



Universidade de Brasília

Instituto de Ciências Humanas

***HABERMAS E HONNETH SOBRE O  
RECONHECIMENTO***

Thiago da Silva Soares

# SUMÁRIO

|  |    |
|--|----|
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....  | 03 |
| <br>   |    |
| <b>CAPÍTULO I – HABERMAS E A CONCEPÇÃO PROCEDIMENTAL DO DIREITO</b> .....            | 04 |
| I. A “Política do Reconhecimento” Tayloriana .....                                   | 05 |
| II. Concepção Procedimental do Direito.....  | 07 |
| III. Impregnação Ética do Estado de Direito.....                                     | 08 |
| <br>   |    |
| <b>CAPÍTULO II – HONNETH E A CONCEPÇÃO DE UMA ETICIDADE FORMAL</b> .....             | 11 |
| I. O déficit Sociológico da Teoria Crítica .....                                     | 12 |
| II. A Intuição Originária de Hegel .....   | 14 |
| III. Atualização do modelo teórico hegeliano de “Luta por Reconhecimento” .....      | 17 |
| IV. Formas de reconhecimento: a estrutura das relações sociais .....                 | 23 |
| V. A Gramática Moral dos Conflitos Sociais.....                                      | 29 |
| VI. Concepção Formal de Eticidade: condições intersubjetivas da autorrealização..... | 33 |
| <br>   |    |
| <b>CONCLUSÃO</b> .....   | 38 |
| <br>   |    |
| <b>BIBLIOGRAFIA</b> .....  | 41 |

## INTRODUÇÃO

Jürgen Habermas desenvolveu uma concepção procedimentalista de direito e democracia, cujos influxos teóricos são fundamentais para a filosofia política do reconhecimento. Na obra, *A Inclusão do Outro*<sup>1</sup> em debate travado com Taylor acerca do reconhecimento, o autor sublinha ser o sistema de direitos sensível às demandas por reconhecimento de sociedades multiculturais, de forma que grupos culturais devem articular em processos deliberativos aquelas tradições que desejam perpetuar. Inobstante, para Honneth, a institucionalização de procedimentos capazes de alicerçar as expectativas normativas das demandas identitárias seria insuficiente para garantir efetiva justiça social e, portanto, incapaz de abarcar o substrato moral inerente às lutas intersubjetivas por reconhecimento: a experiência do desrespeito.

A filosofia de Axel Honneth sobre reconhecimento procura analisar a relação entre a teoria do desenvolvimento psíquico e a evolução moral da sociedade, de forma a alcançar novos parâmetros capazes de renovar a Teoria Crítica. O elemento fundamental do seu arcabouço teórico constitui a concepção de identidade como uma luta intersubjetiva por reconhecimento mútuo. Honneth, em seu livro, *Luta por Reconhecimento*<sup>2</sup>, buscando avaliar as lutas sociais – seu ponto de vista normativo – extrai da dinâmica social do reconhecimento (tal como ele o enxerga nos escritos do jovem Hegel), do desrespeito e da luta por reconhecimento, um conceito pós-tradicional de eticidade, ou uma concepção formal de vida boa, pelo qual ele pode justificar um padrão de normatividade próprio de sua teoria do reconhecimento. O conceito honnethiano se referirá agora “ao todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à auto-realização individual na qualidade de pressupostos normativos”, concepção original que insere o pensador no debate atual da filosofia política e da justiça.

---

<sup>1</sup> HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro*. Estudos de Teoria Política. Edições Loyola: São Paulo (SP), 2004

<sup>2</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

Com efeito, pretendemos apresentar uma contraposição teórica entre o modelo procedimental habermasiano e o modelo de eticidade formal desenvolvido por Axel Honneth, a fim de aprofundar a compreensão acerca da filosofia política do reconhecimento.

Para tanto, apresentaremos no primeiro capítulo o debate entre Habermas e Taylor sobre o reconhecimento. A intenção aqui é mostrar como nesse debate Habermas deixa entrever uma concepção procedimentalista do direito sensível às demandas por reconhecimento de sociedades multiculturais.

Na segunda parte, reconstruiremos o modo como Honneth dá corpo, a partir da atualização sistemática do modelo teórico hegeliano da luta por reconhecimento ao conceito de eticidade formal que representa as condições necessárias para a auto-realização individual.

## **CAPÍTULO I – HABERMAS E A CONCEPÇÃO PROCEDIMENTAL DO DIREITO**

No capítulo VIII do livro *A Inclusão do Outro* (2004), Habermas reconstrói os principais argumentos acerca das “lutas por reconhecimento”. Nesse texto, antes de expor seus argumentos, Habermas faz o seguinte diagnóstico: as Constituições modernas partem de uma idéia segundo a qual os cidadãos, por vontade própria, se ligam a uma comunidade de homens livres e iguais. E é essa mesma Constituição que legitima os direitos que os cidadãos precisam reconhecer mutuamente, caso queiram regular de maneira legítima seu convívio por meio do direito. Assim, para Habermas, o direito moderno é fundamentado em relações de reconhecimento intersubjetivo sancionadas por via estatal, os direitos que daí decorrem asseguram a integridade dos respectivos sujeitos em *particular*, e não *coletivamente*. Daí surge a pergunta: “Será que uma teoria dos direitos de orientação tão individualista pode dar conta de lutas por reconhecimento nas quais parece tratar-se sobretudo da articulação e afirmação de identidades coletivas?”<sup>3</sup>

O ponto inicial da discussão de Habermas é o artigo escrito por Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Segundo Habermas, a questão que Taylor responde no artigo e que é o marco da discussão proposta pelo filósofo alemão, é

---

<sup>3</sup> HABERMAS, 2004, p. 137.

a seguinte: as formas de vida marginalizadas, as minorias culturais, portanto, deveriam ser protegidas por uma espécie de “direitos coletivos” que, assim, explodiriam nossa autocompreensão do Estado democrático de direito, moldado em direitos subjetivos e, conseqüentemente, de caráter liberal?

De acordo com Habermas, a própria resposta apresentada por Taylor é ambígua:

Ele [Taylor] diferencia duas formas de compreensão do Estado democrático de direito, que denomina liberalismo 1 e liberalismo 2. A denominação sugere que a segunda forma de compreensão (favorecida por Taylor) vem simplesmente corrigir um entendimento indevido das proposições de base do liberalismo. Contudo, ao se observar atentamente a leitura feita por Taylor, percebe-se que ela ataca esses próprios princípios e que põe em questão o cerne individualista da compreensão moderna de liberdade.<sup>4</sup>

## **I. A “Política do Reconhecimento” Tayloriana**

Habermas parte da declaração de Amy Gutmann, que afirma:

O reconhecimento público pleno conta com duas formas de respeito: 1) o respeito pela identidade inconfundível de cada indivíduo, independentemente de sexo, raça ou procedência étnica; e 2) o respeito pelas formas de ação, práticas e visões peculiares de mundo que gozam de prestígio junto aos integrantes de grupo desprivilegiados, ou que estão intimamente ligados a essas pessoas (...)<sup>5</sup>

Habermas identifica vários desses grupos, como, por exemplo, os trabalhadores estrangeiros e estrangeiros de forma geral na Alemanha, Croatas na Sérvia, curdos na Turquia, homossexuais, etc, chamando atenção para o fato de esse reconhecimento não visa um “igualamento das condições sociais de vida, mas sim à defesa da integridade de formas de vida e tradições com as quais os membros de grupos discriminados possam identificar-se.”<sup>6</sup> Um dos problemas do não-reconhecimento cultural é que os grupos não-reconhecidos geralmente são marginalizados e discriminados, de modo que a

---

<sup>4</sup> HABERMAS, 2004, p. 239.

<sup>5</sup> GUTMANN *apud* HABERMAS, 2004, p. 240

<sup>6</sup> HABERMAS, 2004, p. 240

exclusão social e cultural caminham juntas, alimentando-se uma da outra. A questão polêmica é saber se a exigência 2 (o respeito às práticas e visões de mundo dos grupos desprivilegiados) resulta da exigência 1 (o respeito pela identidade individual), ou se essas exigências devem colidir em algumas ocasiões.

O argumento de Charles Taylor é no sentido de que o asseguramento de identidades coletivas é concorrente com o direito a liberdades subjetivas, individuais, portanto, de modo que inevitavelmente entrarão em colisão em algum momento e, nesse caso, será preciso decidir sobre a prevalência um sobre o outro. Taylor esmiúça a oposição entre identidades coletivas e individuais – oposição construída sem razão plena, segundo Habermas – de acordo com conceitos de bom e justo, advindos da teoria moral. Para Habermas Liberais da grandeza de Rawls ou Dworkin propugnam por uma ordem jurídica eticamente neutra que deve assegurar chances iguais a todos, de modo que cada um possa orientar-se por uma concepção própria do que seja bom. Em face disso, comunitaristas como Taylor e Walzer contestam que haja neutralidade ética no direito e permitem-se, portanto, esperar do Estado de direito à fomentação ativa de determinadas concepções do bem viver, caso isso se faça necessário.<sup>7</sup>

O exemplo que Taylor se refere é o da minoria canadense francófona que, na província de Quebec, são maioria. Assim, para assegurar a integridade de sua forma de vida – ameaçada pela cultura anglo-saxã da maioria, esse grupo reclama o direito de constituir no Canadá, especificamente em Quebec, uma “sociedade de natureza própria”.<sup>8</sup> Para tanto, pretendem proibir, através de regulamentos, que a população francófona e imigrantes matriculem seus filhos em escolas inglesas e que empresas com mais de 50 empregados utilizem outra língua além do francês como língua oficial. Pretensões dessa natureza entram em choque com as teorias do direito que exigem respeito à “identidade inconfundível” de cada indivíduo, o que faz com que Taylor sugira um modelo alternativo que sob determinadas condições admita haver garantias de *status* restritivas aos direitos fundamentais, quando isso se dá em favor da sobrevivência de formas de vida culturais, e que permite haver políticas “ativamente empenhadas em gerar integrantes desses grupos, desde que dedicadas, por exemplo, a que gerações futuras também se identifiquem como sendo francófonas.”<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> HABERMAS, 2004, p. 24.

<sup>8</sup> HABERMAS, 2004, p. 241.

<sup>9</sup> HABERMAS, 2004, p. 241- 242.

