cientistas trabalhassem juntos sob um mesmo teto. Na Frankfurt dos anos 20 existia esse clima intelectual produzido por uma burguesia rica e receptiva, vários fóruns de vida cultural tinham surgido: a recém fundada universidade, um jornal liberal, uma emissora de rádio propícia à experimentação e, finalmente, *Das Freie Jüdische Lehrhaus* (Casa de Instrução dos Judeus Livres) – no conjunto, uma vida cultural que levou a uma excepcional concentração de energia intelectual. (HONNETH, 1999, p.506)

Conforme Freitag (2004), a ideia de criar um instituto de pesquisa social marxista surgiu em 1922, após uma das semanas de estudos marxistas, onde se encontravam nomes como Karl Korsch, George Lukács, Friedric Pollok, Karl August Wittfogel e o de seu organizador e investidor, Felix Weil. Inicialmente, pensou-se em se ter um local de estudos em que pudessem realizar pesquisas empíricas visando à teorização dos movimentos operários na Europa, sob a direção de Carl Grünberg.

No período de Grünberg, a pesquisa voltada para a história do socialismo “tinha uma orientação claramente documentária, procurando descrever dentro da tradição marxista as mudanças estruturais na organização do sistema capitalista, na relação capital-trabalho e nas lutas e movimentos operários” (FREITAG, 2004, p. 11), que ensejou a edição de uma revista caracteristicamente de compilação ou arquivo para a publicação dos resultados. Sobre esse período descreve Rush:

Durante os sete anos de sua criação em 1923, até a data da direção do Horkheimer, o Instituto estava preocupado quase que exclusivamente com a ciência social empírica politicamente engajada. Embora o amplo aspecto austro-marxista do instituto facilitasse a incorporação de elementos de metodologias não-marxistas, seus membros tinham pouco interesse nas questões filosóficas e menos ainda no projeto de fornecer uma estrutura filosófica para o trabalho do instituto (RUSH, 2008, p. 33).

A virada epistemológica associada à teoria crítica é apontada por vários especialistas como decorrente da assunção da diretoria do instituto por Max Horkheimer, no início da década de 30 (HONNETH, 1999; FREITAG, 2004; RUSH, 2008; SOBOTTKA, 2010):

O discurso inaugural de Horkheimer, intitulado “A situação atual da Filosofia Social e as tarefas de um instituto para a pesquisa social”, proferido em janeiro de 1931, e o texto “Teoria tradicional e teoria crítica”, igualmente de sua autoria e publicado em 1937, constituem a base programática do Instituto de Pesquisa Social durante uma fase clássica (SOBOTTKA, 2010, p. 209).

Horkheimer propôs uma nova e específica forma de produção do conhecimento sobre a realidade social: uma análise crítica que, além de buscar a compreensão das deformações sociais causadas pelo modo de produção capitalista, o aspecto patológico das relações sociais, tinha a meta de produzir uma visão analítica das condições sociais vigentes como única forma de superação dos problemas sociais da moderna sociedade europeia do início do Século XX.

“Teoria tradicional e teoria crítica” (1937) é o ensaio de Horkheimer que delimitou em muito o campo do que hoje é mais conhecido como teoria crítica. Uma teoria para ser crítica não poderia se propor a simplesmente descrever os dados da natureza, o que expressava sua superação do positivismo, tampouco limitar-se à verificação metafísica e dissociada do mundo, em oposição ao idealismo. Com efeito, não seria possível fazer uma crítica social sem que fosse possível problematizar o que as pesquisas empíricas evidenciavam e isso não poderia ser feito sem levar em consideração a história e os atores sociais, em suas relações práticas.

O pensamento crítico (...) considera conscientemente como sujeito um indivíduo determinado em seus relacionamentos efetivos com outros indivíduos e grupos, em seu confronto com uma classe determinada, e, por último, mediado por este entrelaçamento, em vinculação com o todo social e a natureza. Este sujeito não é, pois, um ponto, como o “eu” da filosofia burguesa: sua exposição consiste na construção do presente histórico. (HORKHEIMER, 1983, p. 140)

Somente compreendendo em profundidade os mecanismos e relações sociais de sua época seria possível se promover algum tipo de transformação. Essa compreensão era necessariamente multidisciplinar, o que não coloca em xeque seu caráter não concorrencial, visto que seu programa multidisciplinar mantinha a pretensão de superar em potencial explicativo quaisquer teses anteriores, como lembra Nobre (2005). A filosofia, nesse sentido, tinha o papel de estimular a capacidade racional da crítica, sem a qual a emancipação do sujeito imerso num sistema deformado patologicamente pelo capitalismo estava inviabilizada: “No modo burguês de economia, a atividade da sociedade é cega e concreta, e a do indivíduo é abstrata e consciente [...] a vida do todo resulta numa figura deformada” (HORKHEIMER, 1983, p. 133).

No entendimento de Rush (2008), a proposta de Horkheimer promovia uma porosidade proposital no que sugeria ser uma teoria crítica, ou seja, ao lançar apenas diretrizes gerais, pretendia o diretor do instituto que pesquisas com vieses distintos – quando não conflitantes – pudessem existir sob o mesmo teto desde que voltadas para a finalidade de produzir uma teoria crítica. Tal maleabilidade visava corroborar a defesa da interdisciplinaridade que lhe parecia imprescindível ao que se propunha; demonstrava sua clara influência da filosofia da história hegeliana também na ideia - ponto que é destacado também por Honneth (2005) - de uma “patologia social decorrente de uma racionalidade deficiente” (p. 393) e, por fim, amparava teoricamente seu compromisso de interação com a realidade social em eterna transformação¹². Sobottka aponta ainda uma importante questão trazida por Horkheimer:

Horkheimer se debateu também com outra questão que espera ainda por respostas adequadas: como se define o que vem a ser a sociedade que substituirá a atual. Inicialmente ele assumiu do materialismo histórico a utopia de uma sociedade sem injustiça e opressão e a convicção do papel destacado do proletariado, destacando que a postura crítica é um aprendizado e uma opção pessoal. A busca de critérios da vida boa e a contribuição que os outros agentes sociais podem e devem dar na construção deste projeto se fizeram presentes desde logo. A questão do lugar do intelectual mostra essa preocupação. (SOBOTTKA, 2010, p. 224)

¹² Importa observar, porém, que cedo Horkheimer rejeita o essencialismo de Hegel como reminiscência de uma metafísica ultrapassada e, com ele, a ideia de que há um fim para a dialética. Cf. RUSH, *Teoria crítica*, 2008.

Com a subida de Hitler ao poder na Alemanha em 1933, tudo iria mudar e, não menos, o papel do intelectual. O instituto em Frankfurt foi fechado e a sede transferida para a Suíça e, no ano seguinte, para os EUA onde o contato com a indústria cultural e o modo de vida norte americano afetariam profundamente as concepções de racionalidade emancipatória e a crítica dos estudiosos de Frankfurt¹³. Aliado a isto, haveria os efeitos diretos e indiretos da segunda guerra mundial, a perseguição, a morte e o exílio de vários membros contribuíram na desilusão advinda da experiência totalitarista de um calculado extermínio em massa na Europa.

2.2. A APORIA DO PÓS-GUERRA: A INSTRUMENTALIZAÇÃO DA RACIONALIDADE

Sobottka apresenta um sintético e preciso quadro teórico do que forma os primeiros anos deste instituto (Sobottka, 2008: 207), importante para compreender o que foi a ruptura da primeira proposta de Horkheimer para o pessimismo que seria encontrado quando da edição, na Década de 40, da *Dialética do Esclarecimento*. Da fundação em 1924 à ocupação nazista e seu conseqüente fechamento em 1933, identifica-se uma maior adesão aos ideais marxistas e maior crença no potencial crítico, buscando compreender o motivo de a classe proletária não ter assumido o que seria seu destino histórico de revolucionar a ordem estabelecida. (FREITAG, 2004, p.15)

O período do exílio dos intelectuais de Frankfurt, de 1933 a 1948, coincidiu com uma série de rupturas nos valores ditos modernos e iluministas. O assassinato em escala industrial de seres humanos nos campos de concentração para judeus concorreria para uma revisão de paradigmas e uma releitura dos manuscritos econômicos de Marx produzidos no Século XIX.

¹³ Cf. FREITAG, *A teoria crítica ontem e hoje*, 2004.

Conforme nota Sobottka (2008), durante a década de 1930, os trabalhos de Horkheimer revelavam uma grande confiança na possibilidade de se implantar uma sociedade que superaria a injustiça e a exploração constitutivas do capitalismo, papel protagonizado pelo proletariado e pautado na razão como a faculdade que permite o avanço do processo de civilização, tanto que se via no engajamento crítico a chance de potencialização da razão a desembocar na emancipação humana. Entretanto, os eventos históricos que se seguiram, no rastro dos regimes totalitários, contribuíram em muito para abalar essa confiança na razão.

Embora a maioria de seus textos fosse escrita e publicada quando seu autor estava no exílio e as atrocidades do regime nazista ainda longe de seu auge e publicização assim como os métodos de extermínio do regime estalinista tampouco eram conhecidos em sua abrangência, Horkheimer já rompera com o pressuposto de união entre teoria e prática extraídos da obra de Marx e Lukács e com a ideia de um sujeito histórico único – o proletariado - a unificar esses dois momentos. Via-se ainda o declínio da força explicativa do paradigma do trabalho e o surgimento de novas formas de regulação estatal do capitalismo que apontavam para uma relativa estabilização dos elementos autodestrutivos do capitalismo em sua fase monopolista, agora, reestruturada a partir de uma nova diferenciação social no interior do proletariado e imprevistos mecanismos de integração social das massas ao sistema.

A teoria crítica se volta para a reflexão da indústria cultural por Adorno e Horkheimer que, nos Estados Unidos, relacionam o poder da cultura de massa nos regimes totalitários europeus e na suposta democracia norte americana, levando-os a crítica da própria racionalidade crítica levada ao extremo. É o que se verifica na “Dialética do Esclarecimento”, publicada em 1947.

Retomando o mito grego de Ulisses¹⁴ para descrever uma genealogia do encantamento do mundo que, em tese, deveria ter conduzido o homem ao profundo esclarecimento e à sua emancipação da simples condição de “seres no mundo”, os autores vão denunciar, na verdade, que o processo de dominação do homem sobre a

¹⁴ Ulisses é o personagem central da Odisseia de Homero, que narra o retorno deste, após a Guerra de Tróia, para sua terra natal, Ítaca. Representa, na visão de Adorno e Horkheimer, o homem que se lança ao domínio da natureza (a longa viagem e todos os seus percalços, com destaque para o momento do canto das sereias) num ato de emancipação de sua condição de subjugado à natureza. Contudo, uma vez tendo-a subjugado pela astúcia, naturaliza essa subjugação, substituindo o mito da natureza pelo mito da razão e transformando sua causa primeira de emancipação, na dominação dos seus pares, em alusão à dominação burguesa. (ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento* 1985).

natureza se reproduz produzindo novos mitos e novas formas de violência e dominação até o ponto em que o próprio saber se torna um instrumento de subjugação e a razão, ao invés de emancipatória e dominante, torna-se instrumental e dominada e passa a reproduzir tal lógica não apenas no nível da prática, mas também no nível da consciência, criando assim a quase que completa impossibilidade e de uma verdadeira libertação dessa condição de escravidão.

O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si* torna *para ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação (SOBOTTKA, 2008, p.21).

Significava dizer, com muito pesar, que a teoria crítica não seria capaz de se emancipar ela própria da lógica alienadora pois a racionalidade que viria esclarecer os indivíduos a identificar as patologias sociais e os canais para delas se libertarem não existiam. Seria a rendição à completa e total deformação da racionalidade.

O processo técnico no qual o sujeito se coisificou após sua eliminação da consciência, está livre da plurivocidade do pensamento mítico bem como de toda a significação em geral, porque a própria razão se tornou um mero adminículo da aparelhagem econômica que a tudo engloba. Ela é usada como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos. Rigidamente funcionalizada, ela é tão fatal quanto a manipulação calculada com exatidão na produção material e cujos resultados para os homens escapam a todo cálculo. Cumriu-se afinal sua velha ambição de ser um órgão puro dos fins. A exclusividade das leis lógicas tem origem nessa univocidade da função, em última análise no caráter coercitivo da autoconservação. (ADORNO, 1985, p.36)

O problema é igualmente descrito por uma companheira intelectual de tempos sombrios, Hannah Arendt, em especial no início de seu livro, “A condição humana”, (2001). Neste, ela dizia que a perda da liberdade pela substituição do conceito de “ação” enquanto atividade essencialmente humana em prol da noção de “comportamento humano”, dava-se a substituição da racionalidade (livre) pelo conformismo (não livre). Já foi visto que Arendt, como Aristóteles, via a liberdade verdadeira como aquela exercida no espaço público, que demandava não apenas os atos necessários à subsistência e à troca no mercado (a manutenção), mas os atos que, supostamente,

interferiam na organização do mundo e tinham o poder de transformá-lo, aqueles virtuosos, produzidos pela razão humana, e exteriorizados na ação e no discurso.

Arendt, como contemporânea e patricia dos fundadores de Frankfurt, tendo também conhecido a condição de refugiada e o exílio decorrente da Segunda Guerra Mundial, narra com propriedade a gradativa perda da liberdade na sociedade moderna definindo seu ápice como o momento em que o espaço da deliberação pública é invadido pela esfera privada, diluindo o abismo não apenas conceitual, mas moral. que havia entre estes dois âmbitos da vida dos indivíduos, ao declarar que “o desaparecimento do abismo que os antigos tinham que transpor diariamente a fim de transcender a estreita esfera da família e ‘ascender’ à esfera política é fenômeno essencialmente moderno” (ARENDR, 2001, p. 43).

Este desaparecimento é a outra face de uma nova esfera que a autora denomina social. Bem próxima ao conceito de “processo civilizador” de Norbert Elias (1897-1990), na obra homônima, volumes I e II (1993), Arendt compartilha a tese de que desde a suposta libertação da tradição em prol da autonomia do indivíduo moderno, as abstrações quer de Estado, quer de cidadão universal, buscaram com sucesso imprimir um ideal de homogeneidade que apaga a chama ativa da ação política convertendo-a em simples comportamento¹⁵.

Quando o público se torna apenas o comum, no sentido de partilhado igualmente e sem distinção, ou seja, socializável, e o privado se torna o privativo, íntimo, em oposição a este comum, portanto, não socializável, altera-se o foco da moralidade para o nível do “social” (o que deve ser compartilhado e o que não deve). Esse raciocínio permite a Arendt o seguinte contraste:

Esta igualdade moderna, baseada no conformismo inerente à sociedade e que só é possível porque o comportamento substituiu a ação como principal forma de relação humana, difere, em todos os seus aspectos, da igualdade dos tempos antigos, e especialmente da igualdade na cidade-estado grega. Pertencer aos poucos iguais (*homoioi*) significava ter permissão de viver entre pares, mas a esfera pública em si, a *polis*, era permeada de um espírito acirradamente agonístico: cada homem tinha constantemente que se distinguir de todos os outros, demonstrar através de feitos ou realizações singulares, que era o melhor de todos (*aien aristeuein*). Em outras palavras, a esfera pública era reservada à individualidade, era o único lugar em

¹⁵ Sobre o processo da conformação do homem moderno, recomenda-se ver também: SIMMEL, Georg. *A metrópole e a vida mental*, 1979.

que os homens podiam mostrar quem realmente e inconfundivelmente eram. (ARENDDT, 2001, p. 51)

Prosseguindo, Arendt vai demonstrar ainda traços muito perfeitamente identificáveis dessa normalização e conformismo do indivíduo no discurso da modernidade, tais quais: a) o englobamento das esferas pública e privada pela esfera social, e sua diluição quase ao nível do irreconhecível; b) a ficção comunística inerente a toda vitória da sociedade em algum grau, seja na igualdade jurídica de um sujeito ficcional, no governo burocrático (“governo de ninguém”), das ações dos homens transformadas em “progresso geral da humanidade”, das generalizações e universalizações despersonalizadas dos indivíduos e assim, de suas capacidades e talentos; c) a reação a esta generalização com a “descoberta” da privatividade como proteção daquilo que é íntimo e, portanto, em tese não socializável; d) da emancipação do labor que na verdade retirou o caráter moral que antes a produção humana poderia significar, posto que inserido numa lógica de simples reprodução material, desaparecendo a separação entre o que é a obra de subsistência e o que é o resultado da excelência; e) a restrição da importância pública da sociedade à simples subsistência, em razão da mútua dependência de seus indivíduos (ARENDDT, 2001, p. 47-55).

