

HERBERT BARUCCI RAVAGNANI

**Conflito, reconhecimento e justiça:
uma nova forma à Teoria Crítica**



Faculdade de Filosofia e Ciências de Marília

2010

HERBERT BARUCCI RAVAGNANI

Conflito, reconhecimento e justiça:
uma nova forma à Teoria Crítica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, UNESP – Campus Marília, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre.

Área de concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política

Orientadora: Dra. Clélia Aparecida Martins

Agência financiadora: FAPESP

Marília – SP
2010

Ficha Catalográfica
Serviço de Biblioteca e Documentação – UNESP - Campus de Marília

Ravagnani, Herbert Barucci.

R252c Conflito, reconhecimento e justiça: uma nova forma à
Teoria Crítica / Herbert Barucci Ravagnani. – Marília, 2010.
112 f.; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de
Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, 2010.

Bibliografia: f. 108-112.

Orientadora: Dra. Clélia Aparecida Martins.

1. Honneth, Axel, 1949- . 2. Conflito social. 3. Teoria
Crítica. 4. Reconhecimento. 5. Justiça. 6. Filosofia
contemporânea. I. Autor. II. Título.

CDD 301.01

HERBERT BARUCCI RAVAGNANI

UNESP  **UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**
“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
Campus Marília

BANCA EXAMINADORA:

Dra. Clélia Aparecida Martins (Orientadora)
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA / UNESP

Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO / USP

Dr. Marcos Severino Nobre
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS / UNICAMP

SUPLENTE:

Dr. Ricardo Monteagudo
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA / UNESP

Dr. Aylton Barbieri Durão
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA / UFSC

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais pelo apoio recebido integralmente em todos os momentos.

À Karina pela companhia de tantos anos, e pelas discussões, negociações, tramitações, debates, celebrações, mediações, alterações, idas e vindas, querelas, atrocidades, inflexões, e pelo amor.

À Eloísa e ao Fabrício pela imensa amizade sem igual.

Aos amigos Hélio, Maria, Thiago, Nandão, Wagner, Márcio Girotti, Thien, Rodrigo, Rafael, André Berger, André Souza, e tantos outros que não poderia registrar a todos.

Aos pós-graduandos em Filosofia da UNESP pela parceria e convívio estimulante.

Aos professores Drs. Ricardo R. Terra e Marcos S. Nobre por comporem as bancas de Qualificação e Defesa, e contribuírem decisivamente para com o trabalho.

À Clélia Ap. Martins pela orientação paciente e sempre construtiva.

À Aline, ao Paulo e à Edna, secretários da Graduação e Pós-graduação em Filosofia da UNESP, por serem sempre tão solícitos e facilitadores da nossa lida no Mestrado.

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UNESP por propiciar a possibilidade de execução deste trabalho.

À FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo pelo apoio e financiamento de minha pesquisa.

“É preciso continuar, eu não posso continuar, é preciso continuar, é preciso pronunciar palavras enquanto as há, é preciso dizê-las até que elas me encontrem, até que me digam – estranho castigo, estranha falta, é preciso continuar, talvez já tenha acontecido, talvez me tenham levado ao limiar de minha história, diante da porta que se abre sobre minha história, eu me surpreenderia se ela se abrisse.”

Michel Foucault

RESUMO:

Axel Honneth tem procurado, nos últimos anos, conceituar o conflito social enquanto luta por reconhecimento, assim como as esferas sociais do reconhecimento como compondo fundamentos da realidade social, a partir dos quais se pode retirar critérios para uma teoria do reconhecimento e uma teoria da justiça na modernidade. O presente trabalho visa oferecer uma leitura da contribuição honnethiana, partindo da crítica a Habermas, principalmente em *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, de 1992, e em *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*, de 2001. Esta leitura tem como mote principal a reflexão acerca das noções de reconhecimento, conflito e justiça, tidos como centrais na nova teoria proposta por Honneth, e tem como fio condutor a tentativa de identificar e delinear os pontos comuns possíveis de serem encontrados nessas duas obras decisivas do pensamento honnethiano. Será possível notar que Honneth está sempre tentando “elucidar categorialmente a realidade social”, isto é, ele procura suprir uma nova conceituação acerca do “social” a qual represente condições de estabelecimento da Teoria Crítica não mais sobre os fundamentos do consenso e do entendimento, em uma teoria linguística do mundo da vida, mas sim em uma teoria que coloque o conflito social e os sentimentos de desrespeito e injustiça no centro da perspectiva crítica. Esperamos que no decurso desta reconstrução possamos esclarecer o propósito fundamental de Honneth em decifrar a centralidade das esferas sociais no que concerne à análise tanto dos processos de individuação e socialização quanto das formalizações e racionalizações sociais.

PALAVRAS-CHAVE: Conflito; reconhecimento; justiça; Honneth; Hegel.

ABSTRACT:

Axel Honneth has sought, in recent years, to conceptualize the social conflict while struggle for recognition, as well as the social spheres of recognition as constituting the grounds of social reality, from which we can refer criteria for a recognition theory and for a theory of justice in modernity. This paper aims to provide a reading of this Honneth's contribution, from the critique of Habermas, especially in *Struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts* (1992) and *Suffering from indeterminacy: a reactualization of Hegel's Philosophy of Right* (2001). This reading seeks to reflect about the notions of recognition, conflict and justice, seen as central to the new theory proposed by Honneth, and it tries to identify and delineate the possible common points that are found in these two decisive works of Honneth's thought. It will be possible to note that Honneth is always trying to "categorically elucidate the social reality", that is, he seeks to create a new concept of the "social" which represents conditions for the establishment of Critical Theory no more on the basis of consensus and understanding, on a linguistic theory of life's world, but on a theory that places the social conflict and feelings of disrespect and injustice at the heart of the critical perspective. We hope that, during this reconstruction, we can clarify the Honneth's fundamental purpose in deciphering the centrality of the social spheres, with regard to the analysis of both processes of individuation and socialization as well as that of social formalization and rationalization.

KEY-WORDS: Conflict; recognition; justice; Honneth; Hegel.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I – AS FORMAS ELEMENTARES DA INTERSUBJETIVIDADE	
I. “Presentificação” histórica: o novo conceito de social do jovem Hegel.....	21
II. Dimensões pré-linguísticas da interação.....	33
III. A formação prático-moral do sujeito: da intersubjetividade primária até a individuação.....	37
CAPÍTULO II – A ESTRUTURA E LÓGICA MORAL DAS RELAÇÕES SOCIAIS	
I. Formas de reconhecimento: a estrutura das relações sociais.....	44
II. Ampliação do social: a gramática moral dos conflitos sociais.....	54
III. Concepção formal de eticidade: condições intersubjetivas da autorrealização.....	60
CAPÍTULO III – ETICIDADE E PATOLOGIAS SOCIAIS: AS ESFERAS SOCIAIS NORMATIVAS COMO NÚCLEO DOS PROCESSOS DE INSTITUCIONALIZAÇÃO	
I. Relações sociais comunicativas: a liberdade como condição da justiça.....	68
II. Patologias do social: teoria da justiça e a função “terapêutica” da eticidade.....	78
III. Teoria da modernidade enquanto reconstrução das esferas sociais normativas.....	84
IV. Crítica à “superinstitucionalização” da eticidade em Hegel.....	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	98
REFERÊNCIAS.....	103

INTRODUÇÃO

Axel Honneth tem construído nas últimas décadas um pensamento crítico que parte de uma análise da obra de Habermas procurando apontar limitações na abordagem linguística do paradigma da intersubjetividade e suas implicações para a Teoria Crítica. Sua crítica central se pauta pela tese de que as possibilidades da experiência interativo-comunicativa não podem ser resumidas, ou tomadas exclusivamente, na interação linguística, nem mesmo essa última pode ser perseguida em seu aspecto ideal sem a pressuposição dos contextos conflituosos nos quais ela sempre está inserida¹.

A partir da sua inserção no contexto da tradição da Teoria Crítica, iniciada principalmente com *Crítica do poder: estágios reflexivos de uma teoria crítica da sociedade*, de 1985, o pensador tem procurado conceituar o conflito social enquanto luta por reconhecimento, assim como as esferas sociais do reconhecimento enquanto compondo fundamentos da realidade social², a partir dos quais se pode retirar critérios para uma teoria do reconhecimento e uma teoria da justiça na modernidade. O presente trabalho visa oferecer uma leitura da contribuição honnethiana, partindo da crítica a Habermas, principalmente em *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, de 1992, e em *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*, de 2001. Esta leitura tem como mote principal a reflexão acerca das noções de reconhecimento, conflito e justiça, tidos como centrais na nova teoria proposta por Honneth, e tem como fio condutor a tentativa de identificar e delinear os pontos comuns possíveis de serem encontrados nessas duas obras decisivas do pensamento de Honneth.

Será possível notar que Honneth está sempre tentando “*elucidar categorialmente a realidade social*”³, isto é, ele procura suprir uma nova conceituação acerca do “social” a qual represente condições de estabelecimento da Teoria Crítica não mais sobre os fundamentos do consenso e do entendimento, em uma teoria linguística do mundo da vida, tal como fez Habermas, mas sim em uma teoria que coloque o conflito social e os sentimentos de desrespeito e injustiça no centro da perspectiva crítica. Esta

¹ HONNETH, A. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory* (1991), p. 298-300.

² HONNETH, A. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel* (2007), p. 84.

³ HONNETH, A. “The social dynamics of disrespect: situating critical theory today” (1999b), p. 324.

teoria não concebe as patologias sociais como extrapolação de domínios de racionalidades, mas antes como fenômenos negativos advindos do interior mesmo das práticas e estruturas sociais, as quais são concebidas como compondo o núcleo gerativo das ações e da possibilidade dos processos de formalização e institucionalização.

Como uma introdução ao tema e à problemática propostas, apresentaremos uma análise sintética da leitura honnethiana em relação à teoria da ação comunicativa de Habermas. Em *Crítica do poder*, Honneth estipula quatro “estágios reflexivos” pelos quais, segundo ele, as premissas conceituais da teoria social crítica foram sendo clarificadas – e que correspondem às formulações originais de Horkheimer, passando pela filosofia da história de Adorno, a análise do poder de Foucault e a perspectiva comunicativa de Habermas. Ele entende esses estágios como uma história da teoria com intenção sistemática, ou seja, uma reconstrução da Teoria Crítica na forma de um processo de aprendizado no qual esteja inscrito pelo menos os contornos da solução aos problemas e dificuldades encontrados nesta história⁴.

De acordo com Honneth, o modo específico como Horkheimer entrelaçou teoria e prática, baseado em Marx, pressupunha a análise, de dentro dos processos históricos, dos impulsos sociais que necessitam de uma crítica e superação das formas estabelecidas de dominação⁵, com vistas à emancipação, quer dizer, o criticismo prático como condição constitutiva do conhecimento crítico. A tradição de pensamento fundada por Horkheimer, na medida em que viu a esperança na emancipação tornar-se menos convincente, viu também ao mesmo tempo crescer a importância da tarefa de garantir a crítica histórico-social, mas também a dificuldade crescente de cumprir esta tarefa. Na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer concluem conjuntamente que a racionalidade social proporcionada pelo capitalismo administrado era de caráter exclusivamente instrumental, produzindo o conformismo ante a dominação e tornando-se apenas uma função de adaptação à situação vigente. A razão instrumental não produziria um conformismo ilusório, escondendo, pela sua atuação, uma razão crítica ou possibilitadora de mudanças, antes daria vazão a uma submissão voluntária porque sem possibilidades outras. A racionalidade crítica já não estaria inscrita na realidade nem encontraria tendências concretas para a emancipação. O negativismo da filosofia social de Adorno seria, para Honneth, o momento em que tal tarefa reflexiva marcadamente

⁴ HONNETH, 1991, p. xiii-xv.