Antes de problematizar as implicações dos argumentos de Taylor, Habermas se dedica a demonstrar que “uma teoria dos direitos, se entendida de forma correta, jamais fecha os olhos para as diferenças culturais.”<sup>10</sup>

## II. Concepção Procedimental do Direito

A interpretação dos sistemas de direito feita por Taylor é, segundo Habermas, paternalista, uma vez que o princípio do direito igual para todos encontra validação “tão-somente sob a forma de uma autonomia juridicamente apoiada, à disposição do uso de qualquer um que pretenda realizar seu projeto de vida pessoal.”<sup>11</sup> Além do mais, ela corta pela metade o conceito de autonomia, uma vez que os destinatários do direito só podem ganhar autonomia se eles próprios se compreenderem como autores das leis aos quais eles estão sendo submetidos. O liberalismo 1, de Taylor, ignora a “eqüiprocedência das autonomias privada e pública”<sup>12</sup>

É somente após tomarmos consciência da coesão interna entre o Estado de direito e a democracia que ficará claro que o sistema de direitos não ignora as diferenças culturais. Para Habermas:

Sob essa premissa, uma teoria dos direitos entendida de maneira correta vem exigir exatamente a política de reconhecimento que preserva a integridade do indivíduo, até nos contextos vitais que conformam sua identidade. Para isso não é preciso um modelo oposto que corrija o viés individualista do sistema de direitos sob outros pontos de vista normativos; é preciso apenas que ocorra a realização coerente desse viés. E sem os movimentos sociais e sem lutas políticas, vale dizer, tal realização teria pouca chance de ocorrer.<sup>13</sup>

A partir do exemplo das lutas por reconhecimento do movimento feminista, Habermas conclui que, melhor do que uma luta sobre a melhor forma de assegurar a autonomia das pessoas do direito, é que haja uma “*concepção procedimentalista do*

---

<sup>10</sup> HABERMAS, 2004, p. 242.

<sup>11</sup> HABERMAS, 2004, p. 242.

<sup>12</sup> HABERMAS, 2004, 242.

<sup>13</sup> HABERMAS, 2004, 242.

*direito*, segundo a qual o processo democrático pode assegurar *a um só tempo* a autonomia privada e pública.”<sup>14</sup> Não basta, portanto, que alguns direitos intersubjetivos sejam concedidos; é apenas com a participação dos envolvidos, as mulheres, nas discussões públicas sob os aspectos relevantes para a equiparação de gêneros que o Estado assegurará a cidadãos iguais, sua autonomia privada.

O problema de Taylor é que ele desconsiderou essa relação, entendendo, erroneamente, que o universalismo dos direitos fundamentais nivelaria as diferenças, tanto culturais quanto sociais.

A questão da legitimidade das lutas por reconhecimento é igualmente colocada em discussão por Habermas. Feminismo, multiculturalismo, nacionalismo e luta contra a herança do colonialismo são diferenciados como formas específicas de luta por reconhecimento; das relações estabelecidas nessas lutas, tanto desafiadas como desafiados seriam levados a modificar aspectos de sua identidade coletiva. As decisões políticas a que essas lutas conduzem tornam-se efetivas em sociedades complexas mediante a positivação. A forma do direito que as decisões normativas prévias tomadas no plano político assumem é definida por Habermas como uma estrutura artificial formal, individualista, coercitiva, positivada e escrita por via procedimental.

Esse direito só pode reger o comportamento das pessoas, não suas motivações – não obstante isso, a subsistência de uma ordem jurídica no tempo depende também de que ela seja aceita como legítima, que ela assegure a todos os cidadãos por igual à autonomia.

Na conexão entre a luta política e a positivação de direitos, Habermas vê a base para poder afirmar que a ordem jurídica não seja eticamente neutra, mas expresse em parte também uma forma de vida em particular.

### **III. Impregnação Ética do Estado de Direito**

Na terceira parte do seu ensaio Habermas chama atenção para a questão da “*neutralidade ética* da ordem jurídica e da política”<sup>15</sup>, tema importante ao se falar em multiculturalismo. Habermas chama de éticas, nesse caso, “todas as questões que se

---

<sup>14</sup> HABERMAS, 2004, p. 245.

<sup>15</sup> HABERMAS, 2004, p. 251.



referem a concepções do bem viver ou da vida não malograda” e que não se deixam julgar sob o ponto de vista ‘moral’ que se pergunta se algo é “igualmente bom para todos”.<sup>16</sup> Será a partir do conflito canadense entre os francófonos e anglófonos que o autor irá abordar a exigência liberal da neutralidade ética do direito.

Habermas explica que a neutralidade do direito – e, além dela, da neutralidade do procedimento democrático de privação do direito – é às vezes entendida como se as questões políticas de natureza ética deveriam ser afastadas da agenda política por meio das “ordens de silêncio” ou *gag rules*, uma vez que seriam incompatíveis com uma regulamentação jurídica imparcial. Assim, o Estado, no sentido do liberalismo 1, só deverá garantir a liberdade individual ou o bem-estar e a segurança individual de seus cidadãos. Já o modelo alternativo, denominado liberalismo 2, exige que o Estado garanta esses mesmos direitos fundamentais, mas que além disso fomente e se empenhe na “preservação” de “determinada nação, cultura ou religião, ou então de um número limitado de nações, culturas e religiões.”<sup>17</sup> Esse modelo (liberalismo 2) é tido por Michael Walzer como fundamental pois permite aos cidadãos, em certos casos, decidirem sobre direitos individuais. Deste modo, Walzer compartilha com Taylor a opinião de que é possível haver colisões entre duas orientações normativas básicas e que nesses casos só o liberalismo 2 consegue decidir favoravelmente às identidades coletivas – que teriam precedência sobre as individuais – e ter, ainda, consideração sobre elas. Realmente, na teoria dos direitos há uma precedência absoluta dos direitos em relação aos bens comuns, o que não é suficiente, diz Habermas, para que comunitaristas como Walzer e Taylor afirmassem que o sistema de direitos “ignoraria reivindicações de defesa em prol de formas culturais de vida e identidades coletivas” e agiria com indiferença frente a elas, carecendo, portanto, de correção<sup>18</sup>.

O exemplo das políticas femininas de igualdade serve como comprovação de que “a configuração democrática do sistema de direitos acata não apenas demarcações políticas de objetivos em geral, mas também fins coletivos que se articulam em lutas por reconhecimento”<sup>19</sup>. Para comprovar essa afirmação, cumpre aqui fazer uma diferenciação entre normas morais e jurídicas: enquanto as normas morais dizem respeito à relação entre sujeitos capazes de agir e falar, as normas jurídicas regulam a

---

<sup>16</sup> HABERMAS, 2004, p. 251.

<sup>17</sup> HABERMAS, 2004, p. 252.

<sup>18</sup> HABERMAS, 2004, p. 252.

<sup>19</sup> HABERMAS, 2004, p. 252.

relação de uma sociedade concreta. Isso porque normas jurídicas remontam a decisões de um legislador local; estendem-se a uma coletividade socialmente delimitada de integrantes do Estado, no interior de um território estatal geograficamente determinado; e levam decisões políticas – efetivas para a própria sociedade estatal organizada que as toma – a integrar-se em programas coletivamente vinculativos, no âmbito dessa área de validação claramente circunscrita.<sup>20</sup>

As normas jurídicas não são surdas aos apelos da sociedade, ou seja, elas são também uma expressão de uma forma de vida particular, no caso o da sociedade na qual está inserida, e não somente uma abstração neutra e universal dos direitos fundamentais. Assim, mesmo sendo as decisões do legislador político uma efetivação do sistema de direitos, quanto mais suas políticas aproximarem de uma situação concreta, mais a autocompreensão da coletividade e suas concepções de vida boa serão evidentes. As razões éticas, portanto, têm um importante papel na justificação das decisões políticas. E já que as razões éticas estão inevitavelmente inseridas na política, é previsível que surjam conflitos com as minorias culturais e étnicas que se defendem da cultura majoritária. Mas o que irá desencadear essas “batalhas” não é a neutralidade ética do Estado, como argumentam os comunitaristas, mas sim a dita “impregnação ética” da sociedade, inevitável, conforme exposto, e sua relação com a efetivação democrática dos direitos fundamentais.

A segregação das minorias de um Estado resulta das circunstâncias históricas que moldaram a cultura ético-político da nação. “É ela que decide sobre o conjunto básico de pessoas que convivem em um único território e que estão vinculadas por meio de uma única Constituição”<sup>21</sup>. Os cidadãos do Estado aceitam essa Constituição implicitamente – pelos cidadãos – e até mesmo explicitamente – no caso dos imigrantes – e concordam em dar continuidade ao projeto constitucional já existente.

As pessoas, ou melhor, as estruturas de personalidade formam como que junções dos fios de uma rede ágrafa de culturas e tradições, de concatenações vitais e experienciais intersubjetivamente partilhadas. E esse contexto é também horizonte dentro do qual os cidadãos do Estado, queiram eles ou não, desenvolvem seus discursos de auto-entendimento ético-político. Quando se altera o conjunto básico de cidadãos, também se altera esse horizonte, de tal modo que se desenvolvem outros discursos sobre

---

<sup>20</sup> HABERMAS, 2004, p. 252.

<sup>21</sup> HABERMAS, 2004, p. 254.

as mesmas questões e se almejam outros fins. As minorias, ao menos intuitivamente, têm consciência dessa circunstância; ela constitui um importante motivo para reivindicação de um Estado próprio, ou mesmo para exigência do reconhecimento enquanto “*distinctive society*” tal como revelou o projeto constitucional de Meech Lake, que a propósito não teve êxito<sup>22</sup>.

Habermas conclui, então, que caso a minoria dos falantes do francês do exemplo canadense, se constituíssem como comunidade jurídica própria, ela conseguiria formar, democraticamente, outras maiorias e alterar as regulamentações que existem hoje no Canadá.

Diferentemente do que ocorreu com outras minorias, no caso do Canadá não há a vontade de, por meio de violência, conquistar o reconhecimento. Ao contrário, é pela via democrática que a minoria francófona deseja validar uma concepção do bem e não impor uma forma de vida em detrimento de outra. Para Habermas, “a disputa não ocorre em torno desse princípio da igualdade de direitos, mas sim em torno do tipo e da amplitude das competências estatais que se devam transferir a província do Québec.”<sup>23</sup>

## CAPÍTULO II – HONNETH E A CONCEPÇÃO DE UMA ETICIDADE FORMAL

Axel Honneth tem construído nas últimas décadas um pensamento crítico que parte de uma análise da obra de Habermas procurando apontar limitações na abordagem lingüística do paradigma da intersubjetividade e suas implicações para a Teoria Crítica. Honneth prima por escapar da lógica de racionalização do mundo da vida própria a abordagem de Habermas, isto porque um de seus propósitos é não negligenciar os fenômenos advindos do interior mesmo das práticas e estruturas sociais. Em *Luta por Reconhecimento* ele tenta construir uma base de teoria social comunicativa que leve em conta uma nova conceituação das esferas sociais, desmembrando o que para ele é o —déficit sociológico da Teoria Crítica através do enfoque nos pressupostos psicológicos e sociológicos da intersubjetividade. Trata-se de delinear uma filosofia do social que dê conta de elucidar a realidade interativa identificando o ponto de vista

---

<sup>22</sup> HABERMAS, 2004, p. 255.