Esse homem que “se comporta” ao invés de “agir”, que se torna o modelo da moderna economia da ciência e que coroou a estatística como a ciência social por excelência (p. 51-53), ou seja, a medição de índices comportamentais para fins de previsões, anulando a individualidade e a capacidade de inovar, isto é, de agir de acordo com sua orientação moral considerada boa em consonância com seu conceito de “bem viver”, perdia espaço para o conformismo. No mesmo sentido é a crítica de Adorno e Horkheimer, ainda que em sua ênfase marxista:

O progresso reservou a mesma sorte tanto para a adoração quanto para a queda no ser natural imediato: ele amaldiçoou do mesmo modo aquele que, esquecido de si, se abandona tanto ao pensamento quanto ao prazer. O trabalho social de todo indivíduo está mediatizado pelo princípio do “eu” na economia burguesa; a um ele deve restituir o capital aumentado, a outro a força para um excedente de trabalho. Mas quanto mais o processo da autoconservação é assegurado pela divisão burguesa do trabalho, tanto mais ele força a auto-alienação dos indivíduos, que têm que se formar no corpo e na alma segundo a aparelhagem técnica. Mas isso, mais uma vez, é levado em conta pelo pensamento esclarecido: aparentemente, o próprio sujeito transcendental do conhecimento acaba por ser suprimido como a última reminiscência da subjetividade e é substituído pelo trabalho

tanto mais suave dos mecanismos automáticos de controle. A subjetividade volatilizou-se na lógica de regras de jogo pretensamente indeterminadas, a fim de dispor de uma maneira ainda mais desembaraçada. O positivismo - que afinal não recuou nem mesmo diante do pensamento, essa quimera tecida pelo cérebro no sentido mais liberal do termo - eliminou a última instância intermediária entre a ação individual e a norma social (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 36).

Dessas considerações surge o que se tornou a grande aporia da crítica de Adorno e Horkheimer em “A dialética do esclarecimento” (1985). Com a racionalidade instrumentalizada, inserida no processo reprodutivo da lógica da dominação capitalista, como promover a revolução no sentido de superação dessa condição de opressão? A solução dos autores seria a superação do que consideram o “falso absoluto”.

Enquanto órgão de semelhante adaptação, enquanto mera construção de meios, o esclarecimento é tão destrutivo como o acusam seus inimigos românticos. Ele só se reencontrará consigo mesmo quando renunciar ao último acordo com esses inimigos e tiver a ousadia de superar o falso absoluto que é o princípio da dominação cega. O espírito dessa teoria intransigente seria capaz de inverter a direção do espírito do progresso impiedoso, ainda que este estivesse em vias de atingir sua meta. Seu arauto, Bacon, sonhou com as inúmeras coisas “que os reis com todos os seus tesouros não podem comprar, sobre as quais seu comando não impera, das quais seus espias e informantes não trazem nenhuma notícia” (ADORNO, 1985, p. 45).

No entanto, há certo pessimismo em relação às chances reais dessa superação, dada a forma que o capitalismo assume na época moderna:

Multiplicando o poder pela mediação do mercado, a economia burguesa também multiplicou seus objetos e suas forças a tal ponto que para sua administração não só não precisa mais dos reis como também dos burgueses: agora ela só precisa de todos. Eles aprendem com o poder das coisas a, afinal, dispensar o poder. O esclarecimento se consoma e se supera quando os fins práticos mais próximos se revelam como o objetivo mais distante finalmente atingido, e os países, ‘dos quais seus espias e informantes nenhuma notícia trazem’, a saber, a natureza ignorada pela ciência dominadora, são recordados como os países da origem. Hoje, quando a utopia baconiana de “imperar na prática sobre a natureza” se realizou numa escala telúrica, tornou-se manifesta a essência da coação que ele atribuía à natureza não dominada. Era a própria dominação. É à sua dissolução que pode agora proceder o saber em que Bacon vê a ‘superioridade dos homens’. Mas, em face dessa possibilidade, o esclarecimento se

converte, a serviço do presente, na total mistificação das massas (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 45-46).

Reside aí o que se chama de aporia, ou seja, o impasse da teoria de Horkheimer e Adorno que, ao mesmo tempo em que propõem como solução a superação de um “falso absoluto” imposto pelas regras da economia burguesa por um esclarecimento dizem que este não pode ser efetivamente superado, pois a própria forma de produção do saber, esclarecimento, já foi dominada por iguais regras.

Essa aporia seria objeto de reflexão também para Jürgen Habermas que, após Horkheimer e Adorno, representando a segunda geração de Frankfurt, dedica-se a expor que a racionalidade humana não estaria completamente comprometida pelas deformidades produzidas pelo capitalismo, pois haveria uma instância de racionalidade em que, por operar em outra lógica – diferente da dominação do mercado e mesmo do Estado – guardaria o potencial emancipatório desejado: a razão comunicativa.

2.3. A SAÍDA DE JÜRGEN HABERMAS: A FACE COMUNICATIVA DA RACIONALIDADE

Necessário de imediato esclarecer que a discussão mais pontual da proposta habermasiana se dará em oposição às ideias de Axel Honneth em sua teoria da luta por reconhecimento em capítulo posterior. Caberá aqui apenas antecipar muito ligeiramente a lógica comunicativa proposta por Habermas, sucessor de Horkheimer e Adorno e antecessor do próprio Honneth no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt.

Como mencionado, Jürgen Habermas propõe uma solução para a aporia de Adorno e Horkheimer a partir da teoria da ação comunicativa que se sustenta numa análise da realidade social mediante o modelo do sistema – as esferas do mercado e do Estado – e do mundo da vida.

Cada uma dessas esferas opera com uma linguagem própria. As relações de poder (dominação) e de mercado, ligadas às da economia burguesa, estariam todas no sistema sob a lógica instrumental. Contudo, no mundo da vida, haveria uma outra lógica de funcionamento, uma outra linguagem de interação entre os sujeitos que, por sua vez, agiriam pela razão comunicativa.

Observa-se que, por esse modelo, a aporia ficaria restrita a apenas uma parte da racionalidade humana. A razão comunicativa seria assim a instância onde ainda poderia haver alguma chance de superação da patologia da razão social.

[...] em meu modelo, são sobretudo as formas de comunicação de uma sociedade civil que advêm de esferas privadas intactas, são os fluxos comunicativos de uma esfera pública vitalizada e assentada numa cultura política liberal que carregam o peso da expectativa normativa [...] Sem a força inovativa, provisoriamente efetiva, dos movimentos sociais nada muda, o mesmo valendo para as energias e imagens utópicas que impulsionam estes movimentos (HABERMAS, 1997, p. 87).

Para tanto, conforme assinala Miglievich-Ribeiro (2010), foi necessário que Habermas se afastasse de uma filosofia da consciência kantiana, centrada no sujeito pensante, para uma filosofia da linguagem que permitisse a comunicação e cuja premissa fosse a interação entre sujeitos (intersubjetividade) nas relações práticas.

Sobra-lhe o intento de redirecionar o kantismo de uma “filosofia da consciência” para uma “filosofia da linguagem” ou da intersubjetividade, na proposição de que a pragmática linguística substituiria o exercício de autoconhecimento e ao fundir discurso e ação operaria a construção não apenas do mundo objetivo das coisas, mas do mundo social das normas e do mundo subjetivo dos afetos pela racionalidade humana materializada em competência comunicativa, aquela que todos temos. (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2010, p. 04)

Essa competência comunicativa, da qual a prova mais concreta seria a linguagem e a mais direta a fala, permitiria que os sujeitos se articulassem e se relacionassem de maneira a expor suas concepções e intenções e, por conseguinte, racionalizando-as pelo método comunicacional, buscar-se-ia a compreensão mútua necessária para a formulação de acordos. Somente quando a competência comunicativa pudesse ser plenamente exercida seria possível exercer uma racionalidade comunicativa. A essas condições mínimas, Habermas chama de ética discursiva. Miglievich-Ribeiro explica em termos de uma “pragmática universal” da seguinte maneira:

Assim é que para Habermas, a “correção” (validade e veracidade) é a pretensão criada pela inteligibilidade, tão logo ela admita o critério da comunicabilidade universalizável. Um bom argumento é aquele entendido, considerado plausível e aceitável por todas as partes envolvidas. A tese habermasiana em prol do acordo potencial, numa comunidade sem limites nem coerções, ao se estabelecer como parâmetro de toda discussão que pretenda à correção é um benefício às deliberações públicas. São poucas as regras da pragmática universal: 1) todos têm igual direito de interferir, logo, a ninguém é vedada a palavra; 2) cada um deve aceitar o pedido que lhe façam de apresentar razões e, se possível, o melhor argumento, ou de justificar sua recusa; 3) cada um deve aceitar as consequências de uma decisão desde que as necessidades de fundamentação de cada um estejam satisfeitas. (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2010, p. 17)

A partir de uma elaboração sadia de proposições racionais – orientadas por uma ética discursiva – seria possível uma ação comunicativa, assim definida pelo próprio Habermas:

Na medida em que os atores estão exclusivamente orientados para o sucesso, isto é, para as consequências do seu agir, eles tentam alcançar os objetivos de sua ação influenciando externamente, por meio de armas ou bens, ameaças ou seduções, sobre a definição da situação ou sobre as decisões ou motivos de seus adversários. A coordenação das ações de sujeitos que se relacionam dessa maneira, isto é, *estrategicamente*, depende da maneira como se entrosam os cálculos de ganho egocêntricos. O grau de cooperação e estabilidade resulta então das faixas de interesses dos participantes. Ao contrário, falo em *agir comunicativo* quando os atores tratam de harmonizar internamente seus planos de ação e só perseguem suas respectivas metas sob a condição de um *acordo* existente ou a se negociar sobre a situação e as consequências esperadas (...) alcançado comunicativamente sob (condições) em que Alter pode anexar suas ações às do Ego. (Habermas, 1989, p. 165).

A harmonização desejada não pode ser imposta nem tampouco é predeterminada, mas deve ser buscada na medida em que o consenso produzido decorre da intersubjetividade, por isso, da interação de ideias diferentes igualmente válidas e capazes se influenciarem umas as outras até que consigam, legitimamente, um consenso.

As comunicações cotidianas são traduzidas do contexto de exigências de fundamentação partilhadas, de tal modo que nasce então sobretudo uma necessidade de comunicação, quando as opiniões e pontos de vista dos sujeitos julgando e decidindo independentemente devem ser tomadas em unísono. A necessidade prática de coordenar planos de

ação proporciona em todo o caso a esperança do participante da comunicação de que os destinatários tomem posição, logo, assumam um perfil claro em relação às suas próprias exigências de validade. Estes esperam uma reação afirmativa ou negativa, que conta como resposta, porque somente o reconhecimento intersubjetivo de exigências de validade criticáveis provoca o tipo de generalidade pela qual as obrigações fidedignas com consequências relevantes para a interação se deixam fundamentar para ambos os lados (Habermas, 2002, p. 105).

O consenso vem por fim temporariamente ao conflito, impeditivo da ação. Nada tem, porém, de “engessado”, definitivo. Não é impeditivo, mas gerador de novos espaços e momentos de discussão diante de novos problemas que sempre emergirão. Ainda segundo Miglievich- Ribeiro, falamos de um consenso construído entre sujeitos simétricos no aprendizado da prática dialógica:

[...] consenso que crê-se buscar na esfera pública (“ética”) pelo agir comunicativo aspira à validade universal entre os falantes que investem tempo e energia na proposição e defesa de suas pretensões de validade e de verdade num contexto necessariamente aberto ao pluralismo e refratário a qualquer espécie de violência, no qual tudo, absolutamente tudo, pode ser questionado, exceto o direito ao questionamento (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2010, p. 5).

No que tange à cultura de massas, fenômeno que marcou a dialética negativa de Adorno, Habermas (2003a), em que pese sua “Mudança Estrutural da Esfera Pública”, aposta no conceito de sociedade civil, que no diálogo com o mundo da vida possibilita, dentre outros, a aposta nos movimentos sociais mesmo com o risco perene de sua “colonização” pela lógica sistêmica, já que mensurariam o êxito de suas ações não pela maximização de poder ou de lucro, mas pelas efetivas oportunidades de construção de diálogos e entendimento mútuo pela razão comunicativa e pelo agir comunicativo que são competências dos seres humanos em interação, capazes, portanto, de se articular e superar a condição na qual se encontram de “meios” para usos em finalidades que não lhes dizem respeito, mas que são impostas por uma ordem sistêmica que lhes quer negar a autonomia

[...] quando um público entra em movimento, ele não marcha, mas oferece um espetáculo de liberdades comunicativas anarquicamente desprendidas. Nas estruturas das esferas públicas simultaneamente descentradas e porosas, os potenciais críticos pulverizados podem ser agrupados, ativados e reunidos. Para isso, é necessária uma base de sociedade civil. Movimentos sociais podem então conduzir a atenção para determinados temas e dramatizar certos aportes. Nesse caso, a relação de dependência das massas para com o líder populista se inverte: os atores na arena passam a dever sua influência à anuência de uma galeria exercitada na crítica. (Habermas, 2003a, p. 93).

Se Habermas atribui ao capitalismo a lógica racionalizadora instrumental, não seria na esfera da produção que os seres humanos poderiam constituir o discurso ético. Entretanto, a sociedade não é apenas trabalho nem política no sentido de governo. Há nichos de oxigenação espalhados nas várias interações cidadãs que possibilitam, ainda que num esforço contínuo, a recriação da esfera pública¹⁶ como instância de deliberações coletivas a influenciar, numa democracia, o Estado e o mercado.

2.4. BREVÍSSIMAS CONSIDERAÇÕES PARA O PRÓXIMO CAPÍTULO

O efeito desse capítulo foi expor a proposta dos teóricos que se reuniram ao redor do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt na década de 20 e, mais ainda, do projeto de teoria crítica por Horkheimer. Por fim, mostrar a persistência da problemática: a superação das patologias sociais.

Para os que tecem severas críticas à solução habermasiana que, num momento seguinte de sua longa obra, terá passado, até mesmo, a enfatizar mais algumas instituições democráticas, como o Judiciário, capaz, para Habermas, de se contrapor à colonização sistêmica e ceder espaço à razão comunicativa, sendo mais centrado, portanto, na ideia de uma sociedade democrática já consolidada do que num mundo de conflitos atroz de atores em busca de seu lócus de enunciação, o próximo capítulo, enfim, apresenta a tese de Axel Honneth.

¹⁶ Segundo Habermas, “a esfera pública burguesa pode ser entendida inicialmente como a esfera das pessoas privadas reunidas em um público; elas reivindicam esta esfera pública regulamentada pela autoridade, mas diretamente contra a própria autoridade, a fim de discutir com ela as leis gerais da troca na esfera fundamentalmente privada, mas publicamente relevante, as leis do intercâmbio de mercadorias e do trabalho social.” (HABERMAS, 2003a, p.42)

Honneth promove um distanciamento das premissas do antecessor e, ao mesmo tempo, em opção pelo diálogo com Hegel, num primeiro momento, e com Durkheim, num segundo, preocupado em não substituir simplesmente um imperativo categórico por outro, isto é, do sujeito racional e moral para uma comunidade de interação igualmente racional e moral.

3. A TEORIA DA LUTA POR RECONHECIMENTO DE AXEL HONNETH

Preocupado em resgatar a orientação original dada por Horkheimer sobre a necessidade da produção de uma teoria social crítica voltada para a superação das patologias sociais, Axel Honneth elabora sua teoria da luta por reconhecimento a partir da atualização dos escritos de Hegel, que antecedem a obra “Fenomenologia do Espírito” (1807), os de Jena, ou ainda do “jovem Hegel”. Devemos chamar atenção para o fato de que Honneth constrói ainda sua teoria em sendo um autor contemporâneo.

É, entretanto, possível apresentarmos já sua proposta que, em linhas gerais, supõe as lutas coletivas como força motriz da evolução moral da sociedade na medida em que se orientam pela busca de reconhecimento de modos de vida e formas de autorrealização de pessoas e grupos, populações antes excluídas, e mesmo negadas em sua condição humana, permitindo a ampliação do espaço para o pluralismo e abrindo cada vez mais o veio democrático, ao expandir as esferas de direitos e seus titulares. Essas lutas políticas assumem um aspecto moral de modo que nascem da indignação articulada de vários atores que sofreram situações de desrespeito, ou de negação de reconhecimento, e, para superar essa condição, reuniram-se e buscaram canais de luta na promoção de transformações sociais.

O desrespeito sofrido é verificado nas lesões morais que atingem as pessoas que não experimentaram o reconhecimento. Honneth (2009) explica que há três níveis ou três esferas de reconhecimento que forjam (ou não) uma identidade sadia: o amor, o respeito e a estima social.