⁵ HONNETH, 1991, p. xiv.

sucumbiria. Já o modelo da teoria habermasiana e sua noção central de interação comunicativa fornecem a Honneth a chave teórica pela qual ele julga possível sair do beco sem-saída da Teoria Crítica, embora o mesmo Habermas também não tenha conseguido delinear uma saída produtiva ao problema básico da tradição crítica, de acordo com o modo como Honneth a enxerga.

Os passos fundamentais, ou os “estágios reflexivos”, da reconstrução honnethiana e a apresentação crítica dos problemas e dificuldades contidos nestes passos seriam, resumidamente, portanto, os seguintes: primeiro, as formulações originais de Horkheimer a respeito das tarefas da Teoria Crítica não estariam em posição de resolver o problema básico esboçado por ele próprio, pois as premissas de sua filosofia da história fortemente marcadas pelo papel central da dimensão do trabalho social não permitiram que ele enxergasse as dimensões da vida cultural e do conflito social como esferas de análise determinantes na crítica da dominação social⁶.

Segundo, a reavaliação da dimensão do trabalho social empreendida por Adorno resultou numa filosofia negativa da história forçada a interpretar toda ação social como simples extensão da dominação humana da natureza⁷.

Terceiro, mesmo tendo aberto o campo de análise das esferas sociais de interação e dos conflitos sociais, Foucault não delineou produtivamente bases normativas nem morais em sua teoria do poder, tornando-a simplesmente uma explanação teórico-sistêmica dos processos sociais⁸.

Por fim, Habermas iniciou uma saída da aporia da Teoria Crítica através do seu conceito de ação comunicativa, o qual permitia entender as estruturas da dominação social como resultados de processos de entendimento comunicativo baseados em relações intersubjetivas, mas desenvolveu a ideia da comunicação intersubjetiva em duas concepções diferentes de teoria da sociedade – uma no sentido de uma lógica da racionalização (em conexão com a crítica da tecnocracia), outra no sentido de uma dinâmica dos conflitos sociais (em conexão com a crítica a Marx) – das quais a primeira corresponde ao modo hegemônico de interpretação da sua obra, e somente a última

⁶ HONNETH, 1991, p. 32-56.

⁷ HONNETH, 1991, p. 57-98.

⁸ HONNETH, 1991, p. 176-202.

impõe-se, segundo Honneth, como alternativa profícua aos problemas da Teoria Crítica⁹.

Para Honneth, a partir de *Técnica e ciência como ideologia*, Habermas efetiva sua concepção dos conflitos como autonomizados nas estruturas institucionais, isto é, as ações racionais se autonomizam, resultando implacavelmente, em sua visão, na abstração do núcleo social de geração das ações e, conseqüentemente, na reificação de tais ações. Habermas, nesse momento, cederia demais ao modelo da dupla racionalização pelo qual a racionalidade técnica e estratégica provocaria uma “pressão de adaptação” no quadro institucional da sociedade, no mundo da vida sociocultural. “Trabalho” e “interação”, separados de maneira estanque, se tornariam posteriormente, numa forma mais complexificada, “sistema” e “mundo da vida”. Honneth veria tanto o “sistema” quanto o “mundo da vida” como abstrações indevidas, pois, entre outras coisas, gerariam “ficções complementares” como “(...) a existência de organizações de ação livres de normas e (...) a existência de esferas de comunicação livres de poder”¹⁰.

A pragmática universal e a teoria da evolução social, mais a assimilação às hipóteses básicas da teoria dos sistemas, as três frentes teóricas com as quais, na *Teoria da ação comunicativa*, 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 socialmente¹¹. É quase como se, neste momento, Honneth censurasse Habermas por uma adesão excessiva ao diagnóstico sociológico da modernidade weberiano da autonomização das esferas de valor e deixasse demasiadamente de lado os aportes teóricos hegel-marxianos relativos aos conflitos e lutas sociais morais.

Ainda, para Honneth o potencial teórico-comunicativo que Habermas havia antevisto, inicialmente, através das formas comunicativas de vida que se desdobram por meio dos conflitos dos grupos integrados culturalmente, teria sido utilizado apenas no sentido de continuar, num nível superior, o dualismo teórico-social usado na sua crítica

⁹ HONNETH, 1991, p. 278-303.

¹⁰ HONNETH, 1991, p. 298.

¹¹ “Habermas não dá aos grupos agentes um papel conceitual na sua teoria social. Ao invés disso, (...) ele conecta o nível dos sistemas de ação constituídos sistematicamente ao nível dos agentes individuais sem levar em consideração o estágio intermediário da práxis dos grupos integrados socialmente” (HONNETH, 1991, p. 285).

à tese da tecnocracia¹². Assim como Adorno havia localizado as tendências de desenvolvimento do presente com o dualismo de organização e indivíduo, Foucault com o dualismo dos aparatos de poder e do corpo humano, Habermas teria construído sua análise do tempo com o dualismo do sistema e mundo da vida, subordinando, dessa forma, as potencialidades do paradigma comunicativo à teoria sistêmica¹³, a qual trabalharia com uma noção de sistema “puro”, livre de normas. Ao conceber a sociedade em dois níveis, enfatizar o entendimento e o consenso como bases para a ação comunicativa e destacar a racionalidade instrumental como indispensável à reprodução material da sociedade, Habermas de certa forma deixaria de ampliar as possibilidades da crítica na medida em que as patologias sociais seriam compreendidas como extrapolação de domínios de racionalidades e não como fenômenos negativos advindos do interior das práticas e estruturas sociais.

Habermas perde acima de tudo – e isso de novo faz dele herdeiro da tradição da teoria social crítica que nós investigamos aqui – a aproximação teórico-comunicativa que ele tinha inicialmente aberto: o potencial para o 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. Somente uma elaboração consistente desta versão alternativa da teoria comunicativa da sociedade tornaria possível compreender as organizações sociais que Adorno e Foucault confundiram como complexos de poder funcionando de uma maneira totalitária como construções frágeis que permanecem dependentes para sua existência do consenso moral de todos os participantes¹⁴.

O elemento que é enfatizado por Honneth, então, como chave para a reconstrução e saída da aporia da Teoria Crítica, é o conflito. A ênfase de Honneth em *Crítica do poder* com a tematização dos conflitos expressa sua convicção da necessidade de tratamento das lutas sociais enquanto lutas moralmente motivadas. Tal motivação não pode, de acordo com ele, ser buscada nos princípios ou fundamentos do consenso e do entendimento práticos, isto é, numa teoria linguística do mundo da vida, pois trataria-se de um nível muito abstrato que separaria indevidamente os processos de integração sistêmica dos processos de integração social: “*Poder*’, como os meios para a coordenação da ação social, é considerado [por Habermas] somente no nível da integração sistêmica, de forma que todos os processos

¹² HONNETH, 1991, p. 301.

¹³ HONNETH, 1991, p. 302.

¹⁴ HONNETH, 1991, p. 303.

pré-sistêmicos de constituição e reprodução da dominação se perdem de vista”¹⁵. Quando se focaliza a linguagem como meio ideal da interação comunicativa, não se incorpora a importância da dimensão das pretensões pré-argumentativas, aquelas que não tomam forma de argumentações, mas que são dirigidas pelos indivíduos à sociedade e aos seus parceiros de interação na forma de conflitos sociais.

O conflito social é visto, então, por Honneth, como a base da interação. Mesmo a comunicação se mostra estruturalmente conflituosa. Como lembra Nobre, o conflito social é o “fundamento social da Teoria Crítica”:

(...) a reconstrução habermasiana parece a Honneth por demais abstrata e mecânica, ignorando largamente o fundamento social da Teoria Crítica, que é o conflito social. Honneth preferirá partir dos conflitos e de suas configurações sociais e institucionais para, a partir daí, buscar as suas lógicas. Com isso, torna-se possível, em princípio, construir uma teoria social mais próxima das ciências humanas e de suas aplicações empíricas¹⁶.

É pela decifração do aspecto moral do conflito social que será possível dar uma virada e impulso na Teoria Crítica, em referência à ideia e conceituação original de Horkheimer, mas com a contrapartida da reconstrução dos parâmetros críticos realizada por Habermas¹⁷.

Qual seria, então, a motivação moral das lutas e conflitos sociais? Essa resposta Honneth não a dá em *Crítica do Poder*. Embora o modelo da “luta por reconhecimento” do jovem Hegel tenha sido para ele desde cedo um arquétipo, no interior da obra de Habermas, necessário para a compreensão da realidade social, ele vai atentar para o potencial do reconhecimento sobretudo a partir de sua principal obra, *Luta por reconhecimento*. Na verdade, já no posfácio da segunda edição de *Crítica do Poder* em 1988, Honneth relata que “somente um estudo que tenha sucesso em tornar a ideia

¹⁵ HONNETH, 1991, p. 300-301.

¹⁶ NOBRE, M. “Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica”, (2003), p. 17.

¹⁷ Embora tal asserção certamente merecesse o desenvolvimento de uma tese, seguramente o novo enfoque dado ao conflito por Honneth constitui um novo passo na história da Teoria Crítica, seja retomando intuições fundamentais contidas nos escritos de Horkheimer da década de 30, seja reconstruindo criticamente elementos da virada comunicativa de Habermas. Como diz Trejo-Mathys, “nós temos visto a evolução da teoria social crítica do paradigma da produção, até os paradigmas da comunicação e reconhecimento. Nenhum destes tem aufgehoben antigas variedades da teoria. Eles têm completado, acrescentado e inovado, e algumas vezes é claro, negligenciado insights dos teóricos anteriores” in TREJO-MATHYS, J. “The idea of a critical social theory: past, present and future” (2008), p. 40.

*hegeliana de uma ‘luta por reconhecimento’ sistematicamente útil para a teoria social, poderia talvez preencher as lacunas do argumento”*¹⁸.

O processo de transição de *Crítica do Poder* à *Luta por reconhecimento* é, desta maneira, marcado pela tentativa de decifrar o aspecto moral da interação humana, entendida como perpassada pelo conflito, de modo que esta tentativa vai se concretizar inicialmente através da “presentificação” e “atualização” da ideia da luta por reconhecimento contida nos escritos de Jena do jovem Hegel, e através do estabelecimento da lógica moral dos conflitos sociais por meio da estrutura das relações sociais do reconhecimento e do desrespeito, e a formulação da concepção formal de eticidade.

A pretensão de Honneth é extrair as potencialidades teóricas dos sentimentos negativos do desrespeito – extração que pode ser considerada uma “reconstrução negativa” – com fins de, partindo daquilo que é pressuposto pela experiência negativa, conceituar o positivo, o reconhecimento. Por esta reconstrução negativa, os sentimentos de injustiça e de desrespeito seriam o fato primordial, “pré-teórico”¹⁹, mais adequado para o ancoramento social da perspectiva crítica, já que unicamente a partir deles seria possível centralizar o reconhecimento como a categoria privilegiada da relação inter-humana.

Esta reconstrução negativa constituiria, ainda, a possibilidade de um modelo de paradigma comunicativo que não toma as relações intersubjetivas exclusivamente no campo da linguagem, mas como marcadas estruturalmente pela luta por reconhecimento formadora das identidades. Por outro lado, ele preocupa-se em fundamentar sua teoria da intersubjetividade também de um ponto de vista mais “amplo”, através da pressuposição da evolução e diferenciação histórica das esferas do reconhecimento e das condições socioestruturais da autorrealização. Em outras palavras, ele conceitua a luta por reconhecimento a partir da perspectiva das condições históricas da interação humana e das propriedades normativas das relações comunicativas.