<sup>23</sup> HABERMAS, 2004, p. 256.

crítico da teoria no interior mesmo das práticas e relações entre os indivíduos e grupos sociais.

Esta filosofia do social tem como núcleo as experiências morais dos sujeitos humanos envolvidos num processo de denegação do reconhecimento, mostrando como o conflito na verdade se desvela como uma luta por reconhecimento, possuindo, portanto uma configuração moral, o que favorece a idéia de uma lógica moral dos conflitos sociais. Sentimentos morais, se articulados numa linguagem comum ou se possuidores de potencial para generalização, podem se transformar em mobilização política, movimentos coletivos e lutas sociais. A dinâmica social do reconhecimento, portanto a “gramática dos conflitos sociais”, responde à formulação: desrespeito, luta por reconhecimento e mudança social. Como último elemento próprio dessa dinâmica está uma concepção formal de eticidade, o padrão normativo de justificação da normatividade. O conceito refere-se “ao todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à auto-realização individual na qualidade de pressupostos normativos”, seu vínculo com o reconhecimento demonstra-se pelo fato de que a possibilidade de uma auto-relação positiva é “dada unicamente com a experiência do reconhecimento” pois ele é “uma indicação das condições necessárias da auto-realização individual”, reconhecimento. É importante lembrar que todas estas formulações são apoiadas na atualização sistemática que Honneth faz das obras do jovem Hegel. Tentaremos reconstruir a seguir o trajeto percorrido por honneth da atualização do conceito de luta por reconhecimento do jovem Hegel até a concepção de uma eticidade pós-metafísica.

## **I. O Déficit Sociológico da Teoria Crítica**

Honneth, sucessor de Habermas no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, constrói sua filosofia com o intuito de retomar a tradição da Teoria Crítica, pois seus trabalhos se caracterizam por produzir uma posição teórica contrastante com a de seus antecessores, construindo soluções a impasses observados na filosofia de Habermas, tal como este havia feito com Adorno e Horkheimer.<sup>24</sup> Ele acusa seus antecessores de

---

<sup>24</sup> Cf.: “Os limites do paradigma da revolução: ciência, técnica e movimentos sociais”. In: NOBRE, M. (Org). Curso livre de Teoria Crítica. Campinas, SP: Papirus, 2008a, p. 137-160).

cometerem um “déficit sociológico”, diferente em todo caso em cada projeto. Em relação a Adorno e Horkheimer esse déficit se explicitaria no fato de ambos tenderem a um “funcionalismo marxista”: por subestimarem as potencialidades do mundo da vida social, eles acreditam que a socialização, a integração cultural e o controle jurídico são meras funções do imperativo de dominação capitalista, não tendo as capacidades interpretativas e normas morais dos sujeitos papéis substanciais e significativos, argumenta ele no primeiro capítulo de *Crítica do poder*<sup>25</sup>, publicado em 1985. Quanto a Habermas, o déficit se exemplificaria pelo seu não entendimento da ordem social “como uma relação comunicativa mediada institucionalmente entre grupos integrados culturalmente que, tão logo o exercício do poder seja assimetricamente distribuído, toma lugar através do *medium* do conflito social”<sup>26</sup>, ou seja, a ampliação habermasiana do conceito de razão perde de vista a realidade estruturante do conflito social em relação ao mundo da vida e sistema. "Para Honneth, o ponto essencial da obra habermasiana seria o choque de racionalidades estruturantes e não os conflitos sociais; para ele, Habermas conceberia os conflitos como autonomizados nas estruturas institucionais, isto é, as ações racionais se autonomizariam, o que resultaria implacavelmente na abstração do núcleo social de geração das ações e conseqüentemente, na reificação de tais ações; termos como “ mundo administrado” ou “sistema” e “mundo da vida” seriam abstrações indevidas, pois gerariam “ficções complementares” como “ (...) a existência de esferas de comunicação livres de poder”<sup>27</sup> a pragmática universal e a teoria da evolução social, construídas entre os anos 60 e 70, mais a assimilação às hipóteses básicas da teoria dos sistemas, três frentes teóricas com as quais Habermas tentou dar uma virada teórico- comunicativa no diagnóstico geral da *Dialética do Esclarecimento*, constituem para Honneth o enrijecimento daquela concepção de organização da sociedade que focaliza os processos de racionalização social e torna secundária a práxis social na qual estão envolvidos os grupos integrados socialmente."

---

Para Habermas, pensadores como Adorno e Horkheimer cometem uma redução do conceito de racionalidade ao caracterizá-la como exclusivamente instrumental ou estratégica. Essa redução é responsável, em grande medida, pelas aporias contidas na *Dialética do Esclarecimento*.

<sup>25</sup> HONNETH, A. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Trad: Kenneth Baynes – 1st MIT Press ed. 1991.

<sup>26</sup> HONNETH, A. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Trad: Kenneth Baynes – 1st MIT Press ed. 1991. P. 303.

<sup>27</sup> HONNETH, A. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Trad: Kenneth Baynes – 1st MIT Press ed. 1991. P. 298.

Por isso a saída proposta por Honneth é desenvolver o paradigma da comunicação levando mais em consideração os instrumentais sociológicos relacionados com a teoria da intersubjetividade.<sup>28</sup>

Nesse sentido é lícito afirmar que *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, livro em que há a sistematização dos aspectos mais capitais do pensamento honnethiano, constitui-se como obra fundamental para a entrada de Honneth no contexto da tradição de teoria crítica, principalmente por trazer à tona (juntamente com outros pensadores contemporâneos) o potencial teórico-conceitual do reconhecimento como estrutura intersubjetiva que proporciona a análise das condições da integração social e da lógica dos conflitos e mudanças sociais, além de prover padrões de normatividade próprios da interação social, ou seja, o reconhecimento como importante ferramenta para a compreensão da realidade social.

## II. A Intuição Originária de Hegel

A fim de dar conta de seu projeto crítico, Honneth recorre à intuição hegeliana original, que percebe a luta por respeito e reconhecimento intersubjetivo como o motor último dos conflitos sociais. Como o conflito é percebido por Hegel como o mecanismo que possibilita o progresso social em direção a formas cada vez mais completas de relações sociais, o tema do reconhecimento passa a ser central para a tematização do critério empírico e imanente, ou seja, inscrito na lógica de reprodução da própria estrutura social, que define o que deve ser considerado “progresso” social e moral. É por isso que Hegel tem importância basilar em *Luta por reconhecimento*, sendo dedicado a ele, no início da obra, uma sistemática análise de seus escritos do período de Jena principalmente no que se refere aos aspectos intersubjetivistas contidos nestes escritos e que conduzem à concepção de reconhecimento como um pano de fundo ético onde se dão os conflitos. Honneth se utiliza, para seu estudo, fundamentalmente os textos “*Maneiras científicas de tratar o direito natural*” de 1802, “*Sistema da eticidade*” de

---

<sup>28</sup> “(...) a reconstrução habermasiana parece a Honneth por demais abstrata e mecânica, ignorando largamente o fundamento social da Teoria Crítica, que é o conflito social”. (NOBRE, Marcos. “Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica”. In: HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad: Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 17).

1802/1803, e “*Sistema da filosofia especulativa*” ou “*Realphilosophie de Jena*” de 1805/1806, todos do período de juventude de Hegel.

Honneth identifica e interpreta a construção hegeliana da intersubjetividade e de conceitos como reconhecimento e conflito principalmente nos dois primeiros textos “*Maneiras científicas de tratar o direito natural*” e “*Sistema da eticidade*”, para ele no texto “*Realphilosophie de Jena*” Hegel já tinha consolidado em sua filosofia o paradigma da filosofia do espírito, o qual, de certa forma, coloca a intersubjetividade em segundo plano, embora também seja de importante relevância para a compreensão do pensamento do jovem Hegel.

O conceito de reconhecimento é usado na modernidade pelo jovem Hegel para inverter o modelo hobbesiano de luta social segundo o qual o comportamento social e individual pode ser reduzido a imperativos de poder, mediante os quais o homem é concebido como um animal que busca a autopreservação e autoproteção tendo assim, como imperativo a si próprio, o aumento do poder relativo em desfavor do outro. Para o jovem Hegel a esfera social não é definida como o espaço de luta pela integridade física dos sujeitos. Ao contrário, ela é na verdade o espaço da eticidade, onde relações e práticas intersubjetivas se dão além do poder estatal ou convicção moral individual. Desse modo, a esfera social proporciona a possibilidade dos sujeitos se auto-reconhecerem nas suas potencialidades e capacidades mais ou menos semelhantes, ou seja, a possibilidade de estarem em comunhão, reconhecendo o outro na sua singularidade e originalidade, o que faz com que cada nova etapa de reconhecimento social capacite o indivíduo apreender novas dimensões de sua própria identidade, o que, por fim, estimula novas lutas por reconhecimento, mostrando que o ponto central deste processo é este movimento em que conflito e reconhecimento condicionam-se mutuamente.

Para o jovem Hegel toda identidade se constrói num ambiente dialógico e esse ambiente preexiste a qualquer prática social ou política, o que marca o aspecto intersubjetivo, ou de interação, essencial do campo de constituição dos sujeitos. Esse contexto originário é tido como um pano de fundo ético onde existe uma certa forma de aceitação recíproca intersubjetiva, isto é, uma forma de reconhecimento preexistente a toda formação dos sujeitos. Tal reconhecimento preexistente pressupõe a existência de direitos que, no entanto, não estão explicitados nem conscientes neste contexto. Cabe ao contrato, então, o restabelecimento consciente e explícito daqueles direitos anteriores,

ou seja, o contrato é a realização, mediante a reflexão, de direitos que já existiam. O contrato não cria direitos, ele os restabelece. A luta social não é uma luta por poder, mas uma luta por reconhecimento. O contrato configura-se como uma luta por reconhecimento que não se constitui em autopreservação física somente, mas como um conflito que gera e desenvolve as distintas dimensões da subjetividade humana, sendo o conflito a lógica do desenvolvimento moral da sociedade.

Da perspectiva da teoria do reconhecimento, os atores da vida social não podem ser compreendidos separadamente do contexto moral e cultural em que estão inseridos. Esse contexto quase sempre se encontra escondido, subentendido nas práticas sociais e políticas de um povo, muito dificilmente expostos nos discursos explícitos. É nesse sentido que, avaliando a constituição da identidade humana, em consonância com Hegel, entende-se que os sujeitos se constroem a partir de sua própria auto-interpretação, a qual só se dá dentro de um contexto dialógico, ou seja, cultural.