A primeira esfera remete às primeiras interações do recém-nascido com a mãe ¹⁷, bem como nas interações afetivas com os mais íntimos em que o sujeito, se for bem sucedido, no confronto com o parceiro de interação, é capaz de se reconhecer como uma

¹⁷ Da absoluta dependência em relação à mãe nos primeiros meses, o recém-nascido experimenta à medida que vai desenvolvendo suas capacidades a fase de descobrimento de si e de separação da relação simbiótica que mantinha com a mãe, que lhe permitirá desenvolver cada vez mais uma relativa independência tanto para descobrir o mundo ao redor por si mesmo como para estabelecer novos laços com a mãe, compreendendo-a como um indivíduo distinto de si próprio. Se a mãe consegue reagir à “fase da destruição” sem rejeitar a criança, esta crescerá sabendo que pode desenvolver sua individualidade sem perder o afeto dos íntimos e poderá adquirir assim autoconfiança. (HONNETH, 2009)

pessoa inteira e autoconfiante. Neste estudo, Honneth (2009) dialoga com Donald W. Winnicott (1896-1971)¹⁸.

Na segunda esfera de reconhecimento, Honneth situa as relações do sujeito com as instituições sociais que podem lhe oferecer o reconhecimento jurídico. O indivíduo, preferencialmente já munido da autoconfiança oriunda de suas relações nos círculos mais íntimos, insere-se no contexto social mais amplo na expectativa de ser reconhecido como um cidadão, um igual, na coletividade instituída. Para a compreensão dessa esfera de reconhecimento, Honneth (2009) destaca o avanço histórico, na passagem da categoria *honra*, conferido muitíssimo poucos na sociedade tradicional, para a sociedade moderna que, na experiência do Estado Democrático de Direito, confere formalmente a todos, sem distinção, os mesmos direitos. Inaugura-se, assim, a ideia de uma universalidade (Estado) em detrimento do *status* na comunidade.¹⁹ Deste modo, quando um cidadão se vir lesado em seus direitos pelo Estado, se sentirá reconhecido enquanto tal se obtiver das leis e das instituições a devida resposta que o recoloca numa condição de igual em relação aos demais membros, incutindo-lhe um sentimento de autorrespeito.

Na terceira esfera de reconhecimento, encontra-se a estima social e, neste momento, Axel Honneth (2009) se propõe a avançar em face da proposta hegeliana. Seu conceito de estima social remete à ideia de grupo social, que não se confunde com a esfera governamental:

vai de par com a experiência da estima social uma confiança emotiva na apresentação de realizações ou na posse de capacidades que são reconhecidas como ‘valiosas’ pelos demais membros da sociedade; com todo o sentido nós podemos chamar essa espécie de autorrealização prática, para a qual predomina na língua corrente a expressão ‘sentimento de amor próprio’, de ‘autoestima’, em paralelo categorial com os conceitos empregados até aqui de ‘autoconfiança’ e de ‘autorrespeito’. Na medida em que todo membro de uma sociedade se coloca em condições de estimar a si próprio dessa maneira pode-se falar então de um estado pós-tradicional de solidariedade social. (HONNETH, 2009, p. 210)

¹⁸ Donald W. Winnicott foi um reconhecido pensador psicanalítico britânico que se seguiu a Freud e Klein, e profundamente envolvido na pediatria, psicologia infantil, psiquiatria infantil e psicanálise, enfatizando a participação da mãe na constituição subjetiva do sujeito.

¹⁹ Cabe nesse sentido recordar, como faz Honneth (2009), T. H. Marshall, e sua descrição da passagem da condição de cavalheiro para a de cidadão na perspectiva de que as novas condições históricas e sociais garantiram a ampliação dos direitos. Cf. MARSHALL, 1963.

Verifica-se nitidamente um esquema de evolução nas esferas propostas por Honneth, para a construção da identidade do sujeito autônomo que é necessariamente membro de uma comunidade moral. As lutas por reconhecimento também são, conforme dito, morais e tendem a atuar crucialmente para que as sociedades evoluam moralmente no curso da história, mediante experiências políticas práticas e coletivas, abarcando cada vez mais formas de realização compartilhadas por pessoas as mais diversas, de maneira simétrica²⁰.

Sendo assim, o sujeito para se sentir importante em sua singularidade assim como um grupo em sua especificidade, em seus valores e em suas concepções de “bem viver”, necessita gozar da possibilidade de se sentir amado na esfera íntima, respeitado perante o Estado e incluído na sociedade pelo que ele pode oferecer, dentre suas competências e habilidades próprias, como valioso também para as demais pessoas. Faltando-lhe o reconhecimento em qualquer dessas esferas, o sujeito é submetido a uma condição de negação do reconhecimento que tem reverberações em sua própria personalidade e vida prática, ambas adulteradas.

Para cada esfera de reconhecimento existe assim um correspondente patológico, qual seja, a lesão ao reconhecimento esperado (o reconhecimento denegado ou equivocado), a saber: na esfera do amor (dedicação emotiva) – maus tratos e violação; na esfera do reconhecimento jurídico – privação de direitos e exclusão; na esfera da estima social – degradação e ofensa. Disposto a propor uma teoria social normativa, Axel Honneth vem associar essas condições de desrespeito como catalisadores das lutas sociais.

Dedicamos este capítulo a uma descrição das categorias centrais de Honneth em “A luta por reconhecimento” (2009) para que, adiante, possamos dialogar com sua teoria com mais desembaraço.

²⁰ Precisamente por Honneth saber que as desigualdades efetivas permanecem é que ele aposta na continuidade das lutas por reconhecimento.

3.1. RECONHECIMENTO E LUTA

A teoria de luta por reconhecimento proposta por Axel Honneth não pode, como já dissemos, ser pensada fora de um projeto maior de reatualização do pensamento hegeliano. Não seria de se estranhar, dado o histórico de Honneth na Escola de Frankfurt, que as principais de suas categorias tivessem como base conceitos filosóficos. Deste modo, é apropriado começar nossa análise pela categoria mesma de “reconhecimento” e, para isto, com a importante colaboração de Paul Ricoeur (1913-2005), em “Percurso do Reconhecimento” (2006). Segundo o filósofo francês, um conceito mais completo de reconhecimento só pode ser apreendido se considerado como, no título do livro, em percurso, passando por, pelo menos, três estágios: 1) o reconhecimento como identificação/diferenciação, baseado, sobretudo, na teoria kantiana da cognição; 2) o reconhecimento como “conhecer a si mesmo”, com base nos estudos aristotélicos e da Idade Média; 3) no último e como terceiro estágio o reconhecimento mútuo, com base no conceito hegeliano. Com efeito, a este último se dará especial atenção, mas se faz necessário algum comentário sobre os que o antecedem.

O trabalho de Ricoeur parte da hipótese de que o emprego do verbo “reconhecer” teve uma inversão da voz ativa para a voz passiva e pretende descrever este percurso tendo como ponto de partida a “teoria kantiana da *recognitio*, na qual nosso vocábulo aparece pela primeira vez no glossário filosófico dotado de uma função específica no campo teórico” (RICOEUR, 2006, p.35).²¹ Pretende ainda investigar como a categoria reconhecimento se tornou independente da teoria do conhecimento a ponto de poder embasar uma proposta de teoria do reconhecimento tal como a de Axel Honneth.

O primeiro estágio do conceito de reconhecimento em nível léxico-filosófico é atribuído a Descartes, como forma de pensamento que não dissociava no mesmo vocábulo reconhecer as ideias de identificação, de um lado, e de distinção, de outro. A diferenciação dos sentidos, contudo, há de ser buscada no nível da filosofia no alemão. Por isso, aponta a teoria cognitiva de Kant como marco dessa dissociação, ao subordinar

²¹ A análise de Ricoeur enseja uma estreita correlação entre conceito filosófico e lexical. A este último será dado somente o destaque essencial para que não se perca a ideia do autor, posto que tal discussão extrapola os limites desta dissertação.

o conceito de identificar ao de vincular; afastando-se do sentido francês de distinguir. Mas alerta que, ainda assim, não se pode pensar num reconhecimento (reconhecimento) como categoria autônoma, apenas como “*uma peça secundária em uma teoria do conhecimento*” (RICOEUR, 2006, p. 39).

O segundo estágio é historicamente anterior ao primeiro, posto que remonta aos pensadores gregos sofistas, bem como a Platão, Parmênides e Aristóteles. Explicita o percurso de inversão do conceito que envolve a passagem da voz ativa para a passiva e, com isso, sua maior autonomia para se constituir como categoria conceitual. Trata-se do estágio em que “reconhecer” deixa de ser “conhecer o externo” para ser “conhecer a si” e compõe-se de um elemento contextual (a que o autor chama “caráter epocal”) que deve ser observado.

Como já visto no primeiro capítulo, as cidades gregas concediam à esfera pública um estatuto virtuoso em relação às atividades privadas. Ricoeur demonstra como o pensamento grego concebe a ideia de “reconhecer” como ato do sujeito que fala/age, consciente de sua capacidade de ação e de juízo de valor sobre a mesma, no sentido aristotélico

Na modernidade, essa *ipseidade*, entendida como “esse si mesmo reflexivo” (RICOEUR, 2006, p. 105), desloca a reflexão do campo da ação para a instância do agente. Nesse ponto, para que se alcance o terceiro estágio do reconhecimento, Ricoeur sugere uma reflexão sobre as capacidades que conjuntamente esboçam o retrato do homem capaz, isto é, aquele que atesta, que se responsabiliza, que pode, que diz, que narra e narra-se, que se declara (e portanto, sente-se) capaz, que reflete sobre si e seu lugar e, portanto, reconhece a si mesmo não apenas no campo da ação, mas também no nível da consciência.

A transição para o reconhecimento mútuo ocorre quando as capacidades dessa reflexão de si ocorrem e não são mais atestadas apenas pelos indivíduos, “mas reivindicadas por coletividades e submetidas à apreciação e à aprovação públicas” (RICOEUR, 2006, p. 147). Nesse ponto, o conceito de reconhecimento ganha um salto qualitativo em termos de substância e moralidade e se relaciona com o conceito de “capacidade social” do historiador Bernard Lepetit, ou seja, “de referir às práticas sociais, enquanto componentes do agir em comum, a esfera das representações que os homens fazem de si mesmos e de seu lugar na sociedade”. (p. 148).

Nesse viés, as práticas sociais exercem o papel de mediação “a saber, a instauração do vínculo social e das modalidades de identidade que estão ligadas a ele.” (RICOEUR, 2006, p. 149). Desse modo, as capacidades sociais, justificadas no acoplamento entre representações e práticas sociais, e que, na orientação de Amartya Sen (2000), significa mais que a simples aptidão, porém a possibilidade de exercer sua capacidade sem privações e livremente, em condições físicas e morais satisfatórias.

Somente ao se alcançar um conceito de capacidade social que reúna novamente as virtudes da ação e da razão como morais, em relação a um contexto histórico e social, é que Ricoeur consegue o substrato para apresentar, no percurso deste vocábulo, o “reconhecimento mútuo”, categoria utilizada por Hegel e reatualizada por Honneth, como resposta à teoria de Hobbes sobre as relações entre os homens e como os mesmo se reconheciam até então. Embora muitos tivessem tentado, a contestação à teoria hobbesiana só seria possível se a questão da mutualidade e da reciprocidade fosse esclarecida na teoria contratualista. Isto se deu, ao ver de Ricoeur, somente a partir do conceito de *Anerkennung* (reconhecimento) dos primeiros escritos de Hegel, recuperados por Honneth. O que Ricoeur chama de antagonismo em Hobbes é assim definido: “saber se, na base do viver junto, existe um motivo originariamente moral” (RICOEUR, 2006, p. 178). Para tal desiderato, é mister separar a “mutualidade” da “reciprocidade” para se pensar numa forma de reconhecimento mútuo que, na verdade, seria muito mais recíproco. Aponta Ricoeur que o contrato social visa trazer em si a ideia de mutualidade e que, no caso de Hobbes, com a ideia de abandono do direito em prol da segurança do Leviatã, não seria o caso de se pensar o mútuo como recíproco. O pacto social é apenas de entrega e subjugação, ou seja, se perfaz com a entrega do direito dos indivíduos, sem conter no seu elemento constitutivo necessariamente a reciprocidade, de modo que “o abandono do próprio direito pode chegar até o dom gratuito, isto é, sem reciprocidade, excedendo assim todo contrato” (RICOEUR, 2006, p. 178).

Na teoria de Hegel, ao contrário, o reconhecimento mútuo é constitutivo da identidade e só se aperfeiçoa na interação entre indivíduos. Contudo, como cada um traz em si uma parcela de individualidade (um “conhecer-se” prévio), essa interação se dá mediante uma luta, quando se encontram e interagem, no mínimo, duas individualidades distintas e, por isso, conflituosas. Somente do resultado desse conflito é que se terá a perfeita sensação do reconhecer-se a si mesmo em si e no outro.

Em Hegel o processo é dialético, isto é, do embate entre posições antagônicas, resulta algo novo e imbricado (a síntese) de tal forma que não há como se separar, na proposta de Jena, o reconhecimento mútuo do embate e da luta que permite a interação positiva para a constituição da identidade plena dos sujeitos envolvidos nas relações práticas. Vê-se que a proposta de Hegel é fundar uma teoria social de fundo normativo, proposta esta que será também a meta de Honneth:

Essa teoria tem a ambição de responder a Hobbes na medida em que a luta provém de motivos morais que podem ocupar o lugar da tríade da rivalidade, da desconfiança e da glória na descrição do pretense estado de natureza do Leviatã. (RICOEUR, 2006, p. 202)

Eis porque, para Ricoeur, só se torna possível trabalhar com essa terceira forma de reconhecimento se passadas as outras duas e ter sido criado um *medium* que eleve as capacidades e as ações da vida prática para além da mera subsistência ou do conflito de interesses, mas que possam elas ter um peso tal para o sujeito que este seja capaz de mudar sua forma de sentir, agir e pensar sobre si e sobre o mundo, não apenas no nível da apreensão e da necessidade, mas de seus juízos de valor.

Há uma paridade possível, mas não necessária, entre o percurso de Ricoeur e as esferas de reconhecimento que Honneth reatualiza a partir de Hegel, o que só vem reforçar a ideia de que só é possível compreender a teoria proposta pelo frankfurtiano a partir do imbricamento das categorias “luta” e “identidade”, melhor vistas a seguir

3.2. IDENTIDADE

A questão de Honneth é como promover a autorrealização de um número cada vez maior de pessoas numa dada sociedade, pois somente uma sociedade nestes termos pode ser chamada de justa e democrática. Sua proposta encontra-se vinculada a três linhas teóricas específicas com as quais debate: a) a crítica ao sujeito iluminista de Habermas; b) a teoria de uma luta moral proposta por Hegel em seus primeiros escritos; c) a psicologia social de G. H. Mead²² (1863-1931). Honneth considera a teoria de

²² George Herbert Mead foi um filósofo americano de importância capital para a sociologia, pertencente à Escola de Chicago, na área de psicologia social. Juntamente com William James, Pierce e Dewey, Mead faz parte de uma corrente teórica da filosofia americana denominada de pragmatismo. Herbert

Mead como a que melhor desenvolve a ideia de que os sujeitos humanos constroem sua identidade numa experiência de reconhecimento, logo, intersubjetiva, sob pressupostos conceituais naturalistas. Identifica nas semelhanças em relação aos primeiros escritos hegelianos, no que tange à ideia de uma gênese social da identidade do “Eu”, a possibilidade da crítica ao atomismo da tradição contratualista e, como destaca, a busca de fazer da luta por reconhecimento o ponto nodal de uma teoria que vise a explicar a evolução moral da sociedade (HONNETH, 2009, p. 125).

Ademais, pretendeu Honneth com os estudos da psicologia social de Mead, baseada em dados empíricos, dar uma inflexão materialista à teoria de luta por reconhecimento de Hegel (Honneth, 2009, p. 155). Ciente do alto grau de abstração da teoria hegeliana, ainda quando admitindo um aspecto prático na construção das identidades, Honneth buscou colocar à prova o modelo hegeliano num campo onde os comportamentos humanos são centrais. Novamente, utiliza a forma de um modelo de identidade construído em relações práticas de três níveis ou esferas: 1) do indivíduo; b) do Estado; e c) da sociedade civil.