(...) um paradigma comunicativo concebido não em termos de uma teoria da linguagem, mas em termos de uma teoria do reconhecimento pode enfim fechar a lacuna deixada aberta por Habermas em seu desenvolvimento ulterior do programa de Horkheimer. Os sentimentos

¹⁸ HONNETH, 1991, p. xviii.

¹⁹ A expressão não é de *Luta por reconhecimento*, mas de seu artigo “The social dynamics of disrespect: situating critical theory today” (1999b).

de injustiça que acompanham as formas estruturais de desrespeito representam o fato pré-teórico a partir do qual uma crítica das relações de reconhecimento pode ser usada para demonstrar sua própria base na realidade social²⁰.

Esse esforço sistemático de caracterização de uma fonte pré-teórica no interior de uma teoria do reconhecimento encontra prosseguimento e especificação desde o ponto de vista da reatualização da *Filosofia do direito* de Hegel e do consequente delineamento de uma teoria normativa da justiça própria do horizonte da eticidade moderna. Em *Sofrimento de indeterminação* Honneth volta a enfatizar o papel da eticidade e das formas do reconhecimento no que concerne à elucidação das esferas sociais como compondo a base das esferas institucionais. A diferença básica é que neste momento ele precisa levar em conta a complexidade da teoria do direito de Habermas, contida em *Facticidade e validade*, como ele mesmo salienta²¹, ao mesmo tempo em que objetiva contrapor uma solução hegeliana às teorias kantianas da justiça, como a de John Rawls, tal como lembram Werle e Melo:

A crítica de Honneth a Rawls volta-se tanto para o tipo de procedimento de justificação elaborado por Rawls quanto para o caráter parcial e inadequado de realização desses princípios nas instituições modernas. Trata-se de opor a essa solução rawlsiana de um “construtivismo kantiano” uma “reconstrução” normativa de tipo hegeliano²².

Nesta nova obra, Honneth atualiza “indiretamente” a *Filosofia do direito* de Hegel, isto é, reconstrói apenas os conceitos de “eticidade” e “espírito objetivo”, em detrimento da lógica e do “Estado”. O conceito de espírito objetivo de Hegel, mesmo depurado das “pressuposições metafísicas”, serve como sustentáculo para o delineamento dos “fundamentos racionais” da realidade social, assim como das patologias sociais²³. Já os padrões e formas do reconhecimento inscritos na eticidade são tratados nesse novo contexto também como “esferas de ação” – inclusão teórica que Honneth incorpora por influências recebidas de pensadores como Charles Taylor²⁴. O quadro de exigências e pretensões que a eticidade mantém para si é composto, além das práticas de interação que devem garantir a autorrealização, também daquelas classes diferentes de ações que devem garantir o reconhecimento recíproco e daquelas que

²⁰ HONNETH, 1999b, p. 330.

²¹ HONNETH, 2007, p. 79-80.

²² WERLE, D. e MELO, R. “Teoria crítica, teorias da justiça e a ‘reatualização’ de Hegel” (2007), p. 30.

²³ HONNETH, 2007, p. 83.

²⁴ Cf. HONNETH, 2007, p. 85n e 109n.

devem garantir o processo de formação correspondente, sendo que entre estas três principais condições deve haver uma relação intrínseca de condicionamento mútuo.

Tal quadro da eticidade representa as condições necessárias para a autorrealização individual, ou ainda, para a realização da liberdade como um todo. Como a intenção de Honneth não é conceber a liberdade como simples ideia abstrata ou apenas relativa à autonomia moral do ser humano, tal como na tradição kantiana, mas concebê-la inerentemente à ordem social das sociedades modernas, o texto honnethiano busca fundamentar princípios de justiça a partir do diagnóstico crítico dos efeitos das unilateralizações tanto da liberdade jurídica quanto da liberdade moral nos contextos da vida social. Partindo de Hegel, ele caracteriza a absolutização de cada tipo de liberdade como dando vazão a um “sofrimento de indeterminação”, patologia que aflige as esferas sociais modernas tão logo um dos aspectos da liberdade seja unilateralizado, e a liberdade não seja tomada em todo o seu escopo relativo à autorrealização individual. Trata-se neste momento de elucidar categorialmente as esferas sociais em relação aos seus aspectos normativos que dão base e sustentação às normas juridicamente institucionalizáveis na modernidade, além de constituírem os “alvos” imediatos das patologias que afligem a modernidade.

Em resumo, seja na ocasião do delineamento da “luta por reconhecimento” ou na reatualização da “eticidade” e do “espírito objetivo” de Hegel, Honneth propõe uma elucidação categorial da realidade social que perpassa a teorização acerca de fontes da experiência que sejam “interiores” às próprias práticas sociais, isto é, que possam dar base à construção de uma teoria da sociedade que descubra o elemento de seu próprio ponto de vista crítico no interior da realidade social. Se para Habermas o mundo da vida era constituído de sujeitos falantes em relação de entendimento entre si, pano de fundo da ação comunicativa linguisticamente organizada e da razão plural responsável pela transmissão dos saberes validados pela argumentação, para Honneth as relações sociais não tematizadas, ainda não fracionadas pelas abstrações discursivas, seriam mais bem caracterizadas pelo conceito de reconhecimento, e portanto por uma noção de interação comunicativa e experiência social mais ancoradas nas relações e vivências concretas dos sujeitos.

O processo emancipatório no qual Habermas ancora socialmente a perspectiva normativa de sua Teoria Crítica não está de forma alguma refletido tal como um processo nas experiências morais dos sujeitos

envolvidos. Pois eles vivenciam uma violação do que podemos chamar suas expectativas morais, isto é, seu ‘ponto de vista moral’, não como uma restrição das regras de linguagem intuitivamente dominantes, mas como uma violação de pretensões de identidade adquiridas na socialização. Um processo de racionalização comunicativa do mundo da vida pode desdobrar-se historicamente, mas não está refletido nas experiências dos sujeitos humanos como um estado moral de coisas²⁵.

Em Honneth os sujeitos não são compreendidos como “falantes” antes mesmo de “reconhecentes”, o que implica uma ampla relação sensível e concreta entre os sujeitos intrinsecamente conflituosa, em contraste com a ênfase habermasiana no entendimento. A interação comunicativa, desse modo, é compreendida por Honneth em um nível mais elementar, pré-linguístico, o que pressupõe um novo conceito de “social” que pode, segundo ele, decifrar adequadamente as fontes daquilo que em Habermas foi fracionado em mundo da vida e mundo do sistema, tanto as relações sociais quanto as sistêmicas ou institucionais.

Tendo este contexto em conta, o presente trabalho procura refletir acerca dessa nova proposta crítica honnethiana e elucidar como se concretiza a formulação de Honneth sobre o “social” e sua ênfase nas relações ao mesmo tempo comunicativas e conflituosas. Para tanto, vai investigar as noções centrais de “conflito”, “reconhecimento” e “justiça” no contexto de *Luta por reconhecimento* e *Sofrimento de indeterminação*, atentando para o fato de que são estes os conceitos centrais pelos quais Honneth leva a termo sua nova perspectiva crítica de ênfase no social e nas relações comunicativas. Tal centralidade se revela no condicionamento mútuo existente entre conflito e reconhecimento no que concerne ao desenvolvimento das relações intersubjetivas, e na possibilidade de se retirar critérios de justiça das esferas sociais modernas e das relações baseadas na liberdade.

Nesse sentido, apresentaremos no Capítulo I o modo pelo qual a preocupação acerca do “social” é introduzida de acordo com o processo de reconstrução e ampliação das formas elementares da intersubjetividade retiradas dos escritos do jovem Hegel. Tal reconstrução é levada a termo através do uso da psicologia social de Mead e da psicanálise de Winnicott. A intenção aqui é mostrar como este uso e reconstrução das formas elementares da intersubjetividade, assim como das dimensões pré-linguísticas da interação, revela um processo em que as fontes sociais geradoras das ações e

²⁵ HONNETH, 1999b, p. 328.

formalizações vão se desdobrando em seu caráter fundamental materialista e conflituoso.

No Capítulo II, reconstruiremos o modo como Honneth dá corpo, a partir das formas atualizadas da intersubjetividade, à estrutura e gramática moral das relações sociais. Trata-se de conceitualizar o reconhecimento em sua estrutura social, e mostrar como a gramática moral dos conflitos sociais representa uma “ampliação” do social desde a atualização das formas elementares da intersubjetividade.

Por fim, no Capítulo III refletiremos sobre o modo como, em *Sofrimento de indeterminação*, as esferas sociais normativas são apresentadas na medida em que “sofrem” com as patologias sociais, e em referência ao seu papel enquanto núcleo de relações de liberdade e das normas jurídicas positivadas. Aqui apresentaremos a proposta aventada por Honneth, em sua leitura da *Filosofia do direito* de Hegel, de entender as esferas sociais como compondo em sua estrutura a possibilidade de compreensão de critérios normativos relativos à justiça nas sociedades modernas. Isso permitirá visualizar melhor o próprio pensamento de Honneth, o seu ponto central, que não é institucional, tendo seu núcleo nas esferas sociais e na conceitualização do social enquanto fonte materialista e conflituosa tanto das ações e movimentos sociais quanto dos processos de formalização e institucionalização das normas societárias.

Esperamos, enfim, que no decurso desta reconstrução possamos esclarecer tais novas formulações dos conceitos centrais trazidos por Honneth ao contexto da Teoria Crítica, quais sejam, os de conflito, reconhecimento, eticidade e justiça, além de poder deixar saliente o propósito fundamental de Honneth em decifrar a centralidade das esferas sociais no que concerne à análise tanto dos processos de individuação e socialização quanto das formalizações e racionalizações sociais.

CAPÍTULO I

AS FORMAS ELEMENTARES DA INTERSUBJETIVIDADE

*O homem é necessariamente reconhecido e é
necessariamente reconhecente.*
Hegel

I. “Presentificação” histórica: o novo conceito de social do jovem Hegel

Em *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* Honneth tenta desenvolver os “fundamentos” de uma teoria social de teor normativo²⁶, ao desdobrar o caráter moral do conflito através do conceito de “reconhecimento”. Tal conceito foi usado na Modernidade pelo jovem Hegel em diferentes momentos para inverter o modelo hobbesiano de luta social segundo o qual o comportamento social e individual pode ser reduzido a imperativos de poder, e pelo qual 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.

Honneth salienta que 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 antes do poder estatal ou convicção moral individual. Desse modo, a esfera social proporciona a possibilidade dos sujeitos se autorreconhecerem 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. Disso decorre que cada nova etapa de reconhecimento social capacita o indivíduo apreender novas dimensões de sua própria identidade, o que, por fim, estimula novas lutas por reconhecimento, e desvela o ponto central deste processo, a saber, o movimento em que conflito e reconhecimento

²⁶ HONNETH, 2003a, p. 23.

condicionam-se mutuamente.