Para Honneth, em sua obra *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (2003), Hegel une pretensões universalistas com a preocupação permanente com o desenvolvimento do indivíduo, do singular. É a partir da intuição hegeliana de uma luta motivada moralmente que Honneth irá encontrar também os pressupostos de uma fenomenologia das formas do reconhecimento, ou, em outras palavras, as diferentes esferas da vida social em que diferentes formas de reconhecimento (e desrespeito) movem os conflitos sociais, o que, segundo ele, Hegel supôs em sua juventude com os conceitos de “amor”, “direito” e “eticidade”, distintos campos de interação social relacionados respectivamente à família, à sociedade civil e ao Estado, os quais contêm especificidades quanto à realização da autonomia e individuação.

A orientação para uma filosofia do espírito marca o quadro da *Realphilosophie* de Hegel, o que assinala a mudança de paradigma que este realiza no interior de sua própria filosofia de juventude, já que nas suas obras anteriores *Sistema da eticidade*<sup>1</sup> e *Maneiras científicas de tratar o direito natural*, o conceito de espírito ainda era sub-aproveitado em favor de uma interpretação mais intersubjetiva dos fenômenos.

De acordo com a nova filosofia, o espírito é aquele que tem a capacidade de autodiferenciação, que é capaz de exteriorizar-se e retornar a si, fazendo-se o outro de si mesmo num processo constante de reflexão e auto-reflexão. A tarefa da filosofia seria,



portanto, de examinar gradualmente as etapas reflexivas de sua constituição para então compreender onde ele se diferencia completamente – o final do processo – o saber absoluto sobre si. O propósito fundamental de Hegel, com isso, é então desvendar o modo de realização do espírito, o qual se identifica também com a formação da consciência humana.

Hegel obteve um ganho na teoria da subjetividade, nos diz Honneth, ao realizar a distinção teórica entre os diversos estágios da formação da consciência individual com maior precisão conceitual e, em decorrência, com a possibilidade de empreender aquela diferenciação de vários conceitos de pessoas que havia faltado até então à sua abordagem. Mas esse ganho na teoria da subjetividade tem um preço: o abandono das alternativas da comunicação, pois, segundo Honneth, ele perdeu de vista a idéia de uma intersubjetividade prévia do ser humano em geral, e com isso seu pensamento ficou obstruído e não pôde realizar a distinção necessária de diversos graus de autonomia pessoal dentro do quadro da teoria da intersubjetividade.

Em linhas gerais, é a partir dessa crítica que Honneth constrói sua teoria do reconhecimento, buscando atualizar a tese hegeliana à luz de premissas que correspondessem a um contexto de relações pós-tradicionais. As aberturas encontradas por ele no modelo hegeliano permitiram que ele satisfizesse as necessidades de uma teoria social crítica baseada no reconhecimento que pretendesse abarcar as questões atuais da filosofia política, ainda que muitas e variadas críticas se dirijam à sua teoria.

### **III. Atualização do modelo teórico hegeliano de “Luta por Reconhecimento”**

Para Honneth uma atualização do modelo teórico hegeliano da luta por reconhecimento encontra dificuldades não só no fato de Hegel ter deixado apenas fragmentos de uma sistematização desse modelo, como também, e, sobretudo, no fato de sua construção estar erguida em premissas essencialmente metafísicas, já não passíveis de aceitação<sup>29</sup>. As proposições idealistas da filosofia hegeliana e principalmente seu conceito de “espírito” já não poderiam mais resistir a uma investigação na realidade empírica, resultado alcançado por aquele movimento que se

---

<sup>29</sup> HONNETH, 2003, p. 117.

inicia com seus discípulos Feuerbach, Marx e Kierkegaard, o qual tende a dar forma a um conceito de razão *mundanizado*, e que encontra precedentes na contemporaneidade.

Para fazer frente a estes desafios, Honneth se utiliza da teoria da comunicação própria da psicologia social de George Herbert Mead, o qual, segundo ele, possui a mais bem desenvolvida teoria empírica ou naturalista que admite a idéia de que o reconhecimento recíproco é a fonte da constituição da identidade dos sujeitos. É Mead, no entender de Honneth, quem pode reconstruir a intuição hegeliana da teoria da intersubjetividade num quadro pós-metafísico, e ainda explicar a evolução moral da sociedade por meio da luta por reconhecimento, mesmo porque dedica grande parte de sua pesquisa psicológica à clarificação não especulativa de problemas filosóficos do idealismo alemão<sup>30</sup>.

A partir da inserção da teoria da comunicação de Mead em *Luta por reconhecimento*, Honneth experimenta o que para ele é o procedimento reconstrutivo através da “atualização” sistemática da luta por reconhecimento do jovem Hegel. Isto é, após trazer a tese hegeliana para o momento presente, é preciso repô-la sobre premissas próprias do contexto pós-metafísico, despidendo-a dos seus pressupostos metafísicos e amparando-a com a psicologia social de Mead.

Esse procedimento implica no que Honneth chama de “transformação naturalista” da luta por reconhecimento<sup>31</sup>; transformação que se mostra ser o cerne de todo o livro de Honneth. Interpretar a luta por reconhecimento em uma forma “naturalista”, sem que isso implique, entretanto em naturalizações reducionistas da cognição e das pretensões universais humanas, significaria compor uma teoria da comunicação que integrasse as dimensões “naturais”, corporais e sociais, para além dos condicionantes linguísticos do consenso e do entendimento. Sem negar a legitimidade, obviamente, de uma dimensão “metodológica” da linguagem, segundo a qual as experiências interativas são “acessíveis” somente enquanto fatos linguísticos, trata-se de perscrutar a dimensão interativa naquilo que ela não se reduz ao que é articulado somente linguisticamente. Isto é, há uma dimensão prévia à própria linguagem que deve ser investigada com fins de compreender a comunicação em toda a sua amplitude. Dessa perspectiva, toda a interação gestual e corporal pode ser investigada a fim de compor uma concepção mais ampla de comunicação e experiência social. Tais seriam os traços

---

<sup>30</sup> HONNETH, 2003, p. 126.

<sup>31</sup> HONNETH, 2003, p. 125.

de uma reconstrução, no sentido de uma “ampliação”, da intersubjetividade e, portanto, os fundamentos das esferas sociais propostos por Honneth.

Segundo Mead, a primeira etapa da interação é melhor explicada pelos “gestos vocais” (ou gestos sonoros), pois “*só ao ‘gesto vocal’, diferentemente de todos os meios não vocais de entendimento, cabe a propriedade especial de influir sobre o agente no mesmo momento e da mesma maneira que no seu defrontante*”<sup>32</sup>. Ao contrário da expressão facial ou postura corporal, as quais são já partes constituintes da interação, a “audição” dos gestos vocais seria experienciada da mesma forma tanto por quem enuncia o gesto como por quem ouve o gesto vocal. Assim, a princípio, seria possível a um indivíduo representar a si mesmo a reação que seu próprio gesto vocal causou no ouvinte de seu gesto. Portanto ele pode tomar seu gesto como intersubjetivamente válido, na medida em que pode reagir a ele do mesmo modo como qualquer outro ouvinte reagiria: “*por isso seu gesto vocal, a que ele pode reagir da mesma maneira que qualquer outro ouvinte contém para ele o mesmo significado que possui para seu destinatário*”<sup>33</sup>.

Chega-se então à questão da consciência de si mesmo, constituída com base na interação e no desenvolvimento da consciência de significados. “Conscientizar-se” de significados significaria reagir a gestos vocais de uma maneira intersubjetivamente compreensível:

Reagindo a mim mesmo, na percepção de meu próprio gesto vocal, da mesma maneira que meu defrontante o faz, eu me coloco numa perspectiva excêntrica, a partir da qual posso obter uma imagem de mim mesmo e, desse modo, chegar a uma consciência de minha identidade.<sup>34</sup>

O “animal humano” começaria a constituir sua identidade mediante uma consciência das reações que seus próprios gestos e atos causariam nos seus parceiros de interação, isto é, sua identidade seria erigida em torno daquilo que Mead chama de “*me*”, a imagem que o indivíduo faz de si na posição de um objeto. Pressuposto pelo “*me*” estaria o “*eu*”, “a fonte não regulamentada de todas as minhas ações”:

---

<sup>32</sup> HONNETH, 2003, p. 129.

<sup>33</sup> HONNETH, 2003, p. 129.

<sup>34</sup> HONNETH, 2003, p. 130.

Essa formulação de Mead serve a Honneth como sendo uma “concepção intersubjetivista de autoconsciência humana”, e também o primeiro passo de uma tradução naturalista da teoria do reconhecimento de Hegel:

Essa tese representa o primeiro passo para uma fundamentação naturalista da teoria do reconhecimento de Hegel, no sentido de que pode indicar o mecanismo psíquico que torna o desenvolvimento da autoconsciência dependente da existência de um segundo sujeito<sup>35</sup>.

Sem um parceiro de interação seria impossível a um indivíduo perceber suas próprias ações e gestos como pertencentes a sua própria pessoa, pois é a partir dos problemas e conflitos surgidos na interação que ele pode construir uma auto-referência a si, um “si mesmo”. Os aspectos cognitivos da interação são assim desvendados através do surgimento da consciência de si mesmo. Desvela-se então o modo de desenvolvimento da auto-relação epistêmica (autoconsciência), mediante a auto-relação do indivíduo consigo mesmo num ambiente conflituoso. Para Honneth este modelo explica adequada e “naturalisticamente” os aspectos cognitivos mais constituintes da interação. Mesmo que seja necessário ainda, para a completa caracterização da interação comunicativa, decifrar a auto-relação prática do ser humano através do conceito de “outro generalizado” e da formação prático-moral do sujeito, todo o processo de formação da identidade é construído por Honneth com base no modelo fundamental da auto-relação epistêmica.

Para Honneth, Mead ilustra além da auto-relação epistêmica o desenvolvimento da autorrelação prática do ser humano e da formação da identidade prático-moral do sujeito. Segundo o pensador frankfurtiano, Mead lança mão do conceito de “outro generalizado”, o princípio próprio da socialização: “*o processo de socialização em geral se efetua na forma de uma interiorização de normas de ação, provenientes da generalização das expectativas de comportamento de todos os membros da sociedade*”<sup>36</sup>. O “outro generalizado” em Mead, de acordo com a visão honnethiana, expressa o processo pelo qual o indivíduo aprende a interiorizar em si mesmo as expectativas normativas daqueles com quem estabelece relação, podendo alcançar com isso a representação das normas sociais de ação estabelecidas intersubjetivamente pelo grupo

---

<sup>35</sup> HONNETH, 2003, p. 131.