No entanto, a real contribuição de Mead e, também, de Winnicott, para a teoria de Honneth é a de esmiuçar, no campo do comportamento humano, como as esferas de reconhecimento seriam construídas na prática, como seriam lesionadas e o que poderia resultar disso. São os chamados padrões de reconhecimento. Não seria, de fato, possível pensar numa teoria social calcada em identidades construídas intersubjetivamente sem identificar, nas relações práticas, como estas se constituem de maneira que os estudos das relações de reconhecimento recíproco de Mead fornecem.

As pessoas, primeiramente, sentem em suas vidas, em seu cotidiano, os efeitos de uma experiência de desrespeito, que é geradora de indignação que é, por sua vez, motor de uma luta por reconhecimento. O elemento psicológico presente na teoria a aproxima de condições práticas de pessoas reais e Honneth tem o cuidado de buscar na psicologia social não apenas o argumento teórico, mas estudos empíricos que comprovam sua hipótese da vivência do desrespeito.

Blumer, em 1937 classifica o pensamento de Mead, juntamente com o de vários filósofos e sociólogos, como pertencente a uma linha de pensamento mais geral denominada Interação Simbólica.

Enquanto os agentes interagem, esta interação torna-se perceptível ao nível intersubjetivo, uma vez que a consciência de si mesmo só é adquirida na medida em que o sujeito “aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa” (HONNETH, 2009, p. 131). A teoria de Mead, assim, coloca a percepção do outro sobre o sujeito precedendo a concepção que o sujeito faz de si próprio (a autoconsciência), reforçando a construção das identidades no seio das relações sociais. O reconhecimento (sua ausência ou sua deformação) é, portanto, o cerne das relações sociais.

Ademais, segundo Honneth, a teoria de Mead avança em relação à de Hegel quando trata da questão do reconhecimento recíproco. Ambos os modelos contemplam, a seu modo, o reconhecimento nas esferas da intimidade (família e amigos) dos direitos (o reconhecimento jurídico, de caráter universalizante), mas tiveram problemas ao tentar identificar uma forma de reconhecimento que diga respeito à particularidade de cada sujeito e ao que é para cada pessoa ou para cada comunidade de pessoas um bem precioso. Em Hegel, a solução se mantinha a partir da ideia de uma comunidade ética de valores, onde todos compartilhariam de uma mesma ética (daí que Honneth chama de modelo tradicional, voltado para o costume da polis e, portanto, fechado à diferença). Em Mead, a forma encontrada para os sujeitos se encontrarem reconhecidos em suas propriedades particulares, mesmo fora de suas comunidades éticas, parte de uma concepção moral da divisão do trabalho segundo a qual em sua contribuição específica pelo trabalho, todos são, em sua especificidade, relevantes e valorizados socialmente, para os demais e perante si mesmo.

uma resposta pós-tradicional ao problema hegeliano da eticidade: do reconhecimento recíproco, no qual os sujeitos, para além da relação de suas comunidades morais, podem saber-se confirmados em suas propriedades particulares, deve poder ser encontrada num sistema transparente de divisão do trabalho. (HONNETH, 2009, 151)

Ainda assim, em ambos os casos, Honneth identifica a dificuldade em imaginar um conceito de eticidade formal que coloque como ponto nodal o respeito solidário como forma de integração social. E é a partir deste ponto que o autor expõe a sua própria teoria social, cujo cerne são as relações sociais práticas e conflituosas que formam a identidade dos sujeitos, além de orientar suas ações.

3.3. ETICIDADE E EVOLUÇÃO MORAL DA SOCIEDADE

A fase de Jena, ou seja, dos primeiros escritos de Hegel, segundo Honneth, permite deduzir um modelo de formação identitária intersubjetivo e normativo, que com os acréscimos do autor de Frankfurt, permitiria a produção de uma teoria capaz de analisar a ação social dos sujeitos não apenas num contexto intersubjetivo, mas, fundamentalmente, sob um prisma normativo.

Dois aspectos da teoria do jovem Hegel sobressaltam na de Honneth. De maneira mais explícita, o autor busca, com o aperfeiçoamento do conceito de eticidade do filósofo de Jena, elaborar um modelo de teoria social normativo que prescindia de optar entre a vertente universalista e a comunitarista. Honneth propõe o aproveitamento do esqueleto da teoria hegeliana de luta por reconhecimento, mantendo seus pressupostos normativos e identificando o que considera problemático para, assim, elaborar sua própria teoria social.

O conceito de eticidade tem por premissa enxergar a sociedade como uma totalidade ética em oposição às premissas atomísticas, segundo a qual “as ações éticas em geral só poderem ser pensadas na qualidade de resultado de operações racionais, purificadas de todas as inclinações e necessidades empíricas da natureza humana.” (HONNETH, 2009, p. 39). Isso porque essa leitura, ancorada no direito natural moderno, reduziria a sociedade a uma associação de indivíduos isolados, ligados por vínculos institucionais desligados de convicções éticas comuns.

A proposta do jovem Hegel retorna às raízes filosóficas da *polis* e da vida pública proposta por Aristóteles, lócus da verdadeira liberdade. O conceito de eticidade é formulado sob essa base, como o conjunto de formas elementares de convívio intersubjetivo, que estariam desde o início, fazendo com que os sujeitos se movessem juntos, como “uma base natural da socialização humana” (HONNETH, 2009, p. 43). Desta eticidade que, nos escritos de Hegel, surge como natural, ocorrerá a evolução para a sociedade enquanto totalidade ética sugerida em sua filosofia política.

Um segundo aspecto não menos relevante vem da adoção da perspectiva hegeliana de uma evolução moral da sociedade impulsionada pelas relações conflituosas de seus membros. Para Hegel, esta luta não se trata de um ajuste racional em busca da sobrevivência e, portanto, a composição da sociedade não se dá na forma de um “contrato”, necessário ou meramente instrumental. Visto que os sujeitos só se percebem

enquanto tais a partir de uma relação com o outro, tanto a sua identidade como as relações sociais e a própria sociedade se constroem sobre tais alicerces.

A luta nesse sentido ganha um aspecto central na teoria do reconhecimento porque o sujeito somente se percebe em relação quando encontra um obstáculo, alguém em igual condição de vontade e ação e essas vontades resistem uma a outra. A identificação do outro surge como aquilo que não é a própria vontade, mas a ela se equivale a ponto de lhe fazer oposição, de disputar o lugar de prevalência. Nessa luta, o sujeito se individualiza, “sabe de si” porque existe alguém que não é ele, mas que ao mesmo tempo com ele interage. Trata-se de uma construção de identidade intersubjetiva, pois os parceiros de interação só se percebem enquanto sujeitos quando, saídos de sua esfera individual, são confrontados em suas expectativas com um outro, expectativas divergentes.

Por isso, a luta, tanto para Hegel quanto para Honneth, assume um papel normativo (luta moral) que, ao mesmo tempo em que relaciona dois sujeitos que constroem, cada qual, uma expectativa moralmente legítima perante outrem com igual pretensão, buscam o reconhecimento dessa expectativa, razão pela qual a luta moral é também chamada de luta por reconhecimento. No resultado dessa luta temos uma transformação na sociedade como moralidade.

As expectativas são moralmente legítimas porque estão ancoradas nos valores pessoais de cada sujeito, valores estes que, tanto nos escritos hegelianos de Jena como na teoria de Honneth, formam-se historicamente e podem ser entendidos melhor a partir do conceito de eticidade, fundamental para o autor frankfurtiano, sobretudo em sua tentativa de superar uma teoria da justiça que torne inconciliável elementos universalistas e as aspirações de bem viver comunitárias e mesmo individuais.

3.4. BREVÍSSIMAS CONSIDERAÇÕES PARA O PRÓXIMO CAPÍTULO

A teoria da luta por reconhecimento de Honneth tem no seu centro a ação social, mais precisamente, a ação social coletiva. Em seu livro “Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais”, a pergunta do autor é, sabendo que os movimentos sociais têm sua gênese em experiências individuais compartilhadas, o que motiva a articulação dos sujeitos em movimentos sociais atualmente?

Os principais conceitos de sua teoria, quais sejam, indignação, articulação e luta moral, se entrelaçam na análise de que os movimentos sociais, sobretudo no que tange à ampliação ou concretização de direitos, não se pautam tão somente numa luta de interesses ou em razão de necessidades materiais. O início dessa mobilização se dá no sujeito, em suas relações sociais e como cada um as interpreta. Situações que para o sujeito configurem um desrespeito podem ensejar uma luta por reconhecimento, se houver, da parte daquele que foi moralmente ferido, um sentimento de indignação capaz de mobilizá-lo para além de sua esfera privada de sofrimento e articulá-lo com outros sujeitos a fim de promover uma alteração daquela condição social.

A assunção de que existe um elemento emocional e particular na adesão a uma luta coletiva não a torna menos relevante, ao contrário, permite abordar um maior número de expectativas, inclusive para explicar a não adesão a essas lutas por sujeitos em situação semelhante. Cabe dizer que Honneth não nega nas motivações das lutas sociais o interesse pragmático, mas o submete à análise da eticidade que permitiu constituí-lo. O fato de uma ação coletiva se iniciar num sentimento derivado de uma situação vivida no âmbito individual confirma que também as demandas materiais reportam-se a concepções de bem e, por isso, são permeadas por um elemento moral que orientará a ação de contestação, resistência, subserviência ao que é tido como uma privação. Aquele que se encontra em estado de privação material é atingido em sua identidade, em sua condição de pessoa, e somente compreendendo-se desrespeitado torna-se possível (não determinante) que sua indignação e, quiçá, a articulação diante do não-reconhecimento experimentado se desdobrem em luta social.

Eis porque é importante entender o papel dos valores na formação da identidade (Hegel), bem como estabelecer em que esfera das relações pessoais se daria essa construção (Mead) para então alinhar-se novamente ao proposto pela Teoria Crítica: identificar as patologias do novo tempo e os canais de emancipação dessa condição patológica. Em seguida, discutiremos a teoria honnethiana em suas potencialidades críticas e em seus desafios teórico-empíricos.

4. CRÍTICAS A UMA TEORIA CRÍTICA: PENSANDO O MODELO HONNETHIANO

Como visto anteriormente, Axel Honneth se propõe a construir uma teoria social normativa que recupere a crítica naquela chamada Escola de Frankfurt e, assim, pode destacar com mais ênfase que seus antecessores os novos movimentos sociais na perspectiva da luta e do conflito para a ampliação da gramática moral das sociedades, a expressar sua evolução moral. As lutas exprimem concepções de bem viver até então negligenciadas em sua tentativa de legitimação mediante o reconhecimento nas distintas esferas sociais: amor, respeito e estima social, respectivamente, o círculo dos íntimos, o Estado e a sociedade ampliada.

Neste capítulo, pretendemos analisar as três esferas no diálogo com alguns comentadores, mais simpáticos ou mais resistentes à teoria crítica de Axel Honneth. Ao final, serão esboçadas, dentre as críticas remanescentes, aquelas que pudemos aqui elaborar ao final dessa jornada teórica.

4.1. UMA PROPOSTA NORMATIVA DE TEORIA SOCIAL?

Valendo-se do quadro proposto por Axel Honneth (2009, p. 211), que nos será útil ao longo do capítulo, podemos resumir no seguinte esquema sua teoria da luta por reconhecimento:

Modos de reconhecimento	Dedicação emotiva	Respeito cognitivo	Estima social
Dimensões da Personalidade	Natureza carencial e afetiva	Imputabilidade moral	Capacidades e propriedades
Formas de Reconhecimento	Relações primárias (amor, amizade)	Relações jurídicas (direitos)	Comunidade de valores (solidariedade) ²³

²³ O termo original alemão é *Leistung*, traduzido ao inglês como *achievement* sendo polêmica a tradução em português como solidariedade.

Potencial evolutivo		Generalização, Materialização	Individualização, igualização
Autorrelação prática	Autoconfiança	Autorrespeito	Autoestima
Formas de desrespeito	Maus-tratos e violação	Privação de direitos e exclusão	Degradação e ofensa
Componentes ameaçados da Personalidade	Integridade física	Integridade social	“Honra” e dignidade

Honneth compromete-se com cunho “normativo” de sua teoria que aprofunda a herança de Hegel, sobretudo nos aspectos menos valorizados até então da teoria deste. Paul Ricoeur confirma esta intenção:

O que Honneth guarda de Hegel é o projeto de fundar uma teoria social com conteúdo normativo. Essa teoria tem a ambição de responder a Hobbes, na medida em que a luta provém de motivos morais que podem ocupar a tríade da rivalidade, da desconfiança e da glória na descrição do pretense estado de natureza no *Leviatã* (RICOEUR, 2006, p. 202).

Dentre as críticas que a teoria de Honneth sofre, algumas se dirigem à teoria crítica propriamente em seu potencial emancipatório na atualidade, como, por exemplo a de José Maurício Domingues (2011). O autor fala da ausência de crítica no que hoje se tem chamado de teoria crítica. Em sua percepção, esta perdeu a capacidade de transcender da crítica teórica para a ação social, de maneira que abarque a complexidade das questões sociais que hoje se colocam prementes. Suas críticas dirigem-se ainda ao “grupo da crítica”, como podemos supor, quando Domingues junta Honneth, Habermas e Boltanski e considera excessiva a preocupação com as questões morais como motivadoras das ações individuais e coletivas, declarando que a teoria da luta por reconhecimento de Honneth “pode nos oferecer uma interessante teoria de médio alcance, mas não mais que isso” (p. 73).

Em contrapartida, argumenta com os primeiros frankfurtianos que a intersubjetividade e a normatividade das ações sociais perderam-se desde a “ética protestante” examinada por Max Weber (2004). Para Domingues, esta ética internalizou os preceitos capitalistas de tal modo que deu lugar à lógica sistêmica e aos objetivos instrumentais, tornados preponderantes.

Trata-se do problema que também prejudica a obra de Habermas e, hoje, em particular, a de Honneth. Mais gravemente, perdeu-se Boltanski, o “chefe de escola” do grupo, posteriormente em uma definição de crítica absolutamente amorfa e inespecífica, na afirmação da questão moral como se ela esgotasse o universo social, esfumando-se seus argumentos, além disso, em uma retórica vaporosa da qual está ausente o tema do poder (DOMINGUES, 2011, p. 74).

De fato, Axel Honneth, considerando a análise de Boltanski e Chiapello sobre uma nova ética (“espírito”) a nortear o capitalismo hodierno, observam que, para além da deformação das relações práticas nas instituições e nos grupos sociais (no modelo honnethiano, na segunda e terceira esferas do reconhecimento), identifica-a também nas relações mais íntimas, inclusive no amor romântico, observável na fugacidade e no calculismo, como são enredadas as relações entre íntimos. O cálculo e a previsibilidade, comuns no mercado, estariam influenciando também as relações sentimentais, tornando os sujeitos consumidores de amor, tornado uma mercadoria como qualquer outra. Nesse sentido, tal como Habermas o fez, Honneth vê a lógica sistêmica imperando nas distintas interações humanas. Diferentemente daquele, porém, não cria dois *modus vivendi* na sociedade (mundo da vida *versus* sistema) nem destitui quaisquer das relações sociais de conteúdo moral em que pese saber do predomínio das relações instrumentais hoje.

Analisando as considerações de Domingues (2011), por conseguinte, seus apontamentos parecem-nos enriquecer, e não obscurecer, as possibilidades da teoria de Honneth. Com efeito, e isso se confere no quadro acima, quando na explanação de sua teoria de luta por reconhecimento, faz notar que, os atingidos pela deformação podem, pela crítica, buscar formas de emancipação de sua condição patológica.

No que concerne às relações íntimas, tanto Axel Honneth como Martin Hartmann²⁴, em “Paradoxos do Capitalismo” (2012), veem, numa leitura mais evolucionista, que somente a superação do individualismo instrumental permitiria propor relações íntimas mais saudáveis e, portanto, a formação de identidades mais autoconfiantes. Honneth e Hartman sabem, pois, que sem a emancipação das condições capitalistas, também a esfera do amor é coagida e deformada.

Noutra abordagem, Nobre (2005) critica a perda pela teoria crítica de seu princípio da não concorrência Para Nobre, trata-se de uma condição *sine qua non* a teoria crítica se colocar como oposição à chamada teoria tradicional como uma proposta teórica a superá-la em definitivo, já que formulada em condições de reflexão novas em face das que condicionam a proposição das demais teorias

(...) a crítica se torna possível porque sua luz provém do estado emancipado. Isso é necessário, nas palavras de Lukács em História e consciência de classe, porque ‘uma transformação radical do ponto de vista é impossível no solo da sociedade burguesa’ (Lukács 1977: 286). Essa é também a razão pela qual a crítica da economia política não concorre com o conhecimento burguês. Essa é a origem do que chamei aqui de pressuposição de não-concorrência das contribuições críticas relativamente às contribuições tradicionais (NOBRE, 2005, p.4).