Hegel procura desenvolver, segundo a visão honnethiana, um conceito de conflito oriundo de impulsos morais e não mais de interesses utilitários, o que o permite ensaiar uma filosofia social que caminhe para a compreensão de um “estado de liberdade comunicativamente vivida” e não compreender a ação política e a soberania do Estado através de uma racionalidade única com respeito a fins²⁷. Honneth pretende então realizar uma “presentificação” de tal ideia hegeliana, isto é, ele vai “trazê-la” para o momento presente a fim de descobrir o que nela é ainda pertinente para o presente e para sua intenção fundamental de construção de uma teoria social normativa. Todo este processo ele leva a cabo nos três primeiros capítulos de *Luta por reconhecimento* e representa o caráter estrutural da reconstrução crítica honnethiana acerca das esferas sociais e da interação comunicativa, isto é, é a partir da reconstrução dos escritos de Jena do jovem Hegel que ele encontrará as “formas elementares” da intersubjetividade, as quais formarão o núcleo da nova conceituação do “social”.

Honneth aponta que em *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (*Über die wissenschaftlichen Behandlungssaten des Naturrechts*) (2007b) de 1802, pela influência da filosofia política de Platão e Aristóteles que atribuem à intersubjetividade da vida pública papel central na compreensão da vida ética, e também a influência da economia política inglesa, Hegel quer desenvolver na teoria os componentes da “totalidade ética”²⁸. Isto significa que, tendo na *pólis* o modelo político e institucional, Hegel quer conceber a sociedade como a “unidade viva” da “liberdade universal e individual” onde a vida pública seria a expressão da possibilidade da realização da liberdade de todos os indivíduos e não a restrição dos espaços privados desta mesma liberdade. Para isso ele não pode mais conceber o contexto social como a “junção” de indivíduos atomizados e isolados, tal como fez o direito natural moderno, mas “*diferentemente do que se passa nas doutrinas sociais atomísticas, deve ser aceito como uma espécie de base natural da socialização humana um estado que desde o início se caracteriza pela existência de formas elementares de convívio intersubjetivo*”²⁹.

Essas formas elementares comporiam propriamente um estado de “eticidade natural” cujo desdobramento negativo, ou conflitivo, possibilitaria a existência dos

²⁷ HONNETH, 2003a, p. 30.

²⁸ HONNETH, 2003a, p. 37-38.

²⁹ HONNETH, 2003a, p. 43.

indivíduos, e não o contrário. O processo de individuação ocorreria em razão do “vir-a-ser da eticidade”, do processo de universalização conflituosa dos potenciais “morais”, as pretensões de reconhecimento previamente inscritas na eticidade natural. O intento hegeliano, no entender de Honneth, é desvendar o modo pelo qual a natureza ética alcança seu verdadeiro direito, o que acontece mediante a ocorrência de negações que se repetem as quais, por seu turno, emancipam as relações éticas das unilateralizações e particularizações existentes. É pela diferença que a eticidade natural pode desdobrar-se e atingir estágios sucessivos de desenvolvimento ético, até o estado de unidade viva do universal e do particular³⁰.

Esse “vir-a-ser da eticidade” pode ser entendido em Hegel, segundo Honneth, como um processo de universalização conflituosa dos potenciais “morais” contidos na eticidade natural, assim como uma superação gradual do negativo ou do subjetivo. Contudo, é só após seus primeiros anos em Jena, após os quais Hegel reconsidera o pensamento de Fichte (principalmente seu texto *Fundamento do direito natural*), que ele pode, já no *Sistema da eticidade* (*System der Sittlichkeit*) de 1802/1803, realmente explicitar sistematicamente o que entende por este vir-a-ser e como ele se traduz em reconhecimento intersubjetivo da particularidade de todos os indivíduos³¹. É a partir também da doutrina fichteana do reconhecimento que Hegel reinterpreta o conceito hobbesiano de luta.

Fichte havia classificado o reconhecimento como ação recíproca entre os indivíduos anterior à relação jurídica. Hegel, além de classificá-lo meramente como forma de eticidade natural humana, agora no *Sistema da eticidade*³² o coloca como estando dentro das formas comunicativas da vida, as quais significam para ele modos de uma intersubjetividade prática pela qual os indivíduos se contrapõem entre si num movimento que é direcionado pelo reconhecimento:

A estrutura de uma tal relação de reconhecimento recíproco é para Hegel, em todos os casos, a mesma: na medida em que se sabe reconhecido por um outro sujeito em algumas de suas capacidades e propriedades e nisso está reconciliado com ele, um sujeito sempre virá a conhecer, ao mesmo tempo, as partes de sua identidade

³⁰ HONNETH, 2003a, p. 42-44.

³¹ HONNETH, 2003a, p. 45-48.

³² Ou *Sistema da vida ética* (1991).

inconfundível e, deste modo, também estará contraposto ao outro novamente como um particular³³.

Indo além de Fichte, Hegel cria um conceito do social dentro do qual o conflito se encontra de modo constitutivo, pois os sujeitos se conscientizam de sua própria identidade particular e da dimensão de seu Eu a partir do conflito, que por sua vez também os impulsiona a uma nova etapa de reconhecimento de sua própria individualidade. Desse modo o desenvolvimento do reconhecimento tanto social quanto individual se dá de forma espiral por sucessivas etapas de reconciliação e de conflito ao mesmo tempo: *“em cada figura e exteriorização da eticidade, suprime-se a antítese de uma posição e de uma negação mediante a integração das mesmas”* nos diz Hegel, *“mas a negação do particular e do universal apareceria verdadeiramente como uma servidão do particular, como algo de subjugado à lei ética, em seguida, como a possibilidade de uma outra lei ética”*³⁴. A natureza particular da relação entre os homens é definida como uma forma de vida ética com um potencial de desenvolvimento moral.

Nesse caso, Honneth pondera, com o auxílio de Ludwig Siep, que se o que motiva os sujeitos a buscarem novas relações éticas e a abandonarem as que se encontravam antes é o não reconhecimento pleno de suas identidades, a luta que daí resulta não se resume a uma luta por autopreservação física somente³⁵. A luta emerge como um acontecimento ético, pois tem por claro a meta de alcançar o maior reconhecimento intersubjetivo da individualidade humana. A luta é, portanto, o *medium* moral que leva a uma maior relação ética entre os sujeitos. O contrato social não finda a luta de todos contra todos, é o que se pode depreender indiretamente. Pelo contrário, ele alimenta um processo de luta constante por reconhecimento que torna possível a evolução da sociedade.

O conceito inovador de social que Hegel aos poucos vai construindo no decorrer de seus escritos de Jena encerra uma dinamização extremamente profícua, no entender de Honneth, porque abrange não só um domínio de tensões moral, marcadamente conflituoso, mas também o *medium* social pelo qual os conflitos se resolvem e

³³ HONNETH, 2003a, p. 47.

³⁴ HEGEL, 1991, p. 57.

³⁵ HONNETH, 2003a, p. 48.

proporcionam o movimento ético da luta social, possibilitando até uma nova compreensão acerca da constituição do contrato social³⁶.

Como se vê, para Honneth, o conflito por reconhecimento se mostra como a lógica do desenvolvimento moral da sociedade em Hegel, o qual, para evidenciar essa lógica, esboça algumas etapas do reconhecimento. A primeira delas é a relação entre pais e filhos, onde há o reconhecimento recíproco de sujeitos amantes e carentes. Nessa relação, caracterizada por ele como uma ação recíproca universal e de formação dos homens, a personalidade individual alcança reconhecimento por parte do outro pela dependência que o indivíduo tem relativamente às dedicações e aos bens necessários para sua sobrevivência, embora Hegel afirme que o trabalho para a educação do homem, tarefa constitutiva da família, sirva de modo “negativo” à unificação do sentimento, pois resulta na independência do filho³⁷. A segunda etapa, que marca um progresso na universalização social do sujeito, é aquela da relação de troca entre proprietários regulamentada por contratos, na qual os aspectos práticos da primeira etapa são subtraídos de seus contextos apenas particulares e transformados em pretensões de direitos universais, subscrevidos por contrato. Nessa relação os sujeitos se reconhecem reciprocamente como proprietários, donos de pretensões de posse, e cabe ao direito formal regulamentar as suas relações. Essas duas etapas Hegel as caracterizariam como uma forma natural de eticidade, pois seriam ainda marcadas pelo princípio da singularidade das relações primárias elementares de uma comunidade, já que na sociedade o indivíduo não é ainda uma “totalidade”, mas se encontra como formalização daquelas relações comunicativas intersubjetivas familiares³⁸.

A essas duas formas “naturais” de reconhecimento são contrapostas distintas formas de lutas, entendidas como partindo de atos destrutivos ou “*crimes*”, caracterizados não meramente como negativos ou “anômalos”. Na linguagem hegeliana: “*o crime, enquanto vitalidade negativa, enquanto conceito que se constitui em intuição, subsume o universal, o objetivo, o ideal*”³⁹. Ao contrário, pelo conjunto dos conflitos causados pela vitalidade e liberdade negativa dos atos destrutivos, as pretensões de identidade dos sujeitos envolvidos se ampliam, criando relações de reconhecimento

³⁶ Idem.

³⁷ HONNETH, 2003a, p. 49.

³⁸ Idem.

³⁹ HEGEL, 1991, p. 43.

mais maduras, as quais, por fim, podem permitir a passagem da eticidade natural para a absoluta⁴⁰.

Segundo Honneth, essas formulações gerais que Hegel constrói fundamentalmente em sua obra *Sistema da eticidade* carecem ainda de precisão e fundamentação, principalmente no que concerne à sucessão das etapas de reconhecimento e conflito para a universalização do processo de socialização, ainda mais no que diz respeito a como essas etapas se integram e se relacionam⁴¹. Ele acredita que Hegel só precisou melhorar sua teoria quando abandonou os pressupostos ontológicos de uma ordem natural advindos de um quadro aristotélico de orientação e rumou para um modelo de filosofia da consciência⁴², o que acontece na passagem do *Sistema da eticidade* para o texto *Sistema da filosofia especulativa* ou *Realphilosophie de Jena* de 1803/1804.

Esta passagem pode ser definida como a passagem de um referencial conceitual de “natureza” para o de “espírito” ou “consciência”. Nesse contexto, a categoria “consciência” especifica o princípio estruturador do mundo da vida social humana e suas relações com o mundo natural. Segundo Honneth, Hegel pôde então se mover pela esfera da eticidade com as categorizações próprias do instrumental da reflexão do espírito, não mais entendendo o modo de constituição do social como uma sucessão conflituosa de formas elementares de eticidade “natural”, mas como um processo de formação do espírito. “Reconhecimento” se refere então ao momento em que uma consciência se reconhece em uma outra consciência, ocasionando o conflito ou luta por causa da violação recíproca das pretensões particulares dos sujeitos envolvidos. Nas palavras de Hegel:

(...) eu não posso saber se minha totalidade, como de uma consciência singular na outra consciência, será esta totalidade sendo para-si, se ela é reconhecida, respeitada, senão pela manifestação do agir do outro contra minha totalidade, e ao mesmo tempo o outro tem de manifestar-se a mim como uma totalidade, tanto quanto eu a ele⁴³.

Hegel pode agora clarificar os motivos dos conflitos, o que não havia feito satisfatoriamente antes, conforme a interpretação de Honneth, colocando-os no interior do espírito humano, cuja realização integral depende de um saber sobre o seu

⁴⁰ HONNETH, 2003a, p. 56.

⁴¹ HONNETH, 2003a, p. 59-61.

⁴² HONNETH, 2003a, p. 61-62.