<sup>36</sup> HONNETH, 2003, p. 135.

ou sociedade ao qual pertence. Trata-se de um segundo momento do processo de construção da auto-imagem do “*me*”, uma auto-imagem prática enquanto tal<sup>37</sup>.

Entre “*eu*” e “*me*” há também uma relação de atrito, salienta Honneth. O “*eu*”, instância não completamente objetivável e definível, pode ser tomado como o responsável pelas formações reativas espontâneas, divergências criativas, afluxo de impulsos internos, reações involuntárias, etc.<sup>38</sup>, as quais tendem a se chocar com as obrigações sociais e normas interiorizadas no “*me*”.

Tal atrito entre “*eu*” e “*me*” representa, para Honneth, o conflito capaz de elucidar o desenvolvimento tanto da identidade pessoal quanto das sociedades: “*O sujeito sentirá em si, reiteradamente, o afluxo de exigências incompatíveis com as normas intersubjetivamente reconhecidas de seu meio social*”, de forma que ele terá de “*pôr em dúvida seu próprio ‘Me’*”<sup>39</sup>. Este atrito proporciona um enriquecimento da comunidade, de acordo com Honneth, pois o “*eu*” ao não “sentir-se” reconhecido em suas necessidades pelo “*me*”, tenderá a entrar em conflito com as normas estabelecidas e terá que pautar sua ação numa concepção “ampliada” de comunidade, pondo em xeque o próprio “*me*”. Isto significa que o indivíduo, no interior do processo de socialização, é construído pela sociedade e ao mesmo tempo interfere e modifica esta mesma sociedade, e isto de uma forma sempre conflituosa, pois o “*eu*” é “impulsivo”, “criativo”, “espontâneo”, “involuntário”, etc.

Há então uma tensão entre a “vontade global internalizada” (o “*me*”) e as pretensões de individuação (o “*eu*”), o que revela um conflito moral entre sujeito e ambiente social. O conflito é moral porque, para expressar-se, o “*eu*” tem sempre que pressupor contrafaticamente em sua prática uma comunidade de direitos ampliada, a qual abarque suas reivindicações numa forma “maior” de reconhecimento social, num “*me*” ideal: “*É a existência do ‘Me’ que força o sujeito a engajar-se, no interesse de seu ‘Eu’, por novas formas de reconhecimento social*”<sup>40</sup>. A referência do “*eu*” é sempre o “*me*” atual, de forma que o conflito moral entre ambos sempre implica uma idealização normativa relacionada a toda a práxis social. O conflito entre ambos não é instrumental, já que não visa simplesmente um aumento de poder ou uma pura destruição do “*me*” que lhe faz resistência. Trata-se de um conflito moral no qual o “*eu*” reivindica

---

<sup>37</sup> HONNETH, 2003a, p. 136.

<sup>38</sup> HONNETH, 2003a, p. 139-140.

<sup>39</sup> HONNETH, 2003a, p. 141.

<sup>40</sup> HONNETH, 2003a, p. 141.

reconhecimento de si ante a uma formação social de certa maneira instituída de reconhecimento (ou não-reconhecimento). Sua ação, portanto, representa uma idealização normativa que implica em aumento de reconhecimento, liberdades e direitos. Compreende-se, com isso, que no diálogo interno entre “eu” e “me” entra em cena um novo ator: *“no lugar do ‘outro generalizado’ da coletividade existente entra, portanto, aquele de uma sociedade futura, na qual as pretensões individuais encontrarão presumivelmente assentimento”*<sup>41</sup>. O conflito visa apaziguar, em última análise, uma situação “danosa” real cujo elemento principal, entretanto, é uma relação “psicológica”; a relação entre o “eu” e um “me” ideal, ou um “outro generalizado” de uma sociedade futura.

Para Honneth todo o arsenal teórico de Mead propicia à idéia hegeliana da “luta por reconhecimento” uma tradução naturalista e explica a interligação dos processos de individuação com os processos da vida social:

(...) em toda época histórica acumulam-se novamente antecipações de relações de reconhecimento ampliadas, formando um sistema de pretensões normativas cuja satisfação força a evolução social em seu todo a uma permanente adaptação ao processo de individuação progressiva<sup>42</sup>.

“Evolução social” e “processo de individuação” podem ser relacionados, portanto, com base na idéia naturalista da relação conflituosa entre “eu” e “me”. Haveria em Honneth uma tese ousada que indicaria certa homologia entre processos de individuação e evolução social, já que esta última se produziria tendo como motor de seu desenvolvimento as antecipações e reivindicações de relações de reconhecimento ampliadas, do mesmo modo como se daria o processo de constituição das subjetividades e individualidades.

Essa seria, em termos gerais, para Honneth, uma tradução naturalista da primeira forma de reconhecimento tal como o jovem Hegel havia teorizado em seu período de Jena, e tal como Mead pressupusera em sua psicologia social. Para desfazer o caráter metafísico e idealista que ele julga encontrar na intuição hegeliana original ele precisou submetê-la a uma “transformação naturalista”, como ele mesmo diz, e transpô-la ao

---

<sup>41</sup> HONNETH, 2003a, p. 142.

<sup>42</sup> HONNETH, 2003a, p. 143-144.

contexto pós-metafísico, isto é, na concepção honnethiana ele deu forma materialista àquelas formas elementares do convívio intersubjetivo e iniciou uma caracterização do social cujo próximo passo é a materialização das outras formas do reconhecimento. Trata-se do que Honneth chama de fenomenologia empírica do reconhecimento, ou a estrutura das relações sociais do reconhecimento, a qual se traduz em importante referencial para entender a caracterização estrutural das esferas sociais em Honneth. Portanto, esclarecer a natureza da estrutura das relações sociais proposta por Honneth será o próximo passo no desenvolvimento desta dissertação.

#### **IV. Formas de reconhecimento: a estrutura das relações sociais**

Após a presentificação histórica da idéia original de Hegel sobre a luta por reconhecimento e a atualização desta idéia por meio da psicologia social de Mead, Honneth delinea a estrutura das relações sociais de reconhecimento, ou uma “fenomenologia empírica” das formas de reconhecimento, e também uma concepção formal de eticidade que compõe as condições intersubjetivas da integridade pessoal. Ele apresenta, tal como o jovem Hegel, a divisão da vida social em três esferas distintas de interação nas quais a luta por reconhecimento exerceria o papel de *móbile* ou de *medium* para a concretização de experiências bem sucedidas de constituição pessoal e coletiva. As formas de reconhecimento que daí resulta permitem que se possa examinar produtivamente a infraestrutura moral das interações, já que a elas podem se associar modos de auto-realização prática dos sujeitos, como a autoconfiança, o auto-respeito e a autoestima, maneiras de se relacionar consigo próprio e com os outros positivamente.

O amor, como vimos, faz originar a auto-relação da autoconfiança, a qual precede toda outra forma de reconhecimento. A autoconfiança, que é uma segurança emotiva, propiciada pela experiência intersubjetiva do amor serve, destarte, como fundamento e pressuposto psíquico para todas as outras atitudes de auto-respeito que futuramente vão ocorrer.

A segunda forma do reconhecimento é a jurídica ou “direito”. Para Honneth o sistema jurídico, compreendido no registro das categorias pós-convencionais, deve

poder expressar os interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade, abstraindo de qualquer autoridade natural e de tradições éticas. Daí a questão da imputabilidade moral dos indivíduos só poder ser tratada no contexto das sociedades modernas, pois só se pôde distinguir adequadamente entre estima social (*status*) e reconhecimento da pessoa de direito quando da dissolução das coletividades pautadas por eticidades convencionais, pelas quais nas relações jurídicas tradicionais o reconhecimento do sujeito como pessoa de direito estava relacionado à questões de *status*; o respeito era dado somente pela estima social, fato que é inconcebível agora quando se submete as relações jurídicas às exigências de uma moral pós-convencional.

Logo, o que é capital para o reconhecimento jurídico é desvendar qual é a determinação daquelas propriedades universais próprias das pessoas enquanto tais e também qual é a capacidade que permite aos sujeitos se respeitarem reciprocamente como pessoas, pois a tarefa primordial dessa forma de reconhecimento seria proteger e possibilitar o exercício desta propriedade universal que é própria do ser humano. A ordem jurídica só pode ser legítima na medida em que se reporta a indivíduos livres, que podem decidir racionalmente porque têm autonomia individual sobre questões morais, daí que o contexto, as relações que se estabelecem na comunidade são anteriores ao direito institucional. Para a justificação da relação jurídica é necessário ainda um acordo racional entre indivíduos que se encontrem em condições igualitárias, pois só assim se valida à tese da imputabilidade moral dos membros de uma comunidade, o poder conferir responsabilidade moral legítimo ao sujeito; é necessário supor, desse modo, a existência de direitos subjetivos, os quais, por seu turno, devem ser caracterizados historicamente, pois *“só uma visão sobre o desenvolvimento fático que tomou a adjudicação de direitos subjetivos sob condições pós-tradicionais faz com que fique transparente a direção seguida por essas modificações”*<sup>43</sup>.

Honneth conclui que a ampliação gradual dos direitos individuais fundamentais esteve ligada ao princípio normativo do reconhecimento, como já defendera. Nos últimos séculos foram se ampliando, paralelamente ao *status* jurídico dos cidadãos, as propriedades que constituem o ser humano como pessoa de direito, já que além das propriedades que o levam a agir autônoma e racionalmente foram adquiridas também, para ele, as condições mínimas de formação cultural e segurança econômica. Ao mesmo tempo, essa ampliação foi obtida por meio de luta social, e alcançou não somente mais

---

<sup>43</sup> HONNETH, 2003, p.189.



atribuições jurídicas, no sentido objetivo, mas também, no sentido social, um número maior e crescente de indivíduos. A esfera jurídica, então, guarda um potencial de ampliação seja no aspecto da generalização a uma maior parcela dos membros da sociedade, seja no da materialização crescente desses direitos, aspectos que permitem Honneth falar em prosseguimento da luta por reconhecimento na esfera do direito. Dessa forma:

(...) um sujeito é capaz de se considerar, na experiência do reconhecimento jurídico, como uma pessoa que partilha com todos os membros de sua coletividade as propriedades que capacitam para a participação numa forma discursiva da vontade; e a possibilidade de se referir positivamente a si mesmo desse modo é o que podemos chamar de “auto-respeito”<sup>44</sup>.