Se o princípio da não concorrência, em Marx e Lukács, estava ligado à real intenção de, a partir da crítica social filosoficamente ancorada, promover a mudança social, em Horkheimer baseia-se igualmente na pressuposição da associação entre teoria e prática, o que, segundo Nobre, está em declínio, sobretudo com a crise do paradigma do trabalho bem como o surgimento de novas formas de regulação estatal do capitalismo. Dessa forma, ao propor verificar se alguns dos mais conhecidos teóricos críticos mantêm ainda em seus escritos mais recentes a adesão ao princípio da não concorrência, pretende verificar até que ponto a teoria por eles intitulada de críticas se propõe a uma mudança social prática, como nas origens de Frankfurt.

²⁴ Martin Hartmann é professor assistente de Filosofia e no Instituto de Pesquisa Social na Universidade Goethe, em Frankfurt.

No que tange a Axel Honneth, Nobre demonstra ao final perceber nesse autor um potencial similar à proposta original da teoria crítica no sentido de coadunar teoria com prática social. Tal constatação se deveria ao fato de a teoria da luta por reconhecimento ver na eticidade formal um elemento em aberto de ordem prática: os valores materiais que movem moralmente cada coletividade em sua luta pela transformação social, transcendendo até mesmo o próprio papel da teoria, pois “isso (a transformação social) já não é mais assunto da teoria, mas sim do futuro dos movimentos sociais.” (HONNETH, 2009, p. 280. Os parênteses são nossos). Prossegue Nobre:

A posição defendida por Honneth requer certamente uma reformulação da relação entre teoria e prática “em condições transformadas”. Mas Honneth parece aqui permanecer fiel às palavras finais do seu “Luta por reconhecimento”, segundo as quais o elemento essencial do momento presente é o de uma “tensão insuperável” entre a Cila da introdução de valores materiais juntamente com formas de reconhecimento e a Caribde de não poder preenchê-los teoricamente, pois tal não é mais assunto da teoria, mas sim do “futuro das lutas sociais”. Entre outras razões, acho que uma posição como essa é importante por indicar a intenção de preservar a pressuposição de não-concorrência como marca distintiva da teoria crítica, ainda que em uma nova formulação. (NOBRE, 2005, p.13)

Uma crítica do trabalho de Axel Honneth é Nancy Fraser²⁵, para quem a teoria crítica, para assim ser chamada, há de guardar alguma relação com a proposta de Max Horkheimer, por ocasião da assunção da diretora do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, em 1931.

Em “Reconhecimento sem ética?”²⁶ (2007), Fraser critica Honneth no âmbito maior da discussão sobre conceitos de justiça baseados em correntes filosóficas particularistas (justiça por reconhecimento de diferenças) e universalistas (justiça por redistribuição), alegando que o fundamento da teoria do reconhecimento de Honneth estaria no conceito de identidade:

²⁵ Nancy Fraser (1947-) é filósofa na área de teoria política, feminismo e teorias da justiça; atualmente é titular da cátedra Henry A. and Louise Loeb de Ciências Políticas e Sociais da New School University, em Nova York.

²⁶ Artigo originalmente publicado na revista *Theory, Culture & Society*, v. 18, p. 21-42, 2001.

O ponto central da minha estratégia é romper com o modelo padrão de reconhecimento, o da “identidade”. Nesse modelo, o que exige reconhecimento é a identidade cultural específica de um grupo. O não reconhecimento consiste na depreciação de tal identidade pela cultura dominante e o conseqüente dano à subjetividade dos membros do grupo. Reparar esse dano significa reivindicar “reconhecimento”. Isso, por sua vez, requer que os membros do grupo se unam a fim de remodelar sua identidade coletiva, por meio da criação de uma cultura própria auto-afirmativa. Desse modo, no modelo de reconhecimento da identidade, a política de reconhecimento significa “política de identidade” (FRASER, 2007, p. 106)

Segundo a autora, o modelo de identidade dos teóricos do reconhecimento, dentre os quais inclui Honneth, favoreceria totalitarismos de fundo comunitário ²⁷, ao invés de colocar o problema no que ela entende ser o campo apenas psíquico dos sujeitos em detrimento da estrutura e da interação sociais, solução para o que ela propôs a conhecida categoria de *status* social, que alteraria o reconhecimento que se busca, substituindo a matriz identidade-alteridade, pela “condição dos membros do grupo como parceiros integrais na interação social” (p. 107). É crucial dizer, entretanto, que Fraser imputa a Honneth o que ele não se propôs, não havendo sequer evidências do dilema redistribuição-reconhecimento, tal como elaborado pela autora em seu artigo, se nos detivermos a uma leitura mais cuidadosa de “Luta por reconhecimento”, inicialmente publicado em 1996.

A citada crítica de Fraser, publicada pela primeira vez em 2001, acerca de um abandono da preocupação com o aspecto econômico nas teorias do reconhecimento, novamente, focada no comunitarismo, não parece ser procedente se aplicada a Honneth. Sua teoria não propõe (vide o conceito de eticidade formal) um viés culturalista que negligenciasse o papel da economia nas lutas por justiça social (redistribuição). Tal crítica parece desconsiderar a corrente a qual o autor opta por declaradamente se filiar. Seu importante conceito de patologia social é entendido no âmbito hegeliano (RUSH, 2008, p. 393), e é, por Honneth, relacionado às deformações provocadas do capitalismo na vida social, tais quais as situações de injustiça social.

²⁷ Essa é também a preocupação de Sérgio Paulo Rouanet (1993), ao avaliar as potencialidades de uma filosofia iluminista atualizada para os dias de hoje, já que as lutas pelas diferenças podem se exacerbar de maneira tal que princípios de uma justiça universal sejam ofuscados, ou até lesados, pela sobrelevação das alteridades. Contudo, deve-se esclarecer que tal crítica não se refere a Honneth e sua teoria, que Rouanet não tematiza, mas é uma defesa do retorno dos ideais iluministas ao pensamento filosófico atual diante de alguns postulados pós-modernos, como diz. Cf. Rouanet, *Dilemas da moral iluminista*, 1992.

Ressalta-se que as preocupações de Fraser estão presentes em Honneth, acerca da possibilidade de ampliação da democracia e de mecanismos de produção de uma justiça social e a teoria de luta por reconhecimento, como dito em seu livro visa a colaborar justamente para que essas questões possam se aproximar de uma análise sociológica mais ampla, abrangendo o geral e o particular, o econômico e o cultural, o subjetivo e o objetivo.

No que tange à crítica elaborada por Paul Ricoeur, no livro “Percurso do reconhecimento” (2006), é mais pontual e referenciada efetivamente à proposta honnethiana que o filósofo francês recusa em certo aspecto. Não se trata da construção ou do alcance da teoria de Axel Honneth, mas da ênfase dada ao conflito e à luta na teoria do reconhecimento do teórico crítico. Com efeito, Honneth distingue-se de Habermas, dentre outros, por recolocar o conflito como mediador das relações intersubjetivas, atribuindo-lhe uma normatividade.

A proposta de luta de Honneth, como vimos, baseia-se numa dialética entre os parceiros de interação que, ao final, se converterá numa síntese que expressará a expansão do reconhecimento. Ricoeur tem dúvidas se o conflito gera ampliação do reconhecimento ou apenas mais conflitos que serão, inevitavelmente, também violentos.

A proposta do autor francês seria que, ao invés da luta, o mediador dessas relações fosse o dom, passando-se do momento da assimetria (e do desconhecimento dos parceiros) para o da reciprocidade, não pelo conflito. O autor fala de outras formas de relações como as cerimônias, a gratidão, o perdão e o amor como sendo causa e ao mesmo tempo consequência de uma relação de reconhecimento mútuo construída não pelo enfrentamento e luta, mas pela troca de dons entre parceiros que se sabem assimétricos, mas interagem num critério de mutualidade (RICOEUR, 2006, 272).

Ricoeur não descarta o caráter conflituoso encerrado nas trocas de dons, resgata a base durkheimiana de Honneth, porém, com ênfase na integração social no âmbito ritualístico que se renova na modernidade, e propõe uma gama de formas de vida e realização pessoal. Nessa esteira, a posição de Ricoeur, sem perder os ganhos obtidos por Honneth em sua tese da identidade construída mediante relações de reconhecimento, sugere, entretanto, que as interações não belicosas entre os protagonistas da troca deva ser o ponto chave para a obtenção do reconhecimento capaz de fundar identidades saudáveis.

O autor francês não confia nas emoções (a exemplo do sofrimento e da indignação) como providas de um potencial moral evolutivo. Segundo Miglievich-Ribeiro (2010), Ricoeur contesta qualquer possibilidade de luta por reconhecimento que não através de experiências pacificadas quer na ordem jurídica quer na ordem mercantil, portanto, em estado de paz. Fora disso, a luta por reconhecimento, a seu ver, irrompe a insaciedade humana e todas as suas idiossincrasias. Diz Ricoeur (2006): “A indignação continua presa à preocupação de fazer justiça com as próprias mãos. Falta-lhe o sendo de justa distância que só os códigos, leis escritas, tribunais etc. poderão concretizar” (p. 264).

Dentro e fora do Brasil, algumas pesquisas dedicam-se a verificar a operacionalidade da teoria honnetiana. Andressa Corrêa (2011), por exemplo, estudou o potencial da estima social gerada na dimensão do trabalho a partir de “empreendimentos econômicos solidários” (EES), compreendendo-os como “coletivos de trabalhadores constituídos pela livre associação, que se orientam a partir da organização democrática e da cooperação no trabalho, integrando, neste processo, normativas de solidariedade, igualdade e democracia”. O trabalho, publicado nos Anais do 35º Encontro anual da ANPOCS de 2011, tinha como base teórica as categoriais da luta por reconhecimento como proposta por Axel Honneth e consistiu em uma pesquisa qualitativa que buscou um espectro de dados de caráter compreensivo, já que contemplava a análise de como a participação em EES enseja as lutas por reconhecimento. A autora identificou os conflitos morais a partir do ingresso de trabalhadores em EES; estabeleceu uma relação entre os conflitos e a luta por reconhecimento; e desenhou algumas variáveis que caracterizariam este meio social de trabalho, no âmbito dos EES, disponível para ensejar lutas por reconhecimento nos associados, destacando ainda:

(...) a centralidade do trabalho na gestão de novas expectativas de subjetividade que ampliam as pretensões de reconhecimento nas esferas do amor e do direito; e 2) a emergência de novos padrões valorativos de estima, que passam a entrar em conflito com o modelo normativo hegemônico, confluindo em lutas por reconhecimento junto à sociedade e ao Estado (CORRÊA, 2011, p. 22)

Verificou-se ainda, no trabalho de Ricardo Fabrino Mendonça (2012)²⁸, o efeito da estima social, tal como o conceito é trabalhado por Honneth, em colônias de leprosos atendidos pela MORHAN, uma entidade sem fins lucrativos voltadas para a eliminação da hanseníase, na cidade do Rio de Janeiro. Destaca-se na pesquisa a relevância da estima social enquanto motor de uma luta coletiva. Para Mendonça, não há dúvidas acerca da:

[...] 1) fertilidade de operacionalizar os reinos do reconhecimento de Honneth em estudos empíricos. A análise dos casos diferentes e os tipos de lutas pode ser muito esclarecedor para uma compreensão mais profunda da real dinâmica do reconhecimento. Lutas por reconhecimento assumem diferentes formas em diferentes contextos. A aplicação destes conceitos às realidades empíricas ajudará a esclarecer as nuances do reconhecimento, bem como seus pontos fortes e fracos (MENDONÇA, 2011, p. 956. A tradução é livre)²⁹

Miglievich Ribeiro e Sales, em “Reconhecimento e trabalho em Axel Honneth: os trabalhadores offshore na Bacia de Campos – Brasil” (2010), *retomaram o insight de Honneth acerca do mundo do trabalho como eticidade* – numa releitura de Durkheim – e investigaram experiências de sofrimento entre os trabalhadores *off-shore* na Bacia de Campos como capazes ou não de gerar indignação e, desta, vir a ativar lutas por reconhecimento que poderiam ser articuladas politicamente.

Tendo focalizado, no Brasil, um setor de ponta da economia, com salários bastante superiores ao da população majoritária, os pesquisadores puderam constatar que as vantagens econômicas e os salários indiretos (escola particular para os filhos, cursos de idiomas etc.) são mais valorizados do que o sofrimento real sentido e verbalizado nas entrevistas feitas, em que pese uma diversidade de situações de sofrimento moral para este tipo de trabalhador, que repercutem em sua saúde psíquica e física, nas relações afetivas e familiares, o que se revela também em alto índice de

²⁸ Artigo cujo tema era a importância do conceito de estima social para se pensar uma teoria da justiça. Ricardo Fabrino Mendonça é professor do Departamento de Ciência Política, premiado pela Political Studies Association, do Reino Unido, publicado em janeiro de 2011 na versão eletrônica da revista Political Studies – ligada à entidade de pesquisa. O trabalho foi considerado o melhor das edições daquele ano. O prêmio será entregue no dia 4 de abril, em Londres, durante evento anual da associação. (In: <http://www2.fafich.ufmg.br/gris/index.php/noticias/87-professor-ricardo-fabrino-recebe-premio-da-associao-britanica-de-ciencia-politica>).

²⁹ No original; “Finally, the third suggestion raised by the article is related to the fruitfulness of operationalizing Honneth’s realms of recognition in empirical studies. The analysis of different cases and sorts of struggles can be very enlightening for a deeper understanding of the actual dynamics of recognition. Struggles for recognition take on different shapes in different contexts. The application of these concepts to empirical realities will help to clarify the nuances of recognition, as well as its strengths and shortcomings (MENDONÇA, 2011, p. 956).

divórcio, nas situações de risco e tensão, na impossibilidade de comunicação com sua casa, dentre estratos profissionais no “trabalho embarcado”, nas delicadas relações de gênero quando não se é “embarcado”, mas “embarcada” num ambiente masculino, dentre outras situações.

A pesquisa, portanto, não invalidou a proposta honnethiana no momento em que identificou a moralidade também na esfera da produção e como o não reconhecimento afeta a identidade dos trabalhadores. Em conformidade com esta, verificou como a capacidade de indignação existe, mas como a passagem desta para uma articulação política não se dá automaticamente. Ao não se querer perder o emprego, mesmo sob o risco de se perder a saúde ou a família, são questões morais que estão também envolvidas.

Na maior parte dos depoimentos, havia a expectativa de que o sofrimento seria abreviado e, após um acúmulo financeiro lucrativo, a empresa concordaria com o retorno daquele trabalhador à terra. Sobre as escalas de revezamento, 14 x 21 para os funcionários da Petrobras e 14 x 14 para os terceirizados, vê-se no sonho de passar em concurso público para a Petrobras, a percepção do não reconhecimento igual nas distintas empresas. Entretanto, o que também não desabona a teoria de Honneth, mas exige seu aprofundamento, o contexto histórico da organização dos trabalhadores, distinto de décadas passadas, faz com que o sofrimento no trabalho seja vivido mais individualmente do que partilhado.

Vale mencionar ainda o trabalho de Bassani & Ota (2011), “Reconhecimento e cidadania no projeto ‘Mulheres da Paz’”, resultado do acompanhamento da implementação do projeto Mulheres da Paz em Porto Alegre, no ano de 2011, com o intuito de analisar, no cotidiano dos atores envolvidos no projeto, quais formas de cidadania e reconhecimento se revelaram em seus discursos a partir do conceito de cidadania de T. H. Marshall e de reconhecimento na perspectiva de Axel Honneth. Ao final, os autores levantaram a seguinte questão: até que ponto o projeto Mulheres da Paz, partindo do conceito de cidadania formulado a partir de Honneth, o desenho institucional da política pública e as condições reais de implementação dessa política podem de fato promover algum tipo de reconhecimento àquelas mulheres.

O conceito integral de reconhecimento trazido na obra de Honneth ora estudada pressupõe relações simétricas tanto na esfera jurídica quanto na esfera da estima social. O trabalho de campo dos autores, considerando as situações práticas, questiona se a referida política pública pode promover condições de possibilidade para que os sujeitos reforcem o seu status de membro pleno da sociedade e para que haja relações sociais mais simétricas, vez que foi identificada a constante denegação de reconhecimento, tanto no sentido de uma não materialização dos direitos garantidos, quanto no de uma degradação valorativa de formas de vida ou modos de crença, o que caracterizamos como uma precarização da cidadania.