⁴³ HEGEL *apud* HONNETH, 2003a, p. 63.

reconhecimento pelo outro, o que só adquire pelo conflito, ou seja, só se saberá reconhecido pelo outro através da percepção de como o outro reage diante de um desafio ou provocação. No entanto, na visão honnethiana, o enfoque dado no *Sistema da eticidade* para o movimento das relações humanas interativas perde um pouco sua força quando Hegel parte para uma teoria da consciência, pois suas análises aos poucos vão se transferindo das formas de interação social e das relações éticas para uma análise das etapas da construção da consciência individual, e a implicação disso é que ele passa a não mais conceber as relações comunicativas como anterior aos indivíduos, e ainda o conflito não mais como agente mediador da consciência individual, mas apenas como *medium* do processo de universalização social⁴⁴. Sua filosofia política também perde o caráter de uma história da sociedade, passando para uma investigação da formação do indivíduo para a sociedade:

Hegel pagou caro o ganho teórico de sua virada para a filosofia da consciência com a renúncia a um intersubjetivismo forte (...) a virada para a filosofia da consciência faz com que ele perca de vista a idéia de uma intersubjetividade prévia do ser humano em geral e lhe obstrui o caminho para uma solução inteiramente diferente, que teria consistido em realizar a distinção necessária de diversos graus de autonomia pessoal dentro do próprio quadro da teoria da intersubjetividade⁴⁵.

A filosofia do espírito seria dividida em três “partes” – espírito subjetivo, efetivo e absoluto – as quais comporiam respectivamente as etapas da relação do indivíduo consigo próprio, as relações institucionalizadas dos sujeitos consigo mesmos e, por fim, as relações reflexivas dos sujeitos socializados com o mundo “em seu todo”. Por este processo se daria a realização do espírito, concomitantemente à realização da consciência humana. O lugar da luta por reconhecimento estaria agora somente na primeira etapa do processo, a etapa da formação do espírito subjetivo, na qual Hegel indica quais as experiências intersubjetivas necessárias para que um sujeito possa conceber-se como pessoa dotada de direitos e, assim, poder ter participação no conjunto da vida institucionalmente regulada da sociedade, no “espírito efetivo”. É deste modo que ele pode tematizar a intuição, imaginação, inteligência e vontade, assim como o trabalho e a linguagem.

A forma mais elementar de unificação entre sujeitos opostos entre si concentra-se agora, na reciprocidade de um “saber-se-no-outro”, atividade que vai além do que é

⁴⁴ HONNETH, 2003a, p. 65-66.

⁴⁵ HONNETH, 2003a, p. 66.

instrumental. Nesta forma de interação ambos os parceiros reconhecem-se no outro, mas ela só se desenvolve a partir de quando se torna conhecimento intersubjetivamente partilhado, pois segundo Honneth “*só quando todo sujeito vem a saber de seu defrontante que ele ‘igualmente se sabe em seu outro’, ele pode possuir a ‘confiança’ segura de que ‘o outro’ é ‘para mim’*”⁴⁶. Para essa relação de “conhecer-se-no-outro” Hegel dá o nome pela primeira vez, de acordo com a leitura honnethiana, de “reconhecimento”, objetivando a caracterização da relação amorosa.

O “amor” é a primeira forma de relação de reconhecimento mútuo na qual os sujeitos encontram confirmação da individualidade, e é, agora, um elemento da eticidade cuja experiência é pressuposto necessário para a participação positiva do sujeito na vida pública, pois ela faz surgir a medida de autoconfiança que o possibilita posicionar-se e conceber-se enquanto membro capaz de ações dentro de uma coletividade. Na relação de reconhecimento há constitutivamente uma pressão para a reciprocidade, e o amor é elemento fundamental para que o sujeito se reconheça e se sinta aprovado na sua natureza instintiva particular, o que posteriormente lhe permite, de modo geral, a possibilidade da *autoconfiança* para agir e participar das outras esferas do seio da sociedade institucionalizada, embora o amor para isso constitua ainda somente uma fase primária⁴⁷.

Para falar sobre uma segunda forma de reconhecimento, Hegel utiliza, de acordo com Honneth, seu modelo da luta por reconhecimento com fins francamente críticos do modelo de “luta de todos contra todos” hobbesiano. Honneth salienta que Hegel reconstrói uma descrição do estado de natureza partindo da exposição acerca de um primeiro estado de convívio social. Ao lado de uma família são contrapostas outras identidades familiares de maneira que resulta desse convívio uma primeira “contraposição” entre sujeitos, uma espécie de concorrência pela terra e pelos bens econômicos: “*como os indivíduos, em uma situação social marcada por relações de concorrência recíproca, chegam a uma idéia de ‘direitos e deveres’ intersubjetivos?*”⁴⁸. A resposta a essa pergunta é, em Hegel, uma crítica ao direito natural moderno, seja em Hobbes e Maquiavel ou Kant e Fichte.

⁴⁶ HONNETH, 2003a, p. 77.

⁴⁷ HONNETH, 2003a, p. 79-81.

⁴⁸ HONNETH, 2003a, p. 84.

Conforme o entendimento de Honneth, a argumentação segue no sentido de revelar que, dada a possibilidade da solução jurídica do conflito no interior do contrato social, fica manifesta a evidência das relações sociais intersubjetivas possíveis em razão de um consenso normativo mínimo latente desde o começo da relação conflituosa. Seriam as relações pré-contratuais de reconhecimento nas quais haveria um potencial moral que legitimaria as relações e limitações contratuais construídas em virtude do conflito.

Para Honneth, é significativo constar no texto hegeliano que para haver conflito é necessário antes o reconhecimento mútuo em alguma medida – a aceitação do parceiro da interação se antepõe à interação conflituosa – daí o “potencial moral” do contexto de relações mais originárias e elementares de reconhecimento. Por ter este potencial é possível conceber a passagem para o contrato social como um processo prático no qual há certa conscientização destas relações prévias de reconhecimento, passando-se a caracterizá-las como relações jurídicas intersubjetivamente partilhadas. Segundo Honneth, Hegel não aceita remeter a construção do contrato social a uma propriedade de “fora” como a prudência, no caso de Hobbes, ou os postulados da moral, no caso de Kant e Fichte⁴⁹. Ele quer demonstrar que o surgimento das relações jurídicas deriva de um processo de relacionamento prático que se encontra no interior mesmo do contexto social de concorrência entre os indivíduos e que o direito trabalharia essas relações.

A partir daí, o direito se desenvolve, de acordo com a leitura honnethiana, como uma pressão normativa expressada pela luta por reconhecimento, que contribui não só com a formação espiritual da sociedade mas também influencia decisivamente nela. Honneth nos diz que Hegel constrói a concepção de realidade social como um processo de formação pelo qual a relação de reconhecimento jurídico pode se ampliar cada vez mais⁵⁰. A sociedade civil seria uma estrutura institucional que “acumula” sempre novas formas de concretização da relação jurídica, e contém, por isso, um potencial de desenvolvimento, além de pressupor a possibilidade da injustiça e da violação do direito.

É no contexto da segunda forma de reconhecimento que Hegel, segundo Honneth, volta a tematizar o crime, agora como algo sempre motivado por desrespeito social, porquanto por ele o sujeito busca o reconhecimento da particularidade de sua

⁴⁹ HONNETH, 2003a, p. 84.

⁵⁰ HONNETH, 2003a, p. 86.

vontade através do respeito à singularidade de suas expectativas⁵¹. O ato criminoso seria sempre um ataque à pessoa enquanto pessoa e ao seu saber sobre si, sendo que a necessidade, a carência econômica, etc., são secundários quando se trata de motivação de luta ou conflitos, pois pertencem, em sua concepção, à carência animal, portanto não primordiais. Quando um indivíduo se vê lesado ou atingido de certa forma por outro indivíduo, e comete em represália um ato destrutivo contra o mesmo, não está reagindo por medo da ameaça atual e futura que representa este sujeito, mas sim porque suas expectativas de reconhecimento por parte do outro não foram atendidas⁵². Por outro lado, reconstruindo também o ponto de vista daquele que lesa o outro, Hegel, segundo Honneth, mostra que este em todo o momento de sua ação achava que ela só mantinha relação com o seu contexto particular, mas a partir da reação do lesado ou ofendido, ele percebe, retrospectivamente, que sua ação na verdade atingira indiretamente todo o contexto particular do outro também. E além disso a própria pessoa do outro, já que não lhe reconheceu no seu contexto, excluindo-o ou ignorando-o com sua ação. Descentrando o seu modo de ver, o sujeito pode incluir o outro na sua autopercepção, o que amplia seu conhecimento de si e o coloca como dependente socialmente do outro, mesmo estando em situação de conflito com ele.

A aceitação entre os sujeitos contrapostos configura-se como uma interação de “desigualdade”, pois a reação do sujeito lesado é a de fazer com que o opositor tenha consciência dele, mostrando o saber intersubjetivo que possui de si mesmo, e revelando ao outro que ele não possui exatamente este saber de si mesmo, já que sua ação não teve consentimento intersubjetivo⁵³. Essa reação busca mostrar, acima de tudo, que não é motivada simplesmente pela ofensa ou tomada da posse em si, mas pelo fato de o sujeito que causou a ofensa não ter percebido, ou ter ignorado, a condição do outro, ou ainda ter interpretado de maneira equivocada suas intenções e seu contexto próprio.

Com estas considerações, fica saliente que a luta por reconhecimento não é apenas elemento constitutivo da formação do espírito, mas também, e essencialmente, agente configurador deste processo, sendo responsável pela normatividade que o movimenta e que gera o desenvolvimento do direito, na medida em que a esfera social se constrói somente pelas relações jurídicas.

⁵¹ HONNETH, 2003a, p. 100.

⁵² HONNETH, 2003a, p. 87.

⁵³ HONNETH, 2003a, p. 90.

Com tal caracterização da segunda forma de reconhecimento, a da relação jurídica (ou de toda a esfera do “espírito efetivo”), a leitura de Honneth toma ares de uma crítica em relação aos rumos da teoria da consciência hegeliana e a respeito do “espírito absoluto”. Para Honneth, se a sociedade pode ser construída com base no acúmulo das realizações do reconhecimento jurídico intersubjetivo, então o Estado deveria também ser pensado da mesma forma. Se a formação do espírito “subjetivo” e “efetivo” foi concebida enquanto processo conflituoso que se desdobra formando estruturas, Hegel *“teria de conceber a esfera ética do Estado como uma relação intersubjetiva na qual os membros da sociedade podem saber-se reconciliados uns com os outros justamente sob a medida de um reconhecimento recíproco de sua unicidade”*⁵⁴. No entanto, segundo Honneth, o Estado seria entendida como corporificação institucional do espírito, com o qual os membros da sociedade só podem relacionar-se enquanto “instância superior”. A fundação do Estado não é pensada no registro do processo de conflito intersubjetivo, como as outras esferas, mas através do poder tirânico de “personalidades” dirigentes e “grandes homens”⁵⁵; a vontade absoluta é contraída “em Um”, e é expressa pela vontade do grande líder e fundador. A obediência, e não mais o reconhecimento, passa a ser o modo de interação dos membros da sociedade para com o Estado.

A continuação do texto hegeliano não cumpriria seus próprios objetivos, pois abandonaria a meio caminho a proposta de atribuir o desenvolvimento da relação jurídica à pressão normativa de uma luta por reconhecimento, deixando esse empreendimento apenas como uma sugestão.

Os hábitos culturais dos membros de uma sociedade garantiriam a integração social da coletividade na medida em que expressariam a unidade e unicidade da mesma, de acordo com uma teoria do reconhecimento, sendo esta unidade produto daquela eticidade própria em que o reconhecimento poderia ser distinguido como o meio pelo qual se dão as diferentes formas de interação social: *“Esse passo, porém, a guinada conseqüente para um conceito de eticidade próprio de uma teoria do reconhecimento, Hegel não efetuou”*⁵⁶. Para Honneth, a finalização do texto praticamente anularia essa possibilidade, pois, sendo o Estado a concreção institucional daquela última experiência

⁵⁴ HONNETH, 2003a, p. 107-108.