Direitos e deveres podem ser imputáveis moralmente aos sujeitos na medida em que a coletividade demonstra a eles reconhecimento universal de sua pessoa enquanto uma pessoa de direito, o que favorece a auto-relação do auto-respeito, isto é, a possibilidade de se ter pretensões e poder reclamá-las devido ao caráter público do direito.

Comprovar empiricamente a experiência do auto-respeito é, para Honneth, um tanto quanto difícil, pois essa auto-relação só se torna perceptível quando é violada ou não experienciada pelo próprio sujeito, ou seja, a sua comprovação fenomênica só é possível de modo indireto através das experiências de desrespeito. Somente em uma forma negativa ela poderia ser comprovada, pois só quando a falta do auto-respeito acontece é que a confirmação fática pode ser conferida. Por isso Honneth vai se preocupar, mais a frente, com as formas de desrespeito enquanto motivadores da luta social por reconhecimento dos direitos, no caso do auto-respeito. Mas, para isso, ele tem ainda que desvendar aquela última relação do reconhecimento recíproco, a estima social, ou solidariedade.

A última relação do reconhecimento recíproco é a estima social ou solidariedade. A estima social está ligada a uma confiança emotiva na propriedade de capacidades e realizações que é traduzida na linguagem comum como “sentimento do próprio valor”, a “autoestima”; ao lado da autoconfiança e do auto-respeito, a autoestima é a auto-relação própria da esfera de interação da comunidade de valores e da relação de reconhecimento

---

<sup>44</sup> HONNETH, 2003, p. 197.

recíproco da solidariedade, pelas quais torna-se possível falar em relações pós-tradicionais de solidariedade social. A estima, sob as condições das sociedades modernas, pressupõe, então, uma relação simétrica entre sujeitos individualizados e autônomos: “(...) *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*, e, também, só as experiências desta forma do reconhecimento —*podem abrir o horizonte em que a concorrência individual por estima social assuma uma forma isenta de dor, isto é, não turvada por experiências de desrespeito*”<sup>45</sup>.

Assim sendo, a estrutura das relações sociais de reconhecimento preconizadas por Honneth se desvela em três formas de reconhecimento (amor, direitos e solidariedade), três auto-relações correspondentes (autoconfiança, auto-respeito e autoestima), três dimensões afetadas da personalidade (natureza afetiva, imputabilidade moral, e capacidades e propriedades), além dos componentes ameaçados da personalidade (integridade física, integridade social e dignidade) e as formas de desrespeito.

Sobre as formas de desrespeito, Honneth entende que as três formas de reconhecimento que ele procurou explicitar não seriam pertinentes e nem explicariam de modo satisfatório o processo de socialização se não houvesse correspondentes negativos que atuassem de forma a negar o reconhecimento, formas de desrespeito, portanto. Ele pretende levar a cabo a questão que Hegel e Mead anteviram, mas não conseguiram, segundo seu ponto de vista, responder conclusivamente: “*como a experiência de desrespeito está ancorada nas vivências afetivas dos sujeitos humanos, de modo que possa dar, no plano motivacional, o impulso para a resistência social e para o conflito, mais precisamente, para uma luta por reconhecimento?*”<sup>46</sup>.

Denominados geralmente na linguagem cotidiana como “ofensa” ou “rebaixamento”, esses conceitos negativos são expressões de comportamentos injustos não só porque infligem obstáculos à liberdade de ação do sujeito ou lhe causam danos, mas também, e principalmente, porque afetam a própria autocompreensão da pessoa conquistada de forma intersubjetiva, o que causa, em última análise, o desmoronamento da identidade pessoal por inteiro, ferindo também a sua integridade pessoal. Como as formas de reconhecimento, as formas de desrespeito também contêm graduações e

---

<sup>45</sup> HONNETH, 2003, p.211.

<sup>46</sup> HONNETH, 2003, p.214.

diferenças internas entre si. A medida das diferenças entre elas deve se pautar, segundo Honneth, pelos diversos graus de alcance em que podem danificar a auto-relação prática da pessoa, pois assim é medida a privação do reconhecimento que é negado à pessoa.

A primeira forma de desrespeito, portanto, é aquela da violação ou maus-tratos corporais que ferem a integridade corporal de uma pessoa, pois impedem violentamente o ser humano de usar seu corpo livremente. Essa espécie de rebaixamento pessoal seria a mais elementar possível, porquanto se manifesta como posse do corpo de outro contra sua própria vontade, gerando uma humilhação que atua destrutivamente na auto-relação prática do sujeito, mais perversamente do que qualquer outra forma de desrespeito<sup>47</sup>. Honneth cita os casos de tortura em que, pela dor corporal e pelo sentimento de estar a mercê de outro, o torturado chega à perda do senso de realidade. Esses tipos de maus-tratos ferem terminantemente a autoconfiança do ser humano, e, conseqüentemente, a confiança que ele deposita em si e no mundo, tornando duradouro no sujeito um sentimento de vergonha social. Portanto, essa forma de desrespeito é a responsável pela perda do respeito pelo próprio corpo, o qual é conquistado por aquela forma de reconhecimento baseada nas relações interativas do amor. Contrariamente às outras formas de desrespeito, a tortura não varia de acordo com o contexto histórico ou com as orientações culturais, pois independente de qualquer tipo de forma social que possa querer justificá-la, o colapso danoso da confiança na probidade do mundo social, assim como na sua própria auto-segurança, seria sempre latente e peremptório<sup>48</sup>.

A segunda forma de desrespeito é aquela que expressa o rebaixamento por meio da privação dos direitos, a qual se refere ao tipo de desrespeito pelos direitos fundamentais dos sujeitos dentro da sociedade. Pela denegação de direitos socialmente estabelecidos a determinado sujeito ou grupo, não seria concedida em igual medida a imputabilidade moral que é própria dos membros da sociedade ou coletividade em que esse sujeito ou grupo faz parte. Em outros termos, Honneth defende que negar ou privar o indivíduo de reconhecimento jurídico significa para ele ter-lhe denegada a capacidade de formar juízo moral, ou ainda, a negação do reconhecimento de que suas pretensões jurídicas possam alcançar validade intersubjetiva. Por isso, pela privação de direitos chega-se à perda do auto-respeito, isto é, perda da própria capacidade de se conceber como parceiro de interação com condições igualitárias com os outros membros. Assim,

---

<sup>47</sup> HONNETH, 2003, p. 214.

<sup>48</sup> HONNETH, 2003, p. 216.

pelo desrespeito ao reconhecimento jurídico da pessoa, pela privação de direitos, retira-se dela o respeito pela sua imputabilidade moral, ou seja, pela sua capacidade julgadora. Visto ser historicamente variável, a experiência dessa forma de desrespeito deve ser medida não somente pelo nível de universalização, mas também pela abrangência material dos direitos instituídos socialmente.

Por fim, a última forma de desrespeito é a degradação, que diz respeito à impossibilidade dos sujeitos de atribuírem às suas próprias capacidades um valor social, ou seja, pela hierarquia dos valores socialmente instituída são vexadas formas de vida como sendo expressões —menores ou —deficientes, portanto degradantes. Essa degradação valorativa seria a responsável por determinar a exclusão ou diminuição do valor de determinadas formas de auto-realização, o que causa, tipicamente, a perda da autoestima pessoal. Como na experiência da privação de direitos, essa forma de desrespeito também está sujeita a modificações históricas.

Honneth salienta que nos estudos psicológicos é corriqueiro o uso de expressões metafóricas que designam a tortura como “morte psíquica”, a escravidão ou privação coletiva de direitos como “morte social” e a degradação cultural como “vexação” (*Kränkung*), o que dá mais contorno ao caráter extremamente perverso que essas experiências possuem em relação ao processo de construção da identidade pessoal e coletiva. Honneth constata que “*com a experiência do rebaixamento e da humilhação social, os seres humanos são ameaçados em sua identidade da mesma maneira que o são em sua vida física com o sofrimento de doenças*” e que se poderia avaliar, ainda, que “*à ativação providente de doenças corresponderia (...) a garantia social de relações de reconhecimento capazes de proteger os sujeitos do sofrimento de desrespeito da maneira mais ampla*”<sup>49</sup>. Para ele, como vimos, fazia-se necessário explicar o *medium* pelo qual do sofrimento se chegaria à ação ativa, isto é, como experiências de desrespeito podiam suscitar luta ou conflito social. Ele então nos diz:

Gostaria de defender a tese de que essa função pode ser cumprida por reações emocionais negativas, como as que constituem a vergonha ou a ira, a vexação ou o desprezo; delas se compõem os sintomas psíquicos com base

---

<sup>49</sup> HONNETH, 2003, p. 219.

nos quais um sujeito é capaz de reconhecer que o reconhecimento social lhe é denegado de modo injustificado.<sup>50</sup>

Por esses sentimentos as experiências de desrespeito poderiam (e não necessariamente *teriam que*) suscitar a ação ativa de sujeitos ou grupos que se sentissem nessa situação de denegação do reconhecimento. A formação da convicção política e moral de sujeitos desrespeitados dependeriam do entorno político e cultural em que esses sujeitos estivessem imbuídos, pois somente quando é possível a articulação de um movimento social o desrespeito pode se transformar em fonte motivacional de resistência política. Compreender a lógica, ou a gramática, do surgimento e configuração dos movimentos sociais só seria possível através dessa explicação da dinâmica das experiências morais. Daí a questão posterior que ele se coloca ser a de como compreender a lógica moral dos conflitos sociais, como o desrespeito se transforma em resistência. Se a lógica de surgimento desses movimentos tem raiz em experiências morais, então o conflito social não deve ser entendido como um simples participante funcional num jogo de poder, mas atravessado pelas exigências de reconhecimento.

## V. A Gramática Moral dos Conflitos Sociais

Na última parte de *Luta por reconhecimento* se abre para Honneth, a partir das formas de desrespeito, o que ele chama de “*verdadeiro desafio da idéia fundamental partilhada por Hegel e Mead*”<sup>51</sup>, que é explicar como a luta por reconhecimento, enquanto força moral, promove desenvolvimentos e progressos na realidade da vida social do ser humano. Sem cair em uma filosofia da história, Honneth tem que demonstrar empiricamente, para atingir a sistematização razoável de sua tese, que o desrespeito social é a fonte emotiva e cognitiva propiciadora da constituição de movimentos e levantes coletivos, isto é, que é a partir dele que se torna plausível às pessoas a resistência política. Trata-se de delinear a “gramática” moral dos conflitos sociais, ou ainda, de tentar dar base empírica à sua tese da homologia, ou continuação, entre os processos de individuação e os processos de evolução social. Podemos entender aqui que Honneth parte da formulação

---

<sup>50</sup> HONNETH, 2003, p. 220.