Destaca-se, sobretudo, a problemática da estigmatização na forma de uma discriminação negativa que parece não ser contemplada nas investidas relativas à política de segurança pública em questão, causando um processo de congelamento dos princípios normativos que subjazem a ordem social moral, de modo que não caberia somente trabalhar a autoestima das mulheres do projeto bem como, na mesma medida, a imagem que estas possuem em seu entorno, sem o que os autores não vislumbraram a possibilidade do desenvolvimento de autorrelações práticas positivas e a concretização de uma cidadania plena, tampouco uma motivação para o surgimento de uma luta por reconhecimento.

Os trabalhos acima descritos exemplificam a aplicação da teoria de Axel Honneth a casos concretos, apresentando lutas por reconhecimento quando estas existem e demonstrando impeditivos destas noutros casos. De uma forma ou de outra, revelando a realidade e os conflitos como morais, sendo possível coadunar a realidade com a teoria honnethiana³⁰.

Seguimos com a atenção mais focada nas esferas de reconhecimento.

³⁰ Nesse aspecto parece propício lembrar a ressalva de Jeffrey Alexander (ANPOCS, 1986) sobre o perigo da sobredeterminação da teoria sobre os fatos, que muito mais que a Honneth, parece poder ser imputada aos críticos que pretendem encontrar em sua proposta algum tipo de modelo teórico que abarque em si todas as possibilidades práticas de motivação dos movimentos sociais e outros que terão apenas que atestar a teoria, quando, na verdade, o autor pretende justamente o contrário, ao formular o poroso conceito de eticidade formal.

4.2. PATOLOGIA NA ESFERA DO AMOR

Como visto anteriormente, a primeira esfera de reconhecimento de Honneth é associada a relações práticas de devoção afetiva entre os íntimos. Em seu modelo original, com base em estudos feitos na relação primária entre mãe e filho a partir da psicologia social que associam as boas experiências de reconhecimento nos círculos dos mais íntimos à construção de uma dimensão da autoconfiança, Honneth trabalha com a hipótese de que a esfera das relações emotivas quando sadia, promove um ganho identitário ao sujeito que o torna autoconfiante sobre si e em suas relações pessoais.

A apresentação de um modelo de relação primária que coloca a confiança vinculada a uma interação entre mãe e filho, como acentua Ricoeur (2006, p. 203-204), é uma tentativa de Honneth pautar sua releitura da teoria hegeliana a partir de uma empiria da intersubjetividade que buscou encontrar nos estudos da psicologia social. O fato de que tais estudos se deram na relação entre mães e filhos mostra, de início, a preocupação em acompanhar os primeiros estágios de desenvolvimento das relações inter-humanas e relacioná-los com a constituição de uma identidade, de um conhecimento e um reconhecimento de si mesmo.

A crítica feita por Fraser (2007, p. 106) acerca de um exacerbado psicologismo numa teoria que se pretende social não nos parece cabível seja pelo limite expresso que o autor colocou ao papel da psicologia social em sua teoria (HONNETH, 2009), seja porque, com efeito, o estudo das relações intersubjetivas no campo da afetividade e das relações íntimas não pode prescindir do aporte dos estudos da Psicologia, sob pena de obliterar-se o sujeito da relação a ser estudada. Não seria possível propor uma teoria social que levasse em consideração sentimentos como um motor de lutas sociais sem o auxílio das teorias psicológicas que já há tempos trilham o caminho do ator como alguém que sente e age, age porque sente e vice versa. Isto não supõe que Honneth tenha feito da luta por reconhecimento uma teoria psicológica, sobretudo, em seus desdobramentos nas duas outras esferas.

O modelo de três esferas de reconhecimento de Honneth traz a relevância dos sentimentos como motivadores da ação social. Valoriza-se a individualidade do ator social, no que concerne à sua história intersubjetiva, o reconhecimento e a construção da identidade. Apesar da tradição coletivista patente em sua base filosófica, o elemento subjetivo em Honneth da forma como os sujeitos são afetados intimamente nas

interações sociais, de maneira a constituir e reconstituir seus valores e agir são fundamentais. Não é casual que Honneth preocupe-se, por exemplo, com as situações de vergonha, entendidas enquanto vivências pessoais de desrespeito, que podem se tornar um motivador para o engajamento pessoal em uma luta pelo reconhecimento negado ou equivocado.

Na primeira esfera de reconhecimento, chamada de amor, Honneth visa a demonstrar, com apoio dos estudos empíricos da Psicologia Social, como uma experiência positiva de reconhecimento na relação com os mais íntimos tem como resultado a autoconfiança. Como motor de uma luta moral, neste caso, surgiria a indignação causada pela violação e pelos maus tratos que negam o reconhecimento devido. Ressalta-se que, neste âmbito do reconhecimento, Honneth acentua um caráter absoluto da lesão à pessoa:

Essa experiência de desrespeito não pode variar simplesmente com o tempo histórico ou com o quadro cultural de referências: o sofrimento da tortura ou da violação será sempre acompanhado, por mais distintos que possam ser os sistemas de legitimação que procuram justifica-las socialmente, de um colapso dramático da confiança da fidedignidade do mundo social e, com isso, na própria autosssegurança. (HONNETH, 2009, p. 216)

É nesse sentido que o autor coloca, mais uma vez, a vergonha como um sentimento moral amplo e destaca, a partir das ideias de John Dewey³¹ (1859-1952), que a vergonha pode se dar no nível da projeção mental ou da ação, pautado na expectativa da recepção de uma ação em relação aos seus parceiros de interação, e ser causada por uma ação própria que não foi aceita como esperado ou pela ação de outro que referem as expectativas que o sujeito tinha de uma interação social positiva (HONNETH, 2009). Decorre daí que “o sujeito que se envergonha de si mesmo na experiência do rechaço de sua ação, sabe-se como alguém de valor social menor do que havia suposto previamente” (HONNETH, 2009, p. 223).

³¹ Filósofo e pedagogo estadunidense considerado uma das três figuras centrais do pragmatismo nos Estados Unidos, ao lado de Charles Sanders Peirce e William James.

Se a possibilidade de se estabelecer relações íntimas saudáveis, em que sua forma de agir seja bem recepcionada pelos parceiros de interação, é negada no lócus, por excelência do amor incondicional, isto traz danos, muitas vezes irreparáveis, para a construção de uma identidade adulta capaz de se ver como competente para lutar por reconhecimento nas duas demais esferas. Estabelecer relações afetivas mais saudáveis, por princípio entre mãe e filho recém-nascido, ao longo da vida, com os íntimos, não é algo menor, mas decisivo na promoção de uma sociedade saudável. A resignação a situações de tortura e maus tratos às pessoas remetem a uma sociedade doente, de adultos que, muitas vezes, tiveram uma infância molestada ou a uma sociedade de molestadores e demonstra que as pessoas, por crescerem numa esfera emotiva deformada e patológica, têm sua percepção de si negativa impactando sua interação na sociedade mais ampla.

Além de trazer essa perspectiva humanizadora do ator social, que não age apenas instrumentalmente, quando visando a interesses privados, mas também em resposta a uma dor moral, permite uma percepção da resistência como uma retomada da integridade aviltada, assim é que “o engajamento individual na luta política restituiu ao indivíduo um pouco de seu autorrespeito perdido, visto que ele demonstra em público, exatamente a propriedade cujo desrespeito é experienciado como uma vexação” (HONNETH, 2009, 260).

A temática permanece cara a Honneth, que retoma a questão dos sentimentos dos atores sociais associada a um quadro maior de exploração, alienação e reificação, chegando a debater o paradoxo das relações amorosas supostamente mais livres porém, ao mesmo tempo, mais esvaziadas de carga valorativa para os envolvidos.

O novo "espírito" do capitalismo, que transfere a ideia empreendedora da ação calculista para as autorrelações subjetivas, penetra no íntimo de relações capilares, de forma que o modelo de utilidade orientada pelo cálculo começa a predominar. Isto significa menos que os relacionamentos íntimos hoje estão cada vez mais tomados pelo cálculo sóbrio de sua utilidade em termos de prazer e gozo, do que o que parece emergir, como um novo modelo de comportamento que é a tendência de calcular as chances a longo prazo de tais relações amorosas, em compatibilidade com demandas futuras de mobilidade de um plano de carreira que pode só ser planejado a curto prazo (HARTMAN & HONNETH, 2006, p. 56. Tradução livre³²)

³² No original: “the new “spirit” of capitalism, which transfers the entrepreneurial idea of calculative action to subjects’ self-relations, penetrates into the capillaries of intimate relationships, so that the model

Cabe, porém, salientar que ao se referir a uma evolução moral da sociedade a partir da luta por reconhecimento, Honneth não apregoa uma moralidade dos sentimentos. Ainda que ressalte os benefícios individuais de relações de reconhecimento na constituição de identidades não violadas, não propõe uma forma ideal de relações afetivas ou familiares, em que pese destacar a importância de que as relações pessoais também sejam objeto de estudo das ciências sociais, visto seu impacto nos atores sociais.

Extraí-se dessas considerações, além da teoria de Honneth estar em construção, que nas análises das patologias de seu tempo se propõe uma imbricada relação entre a esfera dos sentimentos pessoais e as patologias das relações sociais.

4.3. PATOLOGIA NA ESFERA JURÍDICA

No que tange à esfera do reconhecimento jurídico, Honneth trabalha a partir da perspectiva da evolução dos direitos, proposta por T. H. Marshall (1893–1981) em “Cidadania, status e classe social” (1967) e de sua relação com a alteração não apenas nas leis, mas no comportamento social e na própria ideia de cidadania. Os direitos têm a função de inculcar um senso de autorrespeito nas pessoas que, uma vez amparadas por eles, se sentem parte de um todo ético (o Estado) e iguais aos que estão à sua volta, ou seja, não preteridas no âmbito das instituições.

Trata-se de uma visão mais abrangente do papel do direito, mormente porque Honneth admite que uma das principais formas de evolução moral da sociedade é, pela luta, ampliar a esfera de direitos, incluir novas demandas e, assim, conceber cada vez mais como válidos modos de vida e de realização pessoais e de grupos plurais, antes subestimados.

of utility-oriented calculation begins to pre-dominate. This means less that today intimate relationships are increasingly taken up after sober calculation of their utility in terms of pleasure and enjoyment; what rather seems to be emerging as a new model of behavior is the tendency to calculate the long-term chances of such love relationships according their compatibility with the future mobility demands of a career path that can only be planned in the short term” (HARTMAN & HONNET, 2006, p. 56).

Essa crença na capacidade positiva do direito é parcialmente compartilhada com Jürgen Habermas (1929-), para quem, mais recentemente, foi o direito, através do Poder Judiciário, que preencheu a lacuna deixada pelo declínio do Estado Providência. Há, no campo teórico, muitas dúvidas sobre a solução habermasiana, ter apontado para uma substituição desejável, do ponto de vista emancipatório.³³ Aqui, cabe ponderar que, no Judiciário, os “ex-clientes” do Executivo chegam como indivíduos fragmentados, sem identidade coletiva – o que é distante das categorias sindicais organizadas que recorriam ao *Welfare State* para fazer suas demandas, num modelo mais próximo de uma sociedade de mercado do que de uma *res* pública. Nestas circunstâncias, o “sujeito de direitos” é, no mínimo, uma denominação controvertida que não garante a concretização da democracia procedimental-deliberativa de Habermas (1995) que, em sua tese, superaria os modelos anteriores de cidadania: liberal, de um lado, republicana, de outro³⁴.

Para Vianna (1999), a revolução francesa e sua criação da figura do “indivíduo portador de direitos” estabeleceu a dicotomia entre assuntos públicos e privados que, no caso do Direito, por emanar do Estado, excluiu de sua esfera qualquer assunto do âmbito privado (como as relações familiares), e ainda as relações de mercado propriamente ditas, como o direito do consumidor. Apenas com o advento da revolução industrial as relações de mercado deixam seu estatuto estritamente privado, uma vez que passam a incorporar a chamada questão social com o surgimento do Direito do Trabalho, espécie *sui generis* de direito que garante a interferência do Estado no mercado e gera uma série de consequências que levaram, dali por diante, a se identificar o direito com uma instância de realização de justiça social.

³³ Contrapõem-se à concepção de Habermas e Vianna, acerca dos benefícios da judicialização das relações sociais e da política, os autores Ronald Dworkin (1999), Antoine Garapon (1999), Mauro Cappelletti (1993) e Rogério Bastos Arantes (2002).

³⁴ Habermas trabalha com três modelos democráticos, a saber: a) modelo liberal, em que o processo democrático em que a atuação política esgota-se na tentativa de agregar os interesses sociais privados junto ao aparato estatal, limita a democracia à mera normatização de uma sociedade centrada na economia; b) modelo republicano, onde os direitos de participação dos cidadãos podem ser entendidos como liberdades positivas, o voto ganha papel chave e a democracia é entendida como uma auto-organização política da sociedade por cidadãos unidos por meios de comunicação, mas que ao final se revelam nada mais que a soma de interesses privados conflitantes; c) modelo deliberativo, no qual o processo democrático confere força legitimadora ao processo de criação do direito, que se materializa no Estado democrático de direito, pois o processo democrático precisa assegurar, ao mesmo tempo, a autonomia privada (defesa dos próprios interesses) e a pública (defesa dos interesses comuns). Entende o autor que modelo de democracia legitima o Estado democrático de direito, realizando a democracia por meio de uma rede de comunicação das esferas públicas e políticas. (HABERMAS, 1995).

A intervenção estatal destruía a máxima liberal da igualdade entre as partes contratantes que sustentavam a teoria do contrato justo, ancorado em liberdades formais. Ao admitir o trabalhador como a parte hipossuficiente na relação contratual a necessitar de proteção por parte do Estado, dava-se ao Direito o poder de reequilibrar o contrato de trabalho, logo, as relações sociais e de propriedade. As leis trabalhistas versavam sobre condições mínimas em que o trabalho seria exercido, além das regras sobre salários e previdência. Essas alterações refletiam as aspirações dos movimentos dos trabalhadores de tal modo que se pode dizer que foram os trabalhadores que, primeiramente, levantaram a “bandeira” da questão social jamais resolvida pela lógica de mercado na vigência do Estado Liberal, mas, ao torná-la objeto do direito do trabalho, para Werneck Vianna, a sociedade civil encampava uma demanda de classe e a incluía no rol de assuntos de interesse público, alterando assim a agenda governamental e metamorfoseando o Estado Liberal em Estado do Bem-Estar Social nalgumas experiências europeias.

Vianna, em conformidade com Habermas, vê o direito no Brasil como uma “gramática emancipatória” a inserir grupos antes excluídos na esfera pública, com poder de participação na elaboração de agendas decisórias. Não desconsidera os efeitos perversos da burocratização e da clientelização experimentadas no *Welfare State* sob o peso de uma racionalidade weberiana crescente. Admite que a burocracia e o paternalismo na formação social brasileira dificultaram em muito a constituição de uma esfera pública no Brasil. A identificação dos cidadãos como meros alvos das políticas assistenciais, incentivando a sua passividade política em troca de benefícios sociais, fragilizava os potenciais laços associativos necessários à promoção do ativismo social. Sem se experimentar aqui o *Welfare State*, os brasileiros conheceram os vícios de uma administração pública pesada e autoritária. Entre a tutela e o abandono, o Brasil experimentou uma exacerbação das atribuições e da ingerência do Poder Executivo sem o ingrediente da promoção da cidadania ativa.

A ação comunicativa habermasiana tem como premissa a comunicação que se dá entre sujeitos em iguais condições de fala, os quais assumem compromissos éticos discursivos baseados na não contradição e na universalidade dos argumentos, comportando-se, portanto, como sujeitos dotados de uma compreensão descentrada do mundo, como se inexistisse uma dimensão simbólica e ideológica subjacente a todo discurso. Além disso, na prática, os sujeitos em comunicação são desiguais em suas

relações de poder e conflitantes em seus interesses, o que tende a inviabilizar o consenso a se pautar em parâmetros estritamente racionais. Ainda que sem pretendermos aqui uma crítica à razão comunicativa de Habermas, podemos fazer referência, ao menos, aos problemas da efetividade dos direitos que, longe de ostentarem um perfil exclusivamente legal, possuem um inegável conteúdo ideológico e cultural.