⁵⁵ HONNETH, 2003a, p. 110.

⁵⁶ HONNETH, 2003a, p. 113.

de autorreflexão do espírito, as relações interativas entre os sujeitos na sociedade ficam subjugadas às relações destes para com a instância superior do Estado⁵⁷.

Seja como for, ao mesmo tempo em que aponta que Hegel deveria ter seguido o caminho de um conceito mais amplo de eticidade, Honneth enfatiza que, em sua visão, é na *Realphilosophie* que Hegel utilizará pela última vez seu modelo da luta por reconhecimento de maneira estrutural e decisiva. Na *Fenomenologia do espírito*, a luta por reconhecimento deixa de ser uma força motriz moral do desenvolvimento ético e passa a compor unicamente a formação da autoconsciência⁵⁸, e na dialética do senhor e do escravo essa luta se encontra reduzida às experiências do trabalho.

A esperança de Honneth em poder contornar as dificuldades que a noção de luta por reconhecimento encontra quando passa a ser concebida inteiramente no interior da filosofia do espírito, consiste em atualizar sistematicamente a intuição hegeliana da luta por reconhecimento de uma maneira empiricamente sustentada. Esta atualização será baseada na psicologia social de Mead, e procurará apresentar sistematicamente as estruturas sociais do reconhecimento, seus padrões e sua importância para a socialização e para a lógica moral dos conflitos sociais. Somente assim, para ele, delinear-se-á um conceito de conflito moral, de luta por reconhecimento, que tenha raízes “empíricas”, isto é, que contorne as bases idealistas da filosofia do jovem Hegel e propicie uma compreensão adequada acerca da eticidade. Os alicerces para delinear os fundamentos elementares da intersubjetividade estão, entretanto, dados a Honneth a partir do novo conceito de social dos escritos hegelianos de Jena. O modelo de uma luta por reconhecimento que jaz anteriormente a todas as formalizações e institucionalizações societárias fornece a Honneth a chave para que possa empreender a reconstrução do social que pretende. Se o jovem Hegel havia invertido o modelo instrumental de luta social moderno através do seu conceito de luta social moral, Honneth vai se inspirar na intuição hegeliana para poder contornar a visão dual de sociedade de Habermas e fornecer uma visão menos “institucional” do social.

⁵⁷ HONNETH, 2003a, p. 111.

⁵⁸ Cf. “Independência e dependência da consciência-de-si: dominação e escravidão”, a parte A do capítulo IV da *Fenomenologia*: “O duplo sentido do diferente reside na [própria] essência da consciência-de-si: [pois tem a essência] de ser infinita, ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta. O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do reconhecimento” (HEGEL, 2007a, p. 143).

Veremos agora como esta reconstrução se dá no âmbito da atualização da luta por reconhecimento através da psicologia social de Mead e da psicanálise de Winnicott.

II. Dimensões pré-linguísticas da interação

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 aceitação⁵⁹. 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 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 ideia 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 alemão⁶⁰.

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, despindo-a dos seus pressupostos metafísicos e amparando-a com a psicologia social de Mead.

⁵⁹ HONNETH, 2003a, p. 117.

⁶⁰ HONNETH, 2003a, p. 126; HONNETH e JOAS, 1988, p. 62.

Esse procedimento implica no que Honneth chama de “transformação naturalista” da luta por reconhecimento⁶¹; transformação que se mostra ser o cerne de todo o livro de Honneth. Isso porque é ela o núcleo estruturante da possível reformulação teórica fundamental dos processos de comunicação e interação que Honneth visa desde *Crítica do poder*. Interpretar a luta por reconhecimento em uma forma “naturalista”, sem que isso implique entretanto em naturalizações reducionistas da cognição e das pretensões universais humanas⁶², 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 de uma reconstrução, no sentido de uma “ampliação”, da intersubjetividade e, portanto, os fundamentos das esferas sociais propostos por Honneth.

Para Mead, importa determinar como é possível ao indivíduo o surgimento de um saber sobre o significado de suas próprias ações e reações comportamentais, isto é, como surge na interação humana a consciência do significado das ações sociais.

A explicação de Mead toma seu ponto de partida na observação de que um sujeito somente dispõe de um saber sobre o significado intersubjetivo de suas ações quando ele está em condições de desencadear em si próprio a mesma reação que sua manifestação comportamental causou, como estímulo, no seu defrontante; do que meu *gesto* significa para o outro, eu posso me conscientizar ao produzir em mim mesmo, simultaneamente, seu comportamento de resposta⁶³.

Desde o início, a preocupação com os aspectos intersubjetivos se expressaria em Mead como a questão da interação *gestual*, isto é, um tipo de interação anterior à interação mediada simbolicamente. Trabalhando tanto com processos ontogenéticos

⁶¹ HONNETH, 2003a, p. 125ss.

⁶² HONNETH e JOAS, 1988, p. 69.

⁶³ HONNETH, 2003a, p. 128-129 (grifo nosso).

quanto processos da história da espécie, trata-se para Mead, segundo Honneth, de resolver a questão de como é possível um *saber* sobre o significado destas interações pré-simbólicas e, conseqüentemente, sobre como é possível a passagem de um tipo de interação à outra. Todo este delineamento já se mostra como uma tentativa de demonstrar a necessidade de se pensar a constituição da subjetividade, e conseqüentemente da identidade, enquanto dependente desde sempre das interações.

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”*⁶⁴. 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”*⁶⁵.

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 identidade⁶⁶.

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

⁶⁴ HONNETH, 2003a, p. 129.

⁶⁵ HONNETH, 2003a, p. 129.

⁶⁶ HONNETH, 2003a, p. 130.

“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”:

O ‘eu’ aparece na nossa experiência somente em memória. É só depois que nós agimos que nós sabemos o que fizemos; é só depois que nós falamos que nós sabemos o que dissemos. O ajuste para aquele mundo organizado, o qual está presente na nossa própria natureza, é aquilo pelo qual responde o ‘me’⁶⁷.

A identidade consciente de si mesma seria na verdade um “me” objetivo, ou vários “mes”, construídos no processo intersubjetivo de reações contínuas, isto é, no processo dos diversos conflitos e problemas práticos surgidos nos contextos de interação. Para Honneth, entre o “eu” e o “me” existiria uma relação tal qual a relação entre parceiros de um diálogo⁶⁸. Esta relação expressaria a autorrelação do indivíduo consigo mesmo, o caráter dialógico das experiências internas, nas quais o “eu” “responderia” à própria fala, gestos e símbolos postos da perspectiva do “me”.

O “eu” seria pressuposto pelo “me”, pois seria na verdade uma ficção, algo que nunca pode efetivamente ser observado como um “objeto” já que expressaria a espontaneidade e as respostas criativas do indivíduo aos problemas práticos e aos conflitos que se lhe apresentam e lhe forçam a reestruturação de sua autoimagem. Como o próprio Mead diz:

(...) o ‘eu’ é o elemento dominante sobre o ‘me’. (...) controle social é a expressão do ‘me’ sobre a expressão do ‘eu’. (...) A situação normal (...) é aquela que envolve uma reação do indivíduo numa situação que é socialmente determinada, mas para a qual ele traz suas próprias respostas como um ‘eu’. A resposta é, na experiência do indivíduo, uma expressão com a qual o *self* é identificado. É tal resposta que o eleva acima do indivíduo institucionalizado⁶⁹.

Todas estas considerações servem a Honneth como pressuposto daquilo que ele julga encontrar em Mead 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 sujeito⁷⁰.

⁶⁷ MEAD, G. H. *Mind, Self and Society: from the standpoint of a social behaviorist* (1967), p. 196.

⁶⁸ HONNETH, 2003a, p. 130.

⁶⁹ MEAD, 1967, p. 210-211.

⁷⁰ HONNETH, 2003a, p. 131.

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 autorreferência 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 autorrelação epistêmica (autoconsciência), mediante a autorrelação 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 autorrelação 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 autorrelação epistêmica.

Honneth não enfatiza a “insuficiência” da relação “eu” e “me” para a constituição da intersubjetividade, apenas chama a atenção para a insuficiência da relação “eu” e “me” que compõe os aspectos cognitivos da interação, quando o que se busca é a explicação da “*instância moral da solução intersubjetiva de conflitos*”⁷¹. Ou seja, quando trata-se de compor as expectativas normativas da interação. Honneth procura fornecer uma leitura acurada de Mead ao assumir em ampla medida seu modelo psicológico da autorrelação como suficiente na explicação do caráter fundamental da interação comunicativa. Esta leitura mais “fundamental” é levada a cabo através da análise da formação prático-moral do sujeito e das formas elementares da intersubjetividade de acordo com a psicanálise de Winnicott.

III – A formação prático-moral do sujeito: da intersubjetividade primária até a individuação

Para Honneth, Mead ilustra além da autorrelação 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*

⁷¹ HONNETH, 2003a, p. 133.

normas de ação, provenientes da generalização das expectativas de comportamento de todos os membros da sociedade”⁷². 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 ou sociedade ao qual pertence. Trata-se de um segundo momento do processo de construção da autoimagem do “*me*”, uma autoimagem prática. Honneth exemplifica com a questão da aprendizagem das formas elementares do juízo moral na criança, a situação em que a criança, no seu desenvolvimento, aprende a interiorizar as atitudes normativas dos pais e, com isso, pode se reconhecer neles e adquirir autoconfiança, e gradativamente expandir seu horizonte de “interiorizações” na medida em que vão se diversificando seus parceiros de interação. Por poder influir em si mesmo, ao representar o outro em sua ação através do seu próprio comportamento, a criança entra em contato com as expectativas normativas do ambiente que lhe é natural, ou melhor, aprende a assumi-las como premissas de sua ação. Tal fato mostra que a autoimagem do “*me*” já deve levar em conta os aspectos morais requeridos para a participação em um contexto intersubjetivo conflituoso. O “*me*”, na medida em que se dá o desenvolvimento social da criança, está envolto num processo de generalização gradual, já que a autoimagem prática é construída a partir da concepção de si desde a perspectiva moral do defrontante e, na verdade, o indivíduo está desde sempre em um círculo de vários parceiros de interação, ou seja, deve sempre aumentar o grau de generalizações que efetua, ampliando a sua autoimagem prática. Para Honneth, é possível falar aqui em reconhecimento tendo em conta que poder aprender as normas sociais de ação do “outro generalizado” significa também poder constituir uma identidade enquanto membro aceito da sua coletividade, portanto, poder ser reconhecido enquanto tal⁷³.

O cerne deste reconhecimento encontra-se num caráter particular da relação entre “*eu*” e “*me*”, já que Honneth vai optar em pensar o núcleo da comunicação perscrutando mais fundamentalmente a relação “*eu*” e “*me*”. 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,

⁷² HONNETH, 2003a, p. 135.

⁷³ HONNETH, 2003a, p. 136.

etc.⁷⁴, as quais tendem a se chocar com as obrigações sociais e normas interiorizadas no “me”.

A espontaneidade prática que marca nosso agir no cotidiano se atribui às operações de um “Eu” que está contraposto ao “Me”, como no caso da auto-relação cognitiva, na qualidade de uma força inconsciente: enquanto este hospeda as normas sociais através das quais um sujeito controla seu comportamento em conformidade com as expectativas sociais, aquele é o receptáculo de todos os impulsos internos que se expressam nas reações involuntárias aos desafios sociais⁷⁵.