<sup>51</sup> HONNETH, 2003, p. 227.

materialista das formas elementares do convívio e experiência intersubjetivos, passa pela estruturas das relações sociais, e chega até a formulação das formas de desenvolvimento e evolução sociais baseadas no reconhecimento, ou seja, com isso ele amplia a conceituação do social e suas esferas derivando das formas elementares da interação o âmbito da gramática moral dos conflitos sociais. Atentemos agora para como se dá essa ampliação analisando o modo como se processa a gramática moral da luta social.

Primeiramente, ele pondera que uma luta só pode ser tida como “social” na medida em que é capaz de suscitar objetivos que se tornem coletivos, ou seja, quando eles podem se generalizar a ponto de tornar possível um movimento coletivo. Isso implica dizer que não pode haver conflitos sociais relacionados exclusivamente ao domínio de interações do amor, tal como estabelecido na sua fenomenologia empírica das formas de reconhecimento, pois as experiências morais próprias dessa forma de reconhecimento, sozinhas, dizem respeito apenas a vivências individuais. O mesmo não acontece com o direito e a estima social, já que são dependentes de critérios generalizados socialmente. Com esta delimitação categorial em mente, Honneth acredita poder construir um primeiro conceito de luta social em que pese o contexto que ele apresentou até aqui. A luta social seria:

(...) o processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento<sup>52</sup>.

Esse conceito preliminar deixa claro a necessidade de haver o que Honneth chama de ponte semântica entre as finalidades de um movimento social e as experiências privadas daqueles que o compõem, para que haja laços mínimos de identidade coletiva. Honneth esclarece, além de salientar a importância, que, como Mead já havia dito uma semântica coletiva de interpretação cujo *status* seja o de mediar às experiências individuais até as coletivas, é composta por idéias ou doutrinas morais que podem enriquecer normativamente as representações próprias da comunidade social:

---

<sup>52</sup> HONNETH, 2003, p. 257.

(...) assim que idéias dessa espécie obtêm influência no interior de uma sociedade, elas geram um horizonte subcultural de interpretação dentro do qual as experiências de desrespeito, até então desagregadas e privadamente elaboradas, podem tornar-se os motivos morais de uma luta coletiva por reconhecimento <sup>53</sup>.

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

Honneth defende que quando a resistência coletiva advém da conscientização crítica a respeito das experiências coletivas de denegação do reconhecimento, ela necessariamente coloca como reivindicação a ampliação futura das relações de reconhecimento e também propicia aos sujeitos engajados na luta uma nova auto-relação prática, uma vez que com a resistência comum os sujeitos podem conscientizar-se do seu próprio valor social e moral, desinibindo sua ação e voltando-se para a ocasião de construção de uma comunidade de comunicação futura. Comunidade na qual as potencialidades e capacidades dos sujeitos serão reconhecidas socialmente e o auto-respeito poderão constituir-se de modo mais bem sucedido, o que, por outro lado, fortalece as relações de solidariedade no interior do grupo assim como as relações de estima.

O que Honneth nota, no entanto, é que nos estudos históricos analisados por ele, esses confrontos sociais pautados pelas exigências de reconhecimento ocupam espaço pequeno demais para que possam explicar, em seu todo, o desenvolvimento moral da sociedade. Para ele somente quando se toma a lógica da ampliação das relações de

---

<sup>53</sup> HONNETH, 2003, p. 259.

reconhecimento como paradigma das transformações históricas, é que se está em condições de perceber e avaliar o processo de evolução moral das sociedades, e não tomar as lutas simplesmente em seu caráter episódico. Nesse sentido, faz-se necessário compreender agora o seu modelo de conflito também como paradigma de interpretação de um processo formativo que obedece à lógica universal das ampliações das relações de reconhecimento, ou do “progresso moral na dimensão do reconhecimento”. Alargar a dimensão do modelo proposto até aqui requer também que o material primário das investigações da teoria do reconhecimento seja modificado, isto é, as formas de desrespeito moral devem ser analisadas também em relação ao papel que desempenham no sentido do desdobramento e ampliação das relações de reconhecimento. Sentimentos de injustiça social serão avaliados então segundo as suas funções ampliadoras ou não do desenvolvimento mais abrangente do reconhecimento. Para tanto, Honneth acredita ser necessário a antecipação de um ponto final hipotético de uma ampliação das relações de reconhecimento, para poder obter um critério de avaliação de progressos e retrocessos contidos nas reivindicações das lutas históricas e em direção ao reconhecimento<sup>54</sup>.

Esse ponto final hipotético estaria inserido num quadro interpretativo geral que explicaria o processo de formação moral pela consideração de uma seqüência idealizada de lutas nas quais o potencial normativo da categoria do reconhecimento seria desdobrado, segundo Honneth<sup>55</sup>. O ponto inicial deste processo formativo seria aquele em que, de acordo com as formulações de Hegel e Mead e a atualização de Honneth, aquelas três formas de reconhecimento do amor, do direito e da estima, garantidoras das auto-relações práticas saudáveis que propiciam aos sujeitos a possibilidade de se perceberem como seres autônomos e individuadas, se encontrariam conectadas indistintamente numa situação de interação social, isto é, num contexto sócio-cultural em que os direitos dos membros da comunidade não estariam definidos separadamente dos aspectos de assistência e da estima social, havendo um entrelaçamento dos três padrões de reconhecimento. Não obstante, a partir do momento em que é possível a distinção das três formas de reconhecimento, passa a ser palpável o potencial inscrito nas mesmas, ou seja, passa a ser tangível a potencialidade evolutiva específica de cada dimensão singular do reconhecimento, assim como os múltiplos modos de luta próprios de cada dimensão.

---

<sup>54</sup> HONNETH, 2003, p. 265.

<sup>55</sup> HONNETH, 2003, p. 266.



Só agora estão embutidas na relação jurídica, com as possibilidades de universalização e materialização, e na comunidade de valores, com as possibilidades de individualização e materialização, estruturas normativas que podem tornar-se acessíveis através da experiência emocionalmente carregada do desrespeito e ser reclamadas nas lutas daí resultantes<sup>56</sup>.

Pelas semânticas subculturais que propiciam uma linguagem comum em que se torna possível a articulação coletiva da resistência, surge como possibilidade, daí em diante, a ampliação das relações mútuas de reconhecimento. O que Honneth propõe como tarefa, então, do quadro que visa interpretar o processo de formação cada vez maior das esferas do reconhecimento, é descrever o caminho hipotético pelo qual se desenvolveram as potencialidades do direito moderno e da estima social, o que resulta em compreender os acontecimentos históricos não como simples fatos isolados, mas como componentes de um processo maior, em que o conflito conduz ao aumento gradual do caráter das relações de reconhecimento.

Com esse empreendimento, o critério normativo pelo qual se poderia avaliar a significação das lutas particulares se daria facilmente pela averiguação quanto à positividade ou não delas no que concerne à realização saudável das formas do reconhecimento. Ora, é exatamente este critério que Honneth procura e julga indispensável para sua teoria do reconhecimento, e é por isso que ele tem que estabelecer sistematicamente qual seria o ponto final hipotético em que se constituiria *“um estado comunicativo em que condições intersubjetivas da integridade pessoal aparecem como preenchidas”*<sup>57</sup>. Para tanto, ele pretende então se utilizar do conceito de eticidade tal como já havia proposto o jovem Hegel, contendo as condições intersubjetivas para a constituição da integridade pessoal, só que de feitio atualizado numa forma dessubstanciada.

## **VI. Concepção Formal de Eticidade: condições intersubjetivas da auto-realização**

Antes mesmo de atinar para o significado próprio da concepção formal de eticidade, Honneth acredita ser necessário tornar claro o *status* metodológico do

---

<sup>56</sup> HONNETH, 2003, p. 267.

<sup>57</sup> HONNETH, 2003, p.268.

conceito, e isso implica salientar que ele não pode fazer uso de uma noção estreita de moral, tal qual ele julga encontrar na tradição kantiana, e sim reaver as positivities de uma concepção formal de vida boa (ou de eticidade).

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

### **O *status* metodológico da concepção formal de eticidade**

Sobre o status metodológico da eticidade encontramos em Honneth a afirmação relativa ao modo como correntes da filosofia moral contrárias a Kant encaram as éticas formalistas: “*Aqui, contra a tradição kantiana, é levantada a objeção de que ela deixa sem resposta uma questão decisiva, visto que não é capaz de identificar o fim da moral em seu todo nos objetivos concretos dos sujeitos humanos*”<sup>58</sup>. Por isso, a alternativa mais espontânea que se apresenta a esse tipo de impasse é realizar novamente a inversão da relação entre moralidade e eticidade, favorecendo as concepções historicamente determinadas de vida boa em detrimento dos princípios universalistas definidos abstratamente. Essa solução, embora com elementos de plausibilidade, Honneth não assume, pois para ele acarretaria validar mais uma vez a oposição moralidade/eticidade, o que, definitivamente, não é seu intento — pelo menos diretamente.

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

---

<sup>58</sup> HONNETH, 2003, p. 270.

ela se orienta pelos objetivos da auto-realização humana e também pelo interesse em normas universais de comportamento.

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

Para clarificar um pouco mais o conceito, Honneth aponta o potencial que não estava muito explícito até agora nos resultados que ele obteve com a atualização e diferenciação das diversas formas de reconhecimento que Hegel e Mead haviam iniciado; para ele, o fato de ser dada a possibilidade de formação de uma auto-relação positiva ou saudável somente através da experiência do assentimento e do encorajamento, do respeito e da solidariedade, ou seja, da experiência do reconhecimento, já sugere quais devem ser as condições necessárias para a constituição da auto-realização individual.

Sem a suposição de uma certa medida de autoconfiança, de autonomia juridicamente preservada e de segurança sobre o valor das próprias capacidades, não é imaginável um êxito na auto-realização, se por isso deve ser entendido um processo de realização espontânea de metas da vida autonomamente eleitas<sup>59</sup>.

Essa espontaneidade pode ser compreendida como uma forma de liberdade, e diz respeito a uma condição não só de ausência de coerção externa, mas também ausência de inibições internas ou angústias, o que torna possível ao indivíduo segurança e confiança no agir e no relacionar com os outros, conforme já havíamos visto revelando às bases e sustentáculos da formação das dimensões das auto-relações positivas humanas, as experiências de reconhecimento. A liberdade seria alcançada somente na interação, ou seja, seríamos livres somente na medida em que nos relacionáramos, segundo Honneth. Assim, para se pensar em uma boa vida, inexoravelmente tem-se que partir dos pressupostos do reconhecimento, isto é, dos seus diversos padrões e formas. A universalidade da normatividade proposta, então, se esboça na medida em que os

---

<sup>59</sup> HONNETH, 2003, p. 273.

padrões de reconhecimento, entendidos como condições da auto-realização bem-sucedida, são abstratos ou formais a ponto de não incorporarem ideais de modos de vida concretos; e no mesmo nível, segundo Honneth, está a carga conteudística que é capaz de revelar caracteres das estruturas universais da vida boa mais satisfatoriamente do que a noção de autonomia individual kantiana.