Diante do diagnóstico de nossa ainda incipiente cultura cívica, Vianna minimiza, no caso da sociedade brasileira, os riscos que Mauro Cappelletti (1993) e Ronald Dworkin (1999) veem na judicialização das relações sociais. Estes autores são orientados pelos princípios da *Common Law*, por conseguinte, ligados a modelos de sociedades que desenvolveram em sua história uma longa prática de associativismo e veem na judicialização da sociedade uma forma de ingerência e controle a se impor à autonomia do sujeito. São modelos de participação atrelados a uma cultura cívica com base na efetiva participação e deliberação em instituições e espaços democráticos e no compartilhamento de valores éticos reconhecidos comunitariamente, capazes de se sobrepor ao procedimento em nome de princípios de justiça. No Brasil, porém, segundo Vianna (1999), desprovido desse histórico de civismo, a judicialização das relações sociais parece-lhe fortalecer a democracia.

Em “Para uma concepção pós-moderna do direito” (2000), Boaventura de Souza Santos atenta para a dimensão especificamente cultural dos fenômenos jurídicos e aponta para a necessidade de uma mudança na mentalidade dos operadores do direito e de reformulação já nos processos de recrutamento dos magistrados, aspecto que não haveria de ser subestimado na ênfase ao sistema. Habermas propõe um modelo de funcionamento do sistema jurídico em que argumentos estranhos ao direito positivo podem ser inseridos no sistema, diante da materialização do direito, mantendo-se um sistema jurídico aberto, porém controlável sob critérios de uma racionalidade comunicativa. As escolhas legítimas derivam do diálogo cujo pressuposto é a fundamentação ética do discurso, que tem como princípio a universalização, que lembra o imperativo categórico kantiano transposto para o plano linguístico, da intersubjetividade, uma vez tendo abandonado as premissas da filosofia do sujeito, nos seguintes termos:

Toda norma válida tem que preencher a condição de que as consequências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância universal, para satisfação de todo indivíduo possam ser aceitas sem coação por todos os concernidos (HABERMAS, 2003, p.147)

Para Habermas (2003), o processo judicial é um modelo de institucionalização dos discursos acerca da aplicação da norma que define, estrutura e protege os espaços da argumentação, devido a seu elevado grau de racionalidade. As regras do discurso com a finalidade de produzir consensos “têm elas próprias conteúdos normativos, elas neutralizam o desequilíbrio de poder e cuidam da igualdade de chances de impor os interesses próprios de cada um” (p. 92).

Sem abandonar as conquistas obtidas pelo viés universalista, mormente quanto aos direitos e garantias individuais, as chamadas liberdades negativas, Axel Honneth avança, a nosso ver, no conceito de democracia ao trazer de volta à teoria crítica a importância da “luta” como mediadora dos campos sociais. Nesse ponto, tende a se aproximar mais da realidade, que é necessariamente conflituosa e nem sempre traduzível na gramática judicial, de modo que supera o paradigma do direito como forma de pacificação social, obtida através de procedimentos consensualmente aceitos, no caso, as leis. Ao identificar uma natureza normativa no conflito social, Honneth pode, mais que Habermas, verificar as potencialidades de transformação social contidas desde os novos movimentos sociais às manifestações de protestos, desde as entidades populares às redes sociais.

Ainda, Honneth (2009) afirma que, no processo de modernização, o reconhecimento jurídico autonomiza-se ao ponto de se dissociar de outras formas de reconhecimento extrajudiciais, mas apenas equivocadamente pode-se afirmar que o reconhecimento jurídico suprime as carências humanas de amor, de um lado, entendido como o afeto dos íntimos, e, de outro, de estima social, ou seja, da valorização intersubjetiva das capacidades de cada um. Assim, se uma das características da modernidade jurídica consistiria na criação de um *status* jurídico universal, em detrimento das formas particularistas de reconhecimento, tal projeto não foi necessariamente bem-sucedido em nenhuma parte do globo. Noutros termos, a modernidade constituída jamais aboliu a necessidade das formas de reconhecimento simbólico a realçar as diferenças entre as pessoas e os grupos.

Nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida (HONNETH, 2009, p. 207).

Em “Sofrimento por indeterminação” (2007), Honneth expôs uma teoria da justiça na reatualização da filosofia do direito de Hegel e de conceitos caros para a sua teoria normativa, tais como “espírito objetivo” e “vontade livre”. Supõe a efetivação da justiça como autorrealização pessoal e une nesta os elementos de uma liberdade universal e de uma determinação ou respeito a particularidades. Aprofunda, assim, os elementos de uma teoria do reconhecimento para a qual o sofrimento por indeterminação implica uma patologia decorrente da realização insuficiente da vontade livre nos âmbitos institucionais da sociedade moderna uma vez não estruturados eticamente.

Honneth não descrê no direito, ou não falaria em reconhecimento jurídico como uma das três esferas primordiais do reconhecimento, mas não o vê isoladamente nem pensa que neste as demandas de reconhecimento *in toten* estariam contempladas. Seu conceito de direito é, por fim, associado à possibilidade de evolução moral de uma sociedade ³⁵.

4.4. PATOLOGIA NA ESFERA DA ESTIMA SOCIAL

A esfera da estima social pode ser considerada a parte inovadora no pensamento de Honneth (2009), se aceita sua premissa de que nem em Hegel nem em Mead puderam ser bem desenvolvidas. É a partir dela que o autor consegue definir por completo seu conceito de eticidade formal, pensando nas muitas formas de realização pessoal que ainda não tiveram reconhecimento assegurado nas sociedades modernas:

³⁵ Em países cuja matriz jurídica diverge da ocidental não há que se negar a importância de direito para a emancipação e as classes oprimidas, contudo, há que se verificar, caso a caso, o lugar que a esfera do reconhecimento jurídico ocupará na evolução moral daquelas sociedades.

Uma concepção formal da eticidade abrange as condições qualitativas da autorrealização, que se distinguem de todas as formas de vida particulares na medida em que constituem os pressupostos universais da integralidade pessoal dos sujeitos, porém, já que condições dessa espécie estão por sua vez abertas às possibilidades de um desenvolvimento normativo mais elevado, uma semelhante concepção formal não está isenta de mudança histórica, mas, pelo contrário, liga-se à condição inicial singular da própria época de seu surgimento. (HONNETH, 2009, p. 275).

Ao tratar da esfera da estima social, que preenche o espaço deixado pela honra nas sociedades tradicionais, inclusive ampliando-a, Honneth destaca que, para além das relações afetivas e institucionais, as pessoas desejam ser reconhecidas em suas diferenças, em suas particularidades, e se sentirem valorizadas naquilo que entendem como próprio, como seu diferencial. Isso se dá mediante sua aceitação perante um grupo com quem compartilha valores comuns, quando percebe que para estes seu modo de viver, agir e pensar é valorizado, considerado digno de aprovação, e, por fim, que suas capacidades particulares são estimadas na sociedade mais ampla. Quando esse cenário se forma, a pessoa adquire autoestima.

Quando, entretanto, ao invés de ser estimado por seu modo de ser e viver, um indivíduo ou um grupo específico é rebaixado em seu valor social, depreciado ou desrespeitado, em sua especificidade ou em sua expectativa de autorrealização, tem-se a negação do reconhecimento de um indivíduo pelo grupo que lhe recusa a estima, aquela que confere ao outro seu valor pessoal e social. Nestas circunstâncias, temos pessoas ou grupos incertos, indefinidos, vulneráveis numa sociedade.

A degradação valorativa de determinados padrões de autorrealização tem para seus portadores a consequência de eles não poderem se referir à condução de sua vida como a algo a que caberia um significado positivo no interior de uma coletividade; por isso, para o indivíduo, vai de par com a experiência de uma tal desvalorização social, de maneira típica, uma perda de autoestima pessoal, ou seja, uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características. (HONNETH, 2009, 217-218)

A estima social como última etapa para a formação de uma identidade sadia requer uma atenção especial aos grupos minoritários ou subestimados socialmente, aqueles sem voz numa hipotética esfera pública habermasiana, portanto, não raramente, em conflito com esta, o que coloca em xeque o modelo mesmo de democracia de Habermas e sua idealização de direitos universais.

Os destituídos de reconhecimento na esfera da solidariedade ou da estima social são vítimas de uma ofensa moral, quer sejam indivíduo quer grupos, populações, povos. A estima social proposta por Honneth ressalta o respeito às diferenças conjugado à ideia de um tratamento igualitário (a simetria como uma das metas de realização pessoal).

Em “Trabalho e reconhecimento, uma tentativa de redefinição” (2008), Honneth retoma o papel moral do trabalho social da teoria de Durkheim como importante lócus de solidariedade e estima social.

[...] a divisão do trabalho pressupõe que o trabalhador, bem longe de permanecer curvado sobre a sua tarefa, não perca de vista os seus colaboradores, aja sobre eles e receba sua influência. Não é portanto uma máquina que repete movimentos de que não apercebe a direção, mas sabe que tendem para algum lado, para uma finalidade que ele concebe mais ou menos distintamente, ele sente que serve para alguma coisa (DURKHEIM *apud* HONNETH, 2008a, p. 65).

Acerca do caráter normativo do trabalho e de sua condição de esfera de reconhecimento, sobretudo na modalidade estima social, é pertinente trazer as considerações de Josué Pereira da Silva (2010), de acordo com quem, em que pese a remissão a Durkheim, Honneth tem “sua preferência por um conceito de trabalho social, como o de Marx, que seja, ao mesmo tempo, uma atividade produtiva para o mercado e expressão de autorrealização individual” (p. 17).

Silva associa ainda o conceito de “trabalho” de Honneth ao de Hannah Arendt, em “A condição humana” (2001), que é melhor compreendido a partir da distinção que a autora faz entre labor e trabalho: o primeiro é processo biológico necessário para a sobrevivência do indivíduo e da espécie humana; o segundo (trabalho) é atividade de transformar coisas naturais em coisas artificiais, por exemplo, retiramos madeira da árvore para construir casas, camas, armários, objetos em geral. É pertinente dizer - ainda que cedo- para a autora, o trabalho não é intrínseco, constitutivo da espécie humana; em

outras palavras, o trabalho não é a essência do homem. O trabalho é uma atividade que o homem impõe à sua própria espécie, ou seja, é o resultado de um processo cultural (ARENDDT, 2001).

O mesmo autor alerta, porém, que não se pode confundir a forma do trabalho moderno com “o trabalho no sentido antropológico de atividade humana geral, que não teria o poder de promover uma integração social na sociedade moderna. Silva (2010) questiona, por fim, Honneth sobre a possibilidade de uma relação virtuosa entre reconhecimento e trabalho no que se refere:

à possibilidade ou não de se insistir em defender o trabalho assalariado como uma norma quando carecemos dos meios para criar empregos em condições de garantir autoestima (emprego decente). Não creio, a propósito, que as formas contemporâneas de empregos precários, criados em muitos países, sejam a melhor maneira de conseguir isso, especialmente em situações nas quais esses empregos são desprovidos de sentido, como as diversas formas de “macjobs” ou mesmo as chamadas frentes de trabalho. Mas a análise de Honneth não avança nesta dimensão mais empírica do mundo do trabalho, limitando-se quase exclusivamente às dimensões teórica e normativa (SILVA, 2010, p. 23).

O segundo comentário crítico aponta os riscos teórico e normativo de se vincular autorrelação prática (autoestima e autorrespeito) com “mercadorização”, vez que entende ser possível “se conceber a estima social tendo como base a solidariedade, sem que se precise vinculá-la apenas ao princípio do mérito” (p.23). Observa Silva (2010) ainda que o resgate da teoria da solidariedade de Durkheim, com contribuições recentes da sociologia econômica, apareça hoje como o ponto forte do argumento de Honneth sobre uma moralidade oculta que fundamentaria as relações de troca no mercado de trabalho, visto que não vislumbra na obra do sociólogo francês as condições de uma crítica normativa emancipatória.

Noutra perspectiva, porém, o autor reforça a proposta de Honneth de localizar um locus de crítica imanente nas condições de trabalho na atualidade para servir de ferramenta de análise para sua teoria crítica, portanto, o recurso original a Durkheim para se rever a centralidade da categoria trabalho, abandonada por Habermas, na busca da autorrealização, na esfera da autoestima.

Para Fabrício Maciel (2006), defender teoricamente a centralidade do trabalho no mundo contemporâneo não requer se apostar em seu potencial emancipatório, no entanto, alude à constatação de seu incontornável poder de assegurar a um indivíduo ou grupo a avaliação positiva ou negativa na sociedade mais ampla, regida por uma lógica – mesmo quando apenas aparente – meritocrática.

Se, para Habermas, a dualidade entre sistema e mundo da vida acabou excluindo o mercado da moralidade - como se este funcionasse por critérios de autorregulação abstratos e prescindisse de qualquer justificativa moral -, Honneth quer rearticulá-lo à eticidade ao expor o conteúdo do sofrimento e das necessidades concretas dos trabalhadores, sobretudo na contemporaneidade, quando o mercado continua profundamente excludente, condenando pessoas a privações materiais, simbólicas e morais.

Mas, e este é o ponto de Maciel (2006), mesmo que o trabalho não alcance seus objetivos de integração social, isto não lhe retira a centralidade na teoria do reconhecimento. Por isso, para o autor, é preciso reunir elementos intrínsecos à realidade social que explicitem o *status* diferenciado que os indivíduos adquirem e mantêm a partir de sua posição na hierarquia moral do trabalho, concebendo, como Honneth (2008), a luta por reconhecimento como um campo de questões identitárias e distributivas.

Como definiu recentemente, Honneth (2008) acredita que a teoria crítica busca uma crítica social interna às demandas reais dos trabalhadores nas sociedades contemporâneas. Para Honneth, a crítica já está lá, no cotidiano sofrido dos excluídos e dos trabalhadores precarizados. A teoria da luta por reconhecimento teria a função de articular tais demandas, ou seja, de transformar os “sentimentos de injustiça”, como ele definiu, em argumentos capazes de sustentar suas pretensões de validade em uma esfera pública de ação (MACIEL & TORRES, 2008).

Resta-nos saber se, diante da negação do reconhecimento na esfera do trabalho, uma dimensão forte da solidariedade, veremos acontecer a expectativa do teórico crítico, isto é, a indignação com a desejável articulação dos que sofrem moralmente os maus-tratos, na luta articulada pelo reconhecimento denegado, portanto, se há chances concretas de evolução moral da sociedade, pela expansão do reconhecimento, na contemporaneidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No primeiro capítulo, pudemos ver as raízes teóricas da teoria de luta por reconhecimento de Axel Honneth, que embora declaradamente influenciadas pelo pensamento hegeliano e pela psicologia social de George Mead, remete ao pensamento aristotélico, à preocupação com a relação entre ação política e afirmação de concepções de bem viver e autorrealização que não foram completamente atendidas pelo paradigma moderno do indivíduo universal. Observamos por exemplo, em que pese a condição de teórico crítico da Escola de Frankfurt, Honneth sofrer forte influência da teoria social de Durkheim. A propósito dessa vinculação histórica, no capítulo dois apresentamos os antecessores de Honneth na direção do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, importante para se entender a perspectiva e o recorte teórico do autor, com destaque para a relevância da obra de Habermas, como alterador do paradigma inicial da teoria crítica ali produzida e que influenciou sobremaneira as perguntas e as respostas que Honneth pretende a partir de sua teoria.

No capítulo 3, conseguimos sistematizar as categorias principais para a compreensão da teoria de Honneth, sem deixar de apontar mais precisamente onde Mead e Hegel intervêm, para no capítulo quatro, termos a oportunidade de penetrar na teoria a partir de seus críticos e trazer no campo das esferas do reconhecimento não apenas maiores considerações, mas o que consideramos o mais relevante, possibilidades práticas da teoria de Honneth como análise social, já que desde o início a pretensão do autor é produzir uma teoria social de cunho normativo, visando a compreensão da motivação e do papel das lutas dos movimentos sociais na evolução da gramática moral das sociedades modernas.

Terminado o percurso pela teoria da luta por reconhecimento de Axel Honneth, esperamos ter colaborado para a compreensão da proposta honnethiana de operacionalizar, ao invés de pretender resolver, a insolúvel tensão entre Justiça Liberal e Justiça Comunitária (FORST, 2010), oferecendo ainda um ferramental útil a se estender às novas questões que florescem no seio dos movimentos sociais nas sociedades democráticas, mormente de matriz jurídica europeia.

Consideramos salutar a inclusão dos sentimentos como um motivador válido das lutas sociais, reaproximando as teorias sociais da psicologia e da psicanálise, permitindo ampliar a forma de compreensão do agente social, com destaque para os sentimentos de dor, vergonha e humilhação, comumente relegados à esfera da intimidade e esvaziados de potencial político positivo. Igualmente, julgamos relevante a possibilidade de se considerar a estima social desvinculada de uma comunidade tradicional específica, mas a partir de uma comunidade de valores compartilhados, mais adequada aos novos grupos sociais surgidos na modernidade.