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’”*⁷⁶. 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”*⁷⁷. 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

⁷⁴ HONNETH, 2003a, p. 139-140.

⁷⁵ HONNETH, 2003a, p. 140.

⁷⁶ HONNETH, 2003a, p. 141.

⁷⁷ 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”*⁷⁸. 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 ideia 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 progressiva⁷⁹.

“Evolução social” e “processo de individuação” podem ser relacionados, portanto, com base na ideia 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.

Entretanto, toda esta inflexão “empírica” de Mead da teoria do reconhecimento do jovem Hegel não é capaz, para Honneth, de dar um substituto naturalista ao conceito da primeira forma do reconhecimento intitulada “amor” pelo jovem Hegel⁸⁰. Esta primeira forma do reconhecimento é importante pois dela depende todas as outras, já que contém o núcleo intersubjetivo em sua forma mais elementar; o amor seria *“o cerne estrutural de toda eticidade”*⁸¹. Honneth procura adequar naturalisticamente as formas

⁷⁸ HONNETH, 2003a, p. 142.

⁷⁹ HONNETH, 2003a, p. 143-144.

⁸⁰ HONNETH, 2003a, p. 138.

⁸¹ HONNETH, 2003a, p. 178.

hegelianas do reconhecimento também com a ajuda da teoria psicanalítica das relações de objeto de Donald W. Winnicott, introduzindo novamente a psicanálise como tendo papel proeminente no contexto de uma teoria crítica.

Como vimos, Hegel havia usado o termo “amor” porque, em sua concepção, expressava uma primeira forma de reconhecimento pela qual os sujeitos se reconheciam como sujeitos carentes ao se confirmarem mutuamente pela natureza de suas carências e necessidades. A psicanálise pode aqui dar um alento especial em relação ao assunto, segundo Honneth, principalmente por investigar especificamente o modo (conflituoso) como se dá o processo que vai da simbiose (intersubjetividade primária) entre mãe e filho até a individuação (autoafirmação) ⁸².

A abordagem winnicottiana, no entendimento honnethiano, pode ser aproximada da de Mead e Hegel no sentido de que parte, a fim de compreender as condições suficientemente boas da socialização das crianças, de uma concepção do relacionamento da mãe com o filho como um tipo de relação de forma alguma com importância secundária para o desenvolvimento do comportamento ⁸³. Winnicott, segundo Honneth, com sua teoria das relações de objeto – a qual representa em certa medida uma oposição ao modelo freudiano de psicanálise –, investiga o modo como se constitui o processo de interação entre mãe e filho que vai da simbiose, do “indiferenciado ser-um”, até o momento em que eles aprendem a se amar como pessoas independentes e separadas. Na fase simbiótica o bebê tomava o cuidado materno como expressão da própria onipotência e a mãe interpretava as reações do filho como pertencentes a um único ciclo de ação. Essa vivência unitária originária seria a “intersubjetividade primária” em termos empíricos ⁸⁴. Ao estar mãe e filho em estado simbiótico, o processo de aprendizagem deles deve se dirigir à apreensão da autonomia de cada um, ao modo como eles constroem um saber recíproco sobre suas condições autônomas. O desenvolvimento infantil dirige-se, portanto, à construção de uma estrutura da personalidade psíquica que para se desenvolver depende do modo como se dá o processo de relacionamento entre a criança e a mãe.

Na medida em que a mãe vai “escapando” do mundo subjetivo da criança e, portanto, de seu controle onipotente, ela vai ter que perceber gradativamente que a mãe

⁸² HONNETH, 2003a, p. 165.

⁸³ HONNETH, 2003a, p. 164.

⁸⁴ HONNETH, 2003a, p. 165.

é um ser com direito próprio. Pelo lado da mãe começa a acontecer uma fluidificação da identidade corporal e primária, ela passa a ampliar a atenção que ela dirige a outros objetos e pessoas. Corresponde a essa “des-adaptação” gradual da mãe um desenvolvimento intelectual do bebê que, pela ajuda do aumento dos reflexos condicionados, provocam uma maior disposição nele de distinguir cognitivamente o ambiente de si mesmo. Mais ou menos na idade de seis meses, devido também a diversas alterações da sua percepção, ele começa a experimentar a pessoa da mãe como algo que pode não estar sob a tutela de sua própria onipotência, o que o leva a começar a conceber sua dependência em relação a ela. É nessa fase que ocorrerá os acontecimentos mais decisivos para o desenvolvimento da capacidade de ligação, ou abertura para o outro, da criança. Honneth entende que as investigações de Winnicott neste ponto possibilitam a compreensão da relação entre mãe e filho que se constitui naquele “ser-si-mesmo em um outro” hegeliano.

Para a criança, quando a mãe começa a desviar a sua ação para outros objetos que não ela mesma, se inicia um processo de desilusão pelo qual ela tem que passar a reconhecer a mãe como um objeto com direito próprio, e não mais como parte de seu campo subjetivo. Esse processo de desligamento é conflituoso, e pode ser aludido como uma primeira “luta por reconhecimento”, de acordo com Winnicott e também Jessica Benjamin⁸⁵. Se esse processo for bem-sucedido, a mãe e a criança irão saber-se dependentes do amor um do outro estando separadas, enquanto na criança vai se desenvolver a medida de autoconfiança que lhe possibilitará “estar a sós” sem preocupações e que será necessária para a experiência da amizade e da vida adulta. O “amor”, entendido como forma de reconhecimento, faz originar a autorrelação da autoconfiança, a qual precede toda outra forma de reconhecimento. A autoconfiança serve, destarte, como fundamento e pressuposto psíquico para as outras atitudes de autorrespeito e autoestima que futuramente vão ocorrer.

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. Estaria completa assim a formulação atualizadora das formas elementares da intersubjetividade que Honneth encontra no Hegel de Jena. Para desfazer o caráter metafísico e idealista que ele julga encontrar em tal intuição hegeliana ele precisou submetê-la a uma “transformação

⁸⁵ HONNETH, 2003a, p. 170.

naturalista”, como ele mesmo diz, e transpô-la ao 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.

CAPÍTULO II

A ESTRUTURA E LÓGICA MORAL DAS RELAÇÕES SOCIAIS

*Uma rebelião simbólica em uma cidade simbólica,
apenas as torturas eram verdadeiras.*

Sartre

I – Formas de reconhecimento: a estrutura das relações sociais

Após a presentificação histórica da ideia original de Hegel sobre a luta por reconhecimento e a atualização desta ideia por meio da psicologia social de Mead, Honneth delineia 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 resultam permitem que se possa examinar produtivamente a infraestrutura moral das interações, já que a elas podem se associar modos de autorrealização prática dos sujeitos, como a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima, maneiras de se relacionar consigo próprio e com os outros positivamente.

O amor, como vimos, faz originar a autorrelação 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 autorrespeito que futuramente vão ocorrer.

Quanto à segunda forma do reconhecimento, o desenvolvimento saudável naquela esfera primária do amor já pressupõe a capacidade de participação na vida

pública, isto é, só é possível pensar em afirmação da autonomia pressupondo uma certa medida de autoconfiança conquistada com base nas relações intersubjetivas primárias; Distinta, no entanto, da forma de reconhecimento do amor, estão os “direitos”, ou a relação jurídica, que são caracterizados pelo mesmo padrão de socialização porque, para Honneth, sua lógica estrutural de ocorrência também só pode ser explicada pelo auxílio do reconhecimento recíproco.

Para Honneth, ao dissertar sobre a relação jurídica Hegel quis “*demonstrar que a autonomia individual do singular se deve a um modo particular de reconhecimento recíproco, incorporado no direito positivo*”, enquanto que Mead “*estava interessado primeiramente, com seu conceito de ‘outro generalizado’, apenas na lógica do reconhecimento jurídico como tal*”⁸⁶. A necessidade que se impõe a partir das análises dos dois pensadores é que 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. Vê-se, portanto, que é possível a interpretação do conceito de “respeito” de duas formas: pelo aspecto do reconhecimento jurídico e pelo aspecto da estima social.

Honneth recorre aos estudos de Rudolph von Ihering sobre o conceito de respeito, para afirmar que pelo reconhecimento jurídico é expresso que todo ser humano tem de ser considerado como um “fim em si mesmo”, ao passo que pela estima social afirma-se o “respeito social” do “valor” do indivíduo dentro da sociedade⁸⁷. Desse modo, reconhecer juridicamente alguém como pessoa significa agir em conformidade com o que as propriedades, ou características, morais dela nos obrigam. Reconhecimento jurídico, compreendido desse modo, diz respeito às propriedades universais que fazem do indivíduo uma pessoa, enquanto a estima social relaciona-se às

⁸⁶ HONNETH, 2003a, p. 180.

⁸⁷ HONNETH, 2003a, p. 186.

propriedades particulares que caracterizam e diferenciam o indivíduo das outras pessoas.

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 encontram em condição igualitária, pois só assim se valida a 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”*⁸⁸. Honneth recorre à distinção clássica dos direitos subjetivos nas ciências do direito em direitos liberais de liberdade, direitos políticos de participação e direitos sociais de bem-estar, e, apoiando-se em T. H. Marshall, tenta representar o curso histórico pelo qual se desenvolveram esses direitos.

Os direitos liberais de liberdade seriam aqueles que assegurariam ao indivíduo que o Estado não interferiria desautorizadamente em sua liberdade, em sua vida ou propriedade, os direitos políticos de participação seriam aqueles que garantiriam a participação na formação da vontade pública e os direitos sociais de bem-estar aqueles que asseverariam a participação equitativa no usufruto dos bens básicos. O que aconteceu historicamente foi que a exigência de inclusão de novas classes de direitos fundamentais foi sempre requerida com argumentos que implicitamente reivindicavam a igualdade de valor dentro da comunidade política. Isso se explicita no fato de que os direitos políticos de participação podem ser considerados como surgidos como efeito secundário dos direitos de liberdade, que já no século XVIII gozava a parte masculina

⁸⁸ HONNETH, 2003a, p.189.

da população adulta que comprovava determinada quantia de renda ou posse. Desse fato pode-se retirar um outro que diz respeito ao modo como surgem os direitos de participação – que até essa época estavam destinados aos portadores de certo *status* – pois estes só se tornaram direitos básicos universais, segundo Honneth, quando o clima jurídico e político se modificara de tal maneira a não mais poder ir contra as pretensões de igualdade de grupos excluídos – pretensões advindas da própria busca de reconhecimento de identidades e modos de socialização. Mais tarde, já no século XX, se estabeleceu categoricamente a convicção de que a igualdade no processo de formação da vontade pública deveria se estender a todo membro da coletividade política. Na verdade, já no século XIX havia lutas em países nesse sentido, como lutas pela introdução do ensino obrigatório universal, que buscavam munir os integrantes da comunidade com a formação cultural necessária para a participação política. Isso possibilitou o desenvolvimento, no sentido de ampliação do reconhecimento jurídico, dos direitos de bem-estar, pois era latente que a participação política das massas fica sendo apenas um direito formal se não é sustentada por um nível de vida e segurança mínimos que permitam a prática política. Daí, segundo Honneth, no desenrolar do século XX, pelo menos nos países que experienciaram o Estado de bem-estar social, essa nova classe de direitos sociais encontrar exigências determinantes para a possibilidade dos sujeitos exercerem as suas pretensões jurídicas.

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 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’⁸⁹.