As formas de reconhecimento têm a vantagem ainda de, como não representam conjuntos institucionais singulares, mas padrões universais de comportamento, segundo Honneth, serem assim distinguíveis de todos os modos de vida particulares, já que habitam as estruturas desses modos de vida. Além disso, a forma jurídica do reconhecimento e a forma própria da comunidade de valores contêm em si potenciais de universalidade e igualdade que indicam o estágio histórico como determinante influente nas condições de uma auto-realização. A eticidade formal depende do “*presente sempre intransponível*”<sup>60</sup>, do nível atual do desenvolvimento das formas de reconhecimento, portanto, liga-se a sua época histórica, mas mantém critérios normativos universais.

### **O conteúdo da concepção formal de eticidade**

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

Em relação ao seu conteúdo, Honneth salienta que a forma de reconhecimento do amor entra inalteradamente no conceito pós-tradicional de eticidade, pois a sua condição, a despeito dos variados modos institucionais que historicamente adotou, é tão elementar que está presente em todas as formas de vida consideradas “éticas”.

A partir do amor, a medida de autoconfiança que o sujeito traz consigo pode propiciar a ele os pressupostos mais elementares de todos os tipos de auto-realização futuros, o que torna imperativo a uma concepção de eticidade pós-tradicional defender o igualitarismo radical do amor contra todas as formas de negação e violência que

---

<sup>60</sup> HONNETH, 2003, p. 274.

possam, porventura, afetar negativamente essa dimensão. O amor é, portanto, a primeira condição necessária para a consolidação da integridade pessoal.

A segunda é a relação jurídica que, como já vimos anteriormente, tem um potencial moral possível de ser desenvolvido pelas lutas sociais no caminho de uma ampliação da generalização e da materialização. Além disso, somente com o asseguramento jurídico da autonomia se abre para os sujeitos aqueles direitos concernentes à liberdade individual dos quais se pode aduzir a possibilidade de se dirigir a própria vida da forma particular que se desejar, isto é, sem coerção ou influência exterior a si. Honneth estabelece os lugares nos quais o conceito de eticidade deve compreender as formas de reconhecimento, e ao mesmo tempo critica ou salienta a forma como eles foram interpretados por Hegel e Mead. Por exemplo, nesse ponto, ele assevera que tanto Hegel quanto Mead reduziram a relação jurídica à simples existência de direitos liberais de liberdade, sem se preocupar com as condições de sua aplicação. Para um conceito formal de eticidade isso é importante, segundo Honneth, porque as condições jurídicas para a auto-realização têm potenciais de desenvolvimento e ampliação que podem caminhar rumo a uma maior sensibilidade aos contextos particulares dos indivíduos, procurando o aumento da universalização tanto quanto da materialização – componentes materiais que dão à relação jurídica um caráter mais amplo, e que necessariamente têm que fazer parte do conceito de eticidade. Por esses motivos e também porque os sujeitos, num nível bastante elementar, têm que ter assegurada a sua condição física, os padrões do reconhecimento jurídico influem nas outras duas formas de reconhecimento, a do amor e da solidariedade, de acordo com Honneth, o que dá ao direito assim formulado um *status* singular dentro do quadro ético da noção de eticidade.

Isso também ocorre até mesmo porque a terceira condição necessária para o asseguramento da auto-realização e integridade pessoal, a solidariedade, só pode ser entendida tendo em vista uma perspectiva sobre as relações jurídicas e seu nível de reconhecimento dado em determinada situação histórica, afirma Honneth. Hegel e Mead são também criticados aqui porque os seus conceitos de estima social eram demasiados estreitos para comportarem os potenciais próprios da relação de reconhecimento da estima social, tal como Honneth o entende. Para ele, a categoria “comunidade de valores” – o horizonte de valores éticos no qual se desenvolve a solidariedade – permite uma compreensão mais ampla do que deve ser entendido por estima social. Isso porque

a partir dela se compreende as possibilidades e potenciais de igualização e individualização dessa forma de reconhecimento, e também porque deve ser entendida como dependente das condições morais das relações jurídicas instituídas naquele momento, ou seja, ela está diretamente ligada à condição estabelecida da autonomia individual dos sujeitos. Para Honneth, tanto Hegel quanto Mead caminharam nessa direção e avistaram um conceito de solidariedade social no qual a estima seria simétrica entre as pessoas de direito, mas não avançaram muito na questão do conteúdo dessa solidariedade: *“Ambos, Hegel não menos que Mead, não atingiram o objetivo, estabelecido por eles mesmos, de determinar um horizonte abstrato de valores éticos, aberto às mais distintas metas de vida, sem perder a força solidarizante da formação coletiva da identidade”*<sup>61</sup>.

É na direção deste “horizonte abstrato” que a concepção honnethiana mais materialista e pós-tradicional de eticidade garantiria as condições intersubjetivas para constituição positiva de todas as formas de auto-realização e da integridade pessoal dos indivíduos, sem perder de vista os critérios normativos universalistas baseados na teoria do reconhecimento. Ela diria respeito, portanto, a questões da vida boa.

## CONCLUSÃO

Habermas formular um conceito ampliado de direito que tem como base a remissão a um conceito também ampliado de autonomia. Remetendo-se ao conceito kantiano de autonomia enquanto autodeterminação da ação e relacionando-o a um conceito procedimental de direito, Habermas pode afirmar a equiprocedência das autonomias privada e pública. Com isso, o conceito de autonomia pode fundamentar um conceito de ordem jurídica que se contrapõe a proposta Tayloriana de construção de um conceito renovado de liberalismo para poder acolher a pluralidade cultural assim como também a possibilidade de que num estado democrático de direito, a sobrevivência intacta de determinadas identidades coletivas possa ser assegurada pela via legal.

Para Habermas a ordem jurídica além de garantir liberdades subjetivas de ação igual para todos os seus membros na forma de direitos fundamentais e da possibilidade de divergências de interpretação desses direitos serem decididas em tribunais, deve permitir que seus membros possam compreender-se eles próprios como co-autores das

---

<sup>61</sup> HONNETH, 2003, p. 280.

leis a que estão sujeitos. Essa segunda dimensão seria uma concatenação lógica interna e necessária que expressaria a equiproedência da autonomia privada e pública. Os cidadãos seriam autônomos na medida em que não apenas desfrutem privadamente de seus direitos individuais subjetivos, mas participem também da decisão sobre a definição e o tratamento a ser dado em sua sociedade às igualdades e às diferenças. A luta do movimento feminista serve-lhe de exemplo para mostrar como a ampliação de direitos subjetivos, que se destinam a “garantir às mulheres uma organização particular e autônoma da própria vida”, mantém truncada a autonomia se as próprias pessoas afetadas não puderem “articular e fundamentar, em discussões públicas, os aspectos relevantes para o tratamento igualitário ou desigual de casos típicos”.

Na conexão entre a luta política e a positivação de direitos, Habermas vê a base para poder afirmar que a ordem jurídica não seja eticamente neutra. É o que Habermas chama de impregnação ética do Estado de direito querendo indicar com isto que “toda ordem jurídica é também expressão de formas de vida em particular e não apenas o espelhamento universal de direitos fundamentais”. Como a disputa política pela interpretação dos direitos na democracia se dá mediante discursos na esfera pública, para Habermas concomitantemente ocorre também uma maior consciência dos cidadãos de si próprios. A incorporação de novos grupos seja por efeito de migrações, de mudanças nas fronteiras ou outros motivos estão entre os fatores que tornam a identidade algo dinâmico, em constante adaptação aos novos contextos.

Honneth prima por escapar da lógica de racionalização do mundo da vida própria a abordagem de Habermas, isto porque um de seus propósitos é não negligenciar os fenômenos advindos do interior mesmo das práticas e estruturas sociais. Em *Luta por Reconhecimento* ele tenta construir uma base de teoria social comunicativa que leve em conta uma nova conceituação das esferas sociais, desmembrando o que para ele é o —déficit sociológico da Teoria Crítica através do enfoque nos pressupostos psicológicos e sociológicos da intersubjetividade. Trata-se de delinear uma filosofia do social que dê conta de elucidar a realidade interativa identificando o ponto de vista crítico da teoria no interior mesmo das práticas e relações entre os indivíduos e grupos sociais.

Esta filosofia do social tem como núcleo as experiências morais dos sujeitos humanos envolvidos num processo de denegação do reconhecimento, mostrando como o conflito na verdade se desvela como uma luta por reconhecimento, possuindo,

portanto uma configuração moral, o que favorece a idéia de uma lógica moral dos conflitos sociais . Sentimentos morais, se articulados numa linguagem comum ou se possuidores de potencial para generalização, podem se transformar em mobilização política, movimentos coletivos e lutas sociais. A dinâmica social do reconhecimento, portanto a “gramática dos conflitos sociais”, responde à formulação: desrespeito, luta por reconhecimento e mudança social. Como último elemento próprio dessa dinâmica está uma concepção formal de eticidade, o padrão normativo de justificação da normatividade. O conceito refere-se “ao todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à auto-realização individual na qualidade de pressupostos normativos”, seu vínculo com o reconhecimento demonstra-se pelo fato de que a possibilidade de uma auto-relação positiva é “dada unicamente com a experiência do reconhecimento” pois ele é “uma indicação das condições necessárias da auto-realização individual”, reconhecimento.

À guisa de conclusão podemos afirmar que Habermas respondeu à questão da relação entre universalidade jurídica e particularidade das formas de vida carentes de reconhecimento com base a noção de impregnação ética do direito. Inversamente, poder-se-ia dizer que Axel Honneth impregnou os movimentos sociais políticos com uma forma universal.



## BIBLIOGRAFIA

- MATTOS, Patrícia. A Sociologia política do reconhecimento: As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser. São Paulo: Annablumme, 2006.
- NOBRE, M. (Org). Curso livre de Teoria Crítica. Campinas, SP: Papirus, 2008.
- NOBRE, Marcos. (2003). —Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica. In: HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad: Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, p. 07-19.
- HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro*. Estudos de Teoria Política. Edições Loyola: São Paulo (SP), 2004
- HONNETH, A. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad: Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003
- HONNETH, A. *The Critique of Power: reflective stages in a critical social theory*. Trad: Kenneth Baynes – 1st MIT Press ed. 1991.