Contestamos haver na proposta honnethiana qualquer tipo de apologia à violência como expressão da luta por reconhecimento, mas compreendemos que, nas experiências concretas, o consenso nem sempre é obtido pelas situações de “fala ideal” habermasianas e o conflito acompanha a vida dos homens e das mulheres como um competente que pode dialeticamente significar um avanço moral para a sociedade se gerador de verdadeiras transformações sociais. Ao citar Frantz Fanon (HONNETH, 2009, p. 253) como aquele que, antes de Sartre, soube analisar os movimentos anticolonialistas a partir da luta por reconhecimento recepcionando a teoria de Hegel, Honneth se mantém fiel aos termos finais de seu livro, que diz caber aos movimentos sociais a autodeterminação de suas consequências morais para a sociedade no âmbito da realização prática e não sobre teorias do ser (HONNETH, 2009, p. 280).

O que Honneth observa é justamente que dado o grau de lesão moral experimentado por um grupo, pode haver – não necessariamente haverá – uma reação àquela situação e que, nas relações práticas, não há fórmula pronta que a defina (pode-se ir às armas ou não), tampouco resultados garantidos, uma vez que o autor não descarta a possibilidade de uma involução moral, dependendo do grupo vencedor.

Trata-se, como podemos analisar em profundidade, da dinâmica dos movimentos sociais em sociedades modernas que possuem, nalgum grau, um ideal de democracia e pluralidade. A proposta de expansão da esfera dos direitos e da gramática moral de uma sociedade por meio da luta por reconhecimento sugere a impossibilidade de se pensar uma sociedade democrática e plural aonde tal movimento dialético chegue a uma síntese definitiva. Sempre poderão surgir novos grupos com novas reivindicações de direitos e novos modelos de autorrealização do que consideram uma “vida boa”. A democracia pluralista deve estar aberta a essas novas pautas ensejadas pelas lutas e

protestos dos segmentos sociais não reconhecidos que ampliarão gramática moral daquela sociedade.

As pesquisas empíricas ainda deverão nascer em maior volume se pretendemos o teste sociológico desta teoria. Honneth acusara Habermas de “déficit sociológico”, visto que ampliara o conceito de racionalidade; mas ao criar a dualidade entre sistema e mundo da vida faltaram-lhe evidências a suplantar a carga de ambiguidades e discrepâncias desta elaboração teórica quando uma instância é completamente reificada e supraindividual e a outra composta de atuações que constroem cotidianamente o entendimento mútuo. Ainda não conhecemos realidades humanas que possam prescindir do conflito e da luta como forma de sua constituição.

A teoria crítica, ao retomar a centralidade do conflito nas relações sociais e, ainda, deste acreditando extrair critérios normativos, está tomando partido da possibilidade de existência e progresso de uma coletividade ética, a humana, em que as diferenças sejam competências e possibilidades caras ao coletivo. O ponto de vista coletivista afasta-se, assim, do liberalismo, ainda que não recuse, nas sociedades pós-tradicionais, que os sujeitos cada vez mais individualizados precisam de experiências práticas comuns para se perceberem como membros de uma mesma sociedade e criem chances de práticas solidárias e de respeito mútuo que despertem a tolerância para com a particularidade de cada pessoa e, mais que isso, o interesse afetivo por essa particularidade: “só na medida em que eu cuido ativamente de que suas propriedades, estranhas a mim, possam se desdobrar, os objetivos que nos são comuns passam a ser realizáveis” (HONNETH, 2003, p. 211).

Estudos empíricos sobre experiências de desrespeito ancoradas em vivências afetivas dos sujeitos humanos, de lesões psíquicas pela denegação de direitos elementares e humilhações públicas não careceriam de campo de análise. Ainda assim, a fim de se obter a validade sociológica da teoria honnethiana, precisaríamos constatar não apenas os obstáculos à constituição de uma identidade saudável, mas, principalmente, como o sofrimento gerador de indignação gera também a resistência social, a articulação política na conquista de direitos e estima social para que se possa falar, em mais largo alcance, numa evolução moral da sociedade.

A teoria honnethiana desdobra-se para manter vivas nas teorias sociais contemporâneas as metas do igualitarismo, da proteção dos indivíduos, de construção de uma comunidade de valores materiais e simbólicos que garanta a expansão da cidadania e das formas de autorrealização. Como, na prática, as pessoas construirão e aperfeiçoarão sua sociedade, nenhuma teoria poderá predizer: o futuro das lutas sociais é que definirá.

Encontramos, por fim, alguns pontos que merecem aprofundamento em novas pesquisas. Que critérios utilizar para distinguir modos de bem viver pelos quais se pode e deve lutar pretensa sociedade democrática e pluralista a fim de torná-la mais justa e abrangente sem que se lute, ao contrário, por formas de involução moral? Preocupa-nos manifestações de luta por reconhecimento que desencadeiam, ao invés de combater a fobia e o preconceito em face do outro, o ódio e a segregação. Deverão, dentro de princípios democráticos gerais, ser aceitos todos os modos de vida propostos em lutas por reconhecimento? Mais uma vez, como estabelecer o que pode e o que não pode estender de maneira positiva a gramática moral de uma sociedade?

A ideia evolucionária das esferas de constituição de uma identidade sadia pode, a nosso ver, não se dar em todos os casos de idêntica forma, o que nos faz questionar sua pretensão universalista. Há grupos que lutam pela estima social sem nunca sequer ter tido a experiência do reconhecimento jurídico e, às vezes, sequer a do reconhecimento afetivo. Seria imprescindível a experiência de cada uma das esferas na ordem evolutiva proposta? Por outro lado, vivenciá-la, per si, bastaria para a composição de uma identidade sadia?

Instiga-nos a dar continuidade a essa pesquisa o aspecto da cidadania na teoria de Axel Honneth. Pensando especificamente o caso de refugiados políticos sem asilo oficial, ou itinerantes, parece-nos que a teoria do reconhecimento tem maiores chances de examinar situações onde inexistente o reconhecimento estatal e, mesmo assim, tem-me em meta alargar a concepção de direitos e de dignidade humana ainda que Honneth tenha aparentemente se limitado a pensar que os grupos sociais em luta o fazem dentro de um Estado já tendo conquistado a igualdade formal e buscando a solidariedade, no sentido do termo para o autor.

A busca seria pelos limites do reconhecimento dessa cidadania ou das possibilidades de luta para alcançá-lo – um emancipar-se para a condição de cidadão, por assim dizer ou um reconhecimento de uma cidadania perdida. Vislumbramos desde já que tal empreendimento exigirá um novo e maior esforço teórico, além do empírico, para se trilhar o campo dos estudos sobre cidadania, democracia e justiça.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALEXANDER, Jeffrey. O novo movimento teórico. *X Encontro Anual da ANPOCS* - Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Ciências Sociais, outubro de 1986, Campos do Jordão, SP, *paper*.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.
- ARANTES, Rogério Bastos. *Ministério Público e Política no Brasil*. Fapesp/Educ, SP, 2002.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- ARISTÓTELES. *A política*. Rio de Janeiro: Ediouro, [19--?]. (Coleção Universidade de bolso; 20199)
- _____. *Ética a Nicômaco: Aristoteles, texto integral*. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- BASSANI, João Carlos; OTA, Maria Eduarda. “Reconhecimento e cidadania no projeto ‘Mulheres da Paz’ ”. *I Seminário Nacional do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais – PGCS- UFES*. Gt 01 Dinâmicas sociais, gramáticas emancipatórias e novos movimentos teóricos. 31 de Maio a 03 de Junho de 2011, p. 1-15, *paper*.
- CAPPELLETTI, Mauro. *Juizes legisladores?*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1993.
- CASSIRER, Ernest. “O Direito, o Estado e a sociedade”. In: _____. *A filosofia do iluminismo*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1994.
- CORREA, Andressa. “Conflitos morais em trabalhadores de empreendimentos econômicos solidários - um olhar a partir da teoria do reconhecimento de Axel Honneth”. *XXXV Encontro Anual da ANPOCS*. Gt 34 Sociologia e antropologia da moral. 24 a 28 de outubro de 2011, p. 1-25, *paper*.
- COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. 4. ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- DOMINGUES, José Maurício. “Vicissitudes e possibilidades da teoria crítica hoje”: *Sociologia & Antropologia*, v. 01, 2011, ano 01, 2011, p. 71–89.
- DURKHEIM, Émile. *Ética e Sociologia da Moral*. 2. ed. - São Paulo: Landy. (Coleção Novos caminhos), 2006
- DURKHEIM, Émile; RODRIGUES, José Albertino (Org.). *Émile Durkheim: sociologia*. 9. ed. São Paulo: Ática, 2008. (Coleção grandes cientistas sociais; 1)
- DWORKIN, Ronald. *O império do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor,; Volume 2: Formação do Estado e Civilização. 1993

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. 2. ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

FORST, Rainer. *Contextos de Justiça*. Boitempo Editorial: São Paulo. 2010

FRASER, Nancy. “Reconhecimento sem ética?”. *Lua Nova*, São Paulo, nº 70, 2007

_____. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista”. In: SOUZA, Jessé (ORG.). *Democracia hoje*. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: EDUNB, 2001, p. 245-282.

FREITAG, Bárbara. *Itinerários de Antígona*. A questão da moralidade. Campinas: Papirus, 1992.

_____. *A teoria crítica ontem e hoje*. São Paulo: Editora Brasiliense, 3ª ed. 2004.

_____. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 2005.

GARAPON, Antoine, “*O Juiz e a Democracia: o guardião das promessas*”. Editora Revan, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *Mudança Estrutural da Esfera Pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2ª edição, 2003a.

_____. *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Volume II. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.

_____. *Teoria da ação comunicativa*. 1985

_____. “Três modelos normativos de democracia”. *Lua Nova*, São Paulo, nº 36, 1995.

HARTMANN, Martin. HONNETH, Axel. “Paradoxs of capitalism.” *Constellations*. Volume 13, Issue 1, Article first published online: 8 MAR 2006. In: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1351-0487.2006.00439.x/pdf>. Acesso em 24 de julho de 2012.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *O sistema da vida etica*. Lisboa: Edições 70, [1991].

_____. *Fenomenologia do Espírito*. 2. ed. - Petropolis, RJ: Vozes, 1992.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. In <<http://pt.scribd.com/doc/3098501/Thomas-Hobbes-Leviata>>. Publicado em 25 de maio de 2008. Acesso em 08 de junho de 2012.

HONNETH, Axel. "Teoria crítica". In GIDDENS & TURNER (org.). *Teoria social hoje*. São Paulo, Ed. UNESP, 1999, p.503-532.

_____. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2009.

_____. *Sufrimento de Indeterminação*. Uma atualização da filosofia do direito de Hegel. São Paulo, Esfera Pública, 2007a;

_____. "Trabalho e reconhecimento: uma tentativa de redefinição". *Civitas*. Porto Alegre v. 8 n. 1, jan.-abr. 2008a.

_____. "Observações sobre a reificação." *Civitas*. Porto Alegre v. 8 n. 1, jan.-abr. 2008b.

HORKHEIMER, Max. "Teoria Tradicional e Teoria Crítica." In: BENJAMIN, Walter, HORKHEIMER, Max, ADORNO, Theodor W., HABERMAS, Jürgen. *Textos escolhidos. (Col. Os Pensadores, Vo. XLVIII)*. São Paulo, Abril Cultural, 1983. P 117-161

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edicoes 70, 1988.

LEFEBVRE, Jean-Pierre; MACHEREY, Pierre. *Hegel e a Sociedade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. (Clássicos e comentadores, edição de bolso)

LEVINE, Donald. *Visões da tradição sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1997

MACHIAVELLI, Niccolo. *O príncipe*. 25. ed Rio de Janeiro: Ediouro, [1996]. (Clássicos de bolso)

MACIEL, Fabrício. "Trabalho e reconhecimento social na modernidade periférica". In: CD-Rom do 30º encontro da Anpocs, 2006.

MAIA; MELO; CITTADINO; POGREBINSCHI (Org.). *Perspectivas atuais da filosofia do Direito*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2005

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

MENDONÇA, Ricardo Fabrino. "Recognition and Social Esteem: A Case Study of the Struggles of People Affected by Leprosy". In *Political Studies*: 2011. Vol 59, 940–958.

_____. "Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado habermasiano." *Revista de sociologia e política* nº 29: 227-230. Nov. 2007.

MIGLIEVICH RIBEIRO, Adelia Maria. “Nem pragmatismo lingüístico nem luta por reconhecimento: intervenções de Paul Ricoeur ao debate entre Habermas e Honneth”. *XXXIV Encontro Anual da ANPOCS*. St 22 O pluralismo na teoria contemporânea. 25 a 29 de outubro de 2010, p. 1-14, paper.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, A. M. & SALES, V. F. de. “Reconhecimento e trabalho em Axel Honneth: os trabalhadores offshore na Bacia de Campos – Brasil”. *Confluenze*. Rivista di Studi Iberoamericani. Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Moderne, Università di Bologna, vo. 2, n. 2, p. 42-58.

NOBRE, Marcos. “Sobre a relevância da distinção entre teorias tradicionais e teoria crítica na atualidade”. *XXIX Encontro Anual da ANPOCS*. Gt 25 Teorias Sociológicas e a Multiplicidade da Modernidade. 25 a 29 de outubro de 2005, p. 1-14, paper.

_____. “Introdução”. In HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

NINO, Carlos Santiago. *Introducción al análisis del derecho*. 2. ed. revista y ampliada. Buenos Ayres: Editorial Astrea, 2003. (Colección Mayor Filosofía y Derecho 5)

NOBRE, Marcos. “Sobre a relevância da distinção entre teorias tradicionais e teoria crítica na atualidade”. *XXIX Encontro Anual da ANPOCS*. Gt 25 Teorias Sociológicas e a Multiplicidade da Modernidade. 25 a 29 de outubro de 2005, p. 1-14, paper.

_____. “Introdução”. In HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. A gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.

RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

ROUANET, Sérgio Paulo. “Dilemas da moral iluminista”. In: NOVAES (Coord.). *Ética*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *A origem da desigualdade entre os homens*: texto integral. 2. ed. São Paulo: Escala, 2007. (Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal)

RUSH, Fred. “As bases conceituais da primeira teoria crítica”. In: _____ (Org.). *Teoria Crítica*. Aparecida/SP: Ideias&Letras, 2008, p. 31-66.

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

_____. Indignação e avanço histórico. *Civitas*. Porto Alegre v. 8 n. 1, jan.-abr. 2008.

SAAVEDRA, G. A. & SOBOTTKA, E. A. Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth. *Civitas*. Porto Alegre v. 8 n. 1, jan.-abr. 2008.

SAPEDE, Thiago C. "Racismo e dominação psíquica em Frantz Fanon". *Sankofa: revista de história da África e de estudos da diáspora africana* - Ano IV, Nº 8, Dezembro/2011.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

SILVA, Josué Pereira. "Sobre a relação entre trabalho e reconhecimento na teoria de Axel Honneth: uma nota crítica". *XXXIV Encontro Anual da ANPOCS*. Gt 22 O Pluralismo na Teoria Contemporânea. 25 a 29 de outubro de 2010, p. 1-25, paper.

SIMMEL, Georg. "A metrópole e a vida mental." In Otávio Velho. *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.1 (pp.: 11-25)

SOBOTKA, Emil Albert. "A Escola de Frankfurt nos anos 1930. Sobre a teoria crítica de Max Horkheimer. In: MIGLIEVICH RIBEIRO, A. M. et al. *A modernidade como desafio teórico*. Ensaios sobre o pensamento social alemão. Porto Alegre: Edpucrs, 2008, p. 207-226.

SOUZA, Jessé. Uma teoria crítica do reconhecimento. *Lua Nova*. São Paulo, nº 50, 2000

SOUZA, J. & MATTOS, P. (org.) *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007b;

TESTA, Italo. "Intersubjetividade, natureza e sentimentos morais: a teoria crítica de Axel Honneth e a regra de ouro." *Civitas*. Porto Alegre v. 8 n. 1, jan.-abr. 2008.

TORRES, Roberto. "Ética discursiva ou luta por reconhecimento? Sobre o lugar da moralidade em Habermas e Honneth". In: MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia et al. (Org.) *A modernidade como desafio teórico. Ensaios sobre o pensamento social alemão*. Porto Alegre: EdipucRS, 2008.

WEBER, Max. *A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política*: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, "O Federalista". 14. ed. São Paulo: Ática, 2006a.

_____. *Os clássicos da política*: Burke, Kant, Hegel, Tocquenille, Stuart Mill, Marx. 11. ed. São Paulo: Ática, 2006b.