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 autorrelação do autorrespeito, isto é, a possibilidade de se ter pretensões e poder reclamá-las devido ao caráter público do direito.

Comprovar empiricamente a experiência do autorrespeito é, para Honneth, um tanto quanto difícil, pois essa autorrelação 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 autorrespeito 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 autorrespeito. Mas, para isso, ele tem ainda que desvendar aquela última relação do reconhecimento recíproco, a estima social, ou solidariedade.

Para ele, a possibilidade de uma autorrelação infrangível só se completa com, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, a estima social que proporciona ao sujeito relacionar-se positivamente consigo mesmo tendo em conta suas propriedades e capacidades particulares. Essas propriedades “concretas” só podem ser avaliadas no contexto de uma “comunidade de valores”, afirma Honneth⁹⁰. As sociedades convencionais, em termos normativos, tiveram seus objetivos éticos pautados de maneira substancial e suas concepções axiológicas de modo hierárquico, de forma que a reputação social era dada em termos de “honra”. Com o advento da modernidade a ordem hierárquica da estima social encontra um tipo de organização social que não mais pode concordar com sua lógica estrutural, e isso por razões múltiplas que colidem frontalmente com as condições de validade dos objetivos éticos daquele tipo de sociedade, as quais, de forma geral, encontravam validação social por

⁸⁹ HONNETH, 2003a, p. 197.

⁹⁰ HONNETH, 2003a, p. 200.

meio de tradições religiosas e metafísicas. Na modernidade as finalidades e obrigações éticas que as sociedades se impõem passam a advir de processos de decisão intramundanos, e não mais metassociais e transcendentais; as convicções éticas formuladas a partir da honra declinam até demudarem em prestígio social, relativas à esfera privada, ou à autorrealização. A luta da burguesia contra as concepções feudais e aristocráticas de honra propiciou um confronto entre novos princípios axiológicos, assim como maior reflexão acerca desses próprios princípios; ao mesmo tempo, “prestígio” e “reputação” foram cada vez mais se referindo a uma ordem individualizada de valores; o que ocorre é o aumento do pluralismo axiológico, ou seja, o aumento das distintas formas de autorrealização pessoal. A “honra” entra num processo de individualização até pertencer quase que exclusivamente ao domínio da esfera privada, transformando-se então em “prestígio” ou “reputação”. Estes, por seu turno, referem-se apenas ao reconhecimento social que o indivíduo alcança em relação a sua forma específica de autorrealização, que de algum modo tem parte nos objetivos da sociedade definidos abstratamente. A tensão que se delineia nessa nova forma do reconhecimento da estima social é patente; a individualização do reconhecimento concorre numa esfera universal de valores que deve ser peremptoriamente receptiva a diferentes formas de autorrealização, mas igualmente deve construir um sistema de estima que seja de alguma forma predominante. Com empreitadas tão divergentes, a estima social moderna tem sua organização estrutural envolta num conflito cultural complexo⁹¹. As ideias diretivas abstratas quase nunca apresentam um sistema de orientação universalmente válido que possa medir as condições de atribuição de valor social a todas as propriedades e capacidades que eventualmente possam surgir, segundo Honneth. O valor de uma autorrealização, e também a definição das propriedades e capacidades do sujeito, se encontra fundamentalmente influenciado pelas interpretações culturais acerca das finalidades sociais a que aquela autorrealização está ligada. Sobre isso Honneth diagnostica:

(...) nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida⁹².

⁹¹ HONNETH, 2003a, p. 206.

⁹² HONNETH, 2003a, p. 207.

Nesse contexto de luta social moderna, a importância da opinião pública é salutar, pois quanto mais pública for a exigência de reconhecimento da importância das propriedades e capacidades de determinado grupo ou coletividade, mais haverá a possibilidade da sociedade reconhecer o valor social e a reputação dos membros do grupo.

É importante registrar que Honneth entende que “os *confrontos econômicos pertencem constitutivamente a essa forma de luta por reconhecimento*”⁹³, isto é, dizem respeito às relações de estima social, ao valor social e reputação dos membros dos grupos mobilizados. Conflitos sobre padrões de distribuição de renda estão, portanto, vinculados às exigências fundamentais do reconhecimento, tese que, mais tarde, encontra em Nancy Fraser uma opositora ferrenha, e que renderá a publicação conjunta de *Recognition or redistribution? A political-philosophical exchange* em 2003.

A estima social, logo, 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 autorrespeito, a autoestima é a auto-relação própria da esfera de interação da comunidade de valores e da relação de reconhecimento 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*”⁹⁴.

Assim sendo, a estrutura das relações sociais de reconhecimento preconizada por Honneth se desvela em três formas de reconhecimento (amor, direitos e solidariedade), três autorrelações correspondentes (autoconfiança, autorrespeito 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.

⁹³ HONNETH, 2003a, p.208.

⁹⁴ HONNETH, 2003a, p.211.

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?”*⁹⁵.

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 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 autorrelação 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 autorrelação prática do sujeito, mais perversamente do que qualquer outra forma de desrespeito⁹⁶. 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

⁹⁵ HONNETH, 2003a, p.214.

⁹⁶. HONNETH, 2003a, p. 214.

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 autosssegurança, seria sempre latente e peremptório⁹⁷.

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 intersubjetiva⁹⁸. Por isso, pela privação de direitos chega-se à perda do autorrespeito, isto é, perda da própria capacidade de se conceber como parceiro de interação com condições igualitárias com os outros membros. Assim, 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 autorrealização, 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 históricas⁹⁹.

⁹⁷ HONNETH, 2003a, p. 216

⁹⁸ HONNETH, 2003a, p. 217.

⁹⁹ HONNETH, 2003a, p. 218.

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 evitação providente de doenças corresponderia (...) a garantia social de relações de reconhecimento capazes de proteger os sujeitos do sofrimento de desrespeito da maneira mais ampla*” ¹⁰⁰. 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 nos quais um sujeito é capaz de reconhecer que o reconhecimento social lhe é denegado de modo injustificado ¹⁰¹.

Por esses sentimentos as experiências de desrespeito poderiam (e não necessariamente *teriam que*) suscitar a ação ativa de sujeitos ou grupos que se sentissem nessa situação de denegação do reconhecimento. A formação da convicção política e moral de sujeitos desrespeitados dependeria do entorno político e cultural em que esses sujeitos estivessem imbuídos, pois 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.

¹⁰⁰ HONNETH, 2003a, p. 219

¹⁰¹ HONNETH, 2003a, p. 220.

A partir de então as formas de desrespeito social passam a vigorar, no pensamento de Honneth, com mais saliência que no pensamento de Hegel e Mead, pois propiciam os meios explicativos básicos sobre como se originam as lutas por reconhecimento, meios que para Honneth não estavam claros no pensamento dos outros dois autores. Ainda, com tal delimitação mais precisa, ele pode acrescentar aquilo que considera a estrutura das relações sociais ao domínio das já definidas formas elementares de convívio intersubjetivo, isto é, às formas materialistas da intersubjetividade pode-se somar a estrutura das relações sociais do reconhecimento para comporem uma conceitualização mais ampla das esferas sociais. Veremos agora como Honneth volta a enriquecer sua conceituação através do delineamento da lógica e gramática dos conflitos sociais.

II – Ampliação do social: 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*” ¹⁰², 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 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

¹⁰² HONNETH, 2003a, p. 227.

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 reconhecimento¹⁰³.

Esse conceito preliminar tem por consequência, admite Honneth, primeiramente que não estabelece previamente distinção valorativa entre formas violentas e não violentas de resistência, permanecendo em um âmbito neutro e descritivo também em relação aos meios práticos da luta, que podem ser materiais, simbólicos ou passivos na exposição pública do desrespeito e das lesões infligidas. O mesmo pode ser dito em relação à distinção entre formas intencionais e não intencionais de conflito, pois a neutralidade do conceito não permite dizer em que medida deve haver a consciência individual dos motivos morais da resistência política, já que é possível, segundo Honneth, que atores de conflitos sociais não conheçam os aspectos moralmente perseguidos com sua ação. No entanto, deve haver o que Honneth chama de ponte semântica entre as finalidades de um movimento social e as experiências privadas daqueles que o compõem, para que haja laços mínimos de identidade coletiva. Alexander e Lara (1996) o criticam aqui por não tentar explicar como essa ponte semântica pode ser construída, mas apenas ser suposta¹⁰⁴. No entanto Honneth esclarece, além de salientar a importância, que, como Mead já havia dito, uma

¹⁰³ HONNETH, 2003a, p. 257.

¹⁰⁴ ALEXANDER e LARA, 1996, p. 135.

semântica coletiva de interpretação cujo *status* seja o de mediar as experiências individuais até as coletivas, é composta por ideias ou doutrinas morais que podem enriquecer normativamente as representações próprias da comunidade social:

(...) 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’¹⁰⁵.

Ao aspecto essencialmente descritivo do conceito de luta social, Honneth opõe o núcleo fixo do seu conteúdo explicativo, pois, ao contrário de paradigmas utilitaristas, o seu coloca no centro da resistência e da rebelião as experiências da denegação das relações de reconhecimento intensamente esperadas, já que essencialmente ligadas às condições pelas quais os sujeitos se conhecem como pessoas autônomas e singulares, isto é, às condições de sua própria identidade na sua comunidade social. A experiência do desrespeito dá vazão a sentimentos de lesão que, como já vimos, por serem generalizáveis a experiências coletivas de um grupo, 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 autorrelação 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 autorrespeito poderá 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.

¹⁰⁵ HONNETH, 2003a, p. 259.

Ao salientar as positivities de seu conceito de luta social, bem como registrar seus potenciais negativos, Honneth também nos informa que seu modelo de conflito tem ainda algumas outras especificidades. Para ele nem todas as lutas sociais necessariamente são originadas por experiências morais, o que se poderia pensar de antemão. Isto porque algumas podem realmente ser motivadas por interesses coletivos de conservação ou de poder, como historicamente já se deu, segundo ele, com as lutas por sobrevivência econômica, as quais já levaram grandes massas a rebeliões e protestos. *“Interesses são orientações básicas dirigidas a fins, já aderidas à condição econômica e social dos indivíduos pelo fato de que estes precisam tentar conservar pelo menos as condições de sua reprodução”*¹⁰⁶. Para ele, lutas por estes interesses dizem respeito à conscientização dos sujeitos quanto à impossibilidade própria da sua situação em manter os seus objetivos de reprodução. Ele contrapõe a este tipo de luta aquelas lutas originadas por sentimentos de desrespeito, os quais põem em xeque as condições da integridade psíquica dos sujeitos.

Os modelos de conflito que começam pelos interesses coletivos são aqueles que atribuem o surgimento e o curso das lutas sociais à tentativa de grupos sociais de conservar ou aumentar seu poder de dispor de determinadas possibilidades de reprodução¹⁰⁷.

Ao contrário, o modelo da luta por reconhecimento tem em sua base aquele conceito de conflito moral originado por experiências de não reconhecimento jurídico ou social. *“Ali se trata da análise de uma concorrência por bens escassos, aqui, porém, da análise de uma luta pelas condições intersubjetivas da integridade pessoal”*¹⁰⁸. Honneth acredita que o seu modelo não possa substituir o modelo chamado por ele de utilitarista, mas o possa complementar, já que sempre será para ele *“uma questão empírica saber até que ponto um conflito social segue a lógica da perseguição de interesses ou a lógica da formação moral”*¹⁰⁹. Neste ponto, temos o cuidado de colocar as próprias palavras de Honneth para melhor entender a sua formulação de conflito social, pois a separação que ele realiza entre lutas morais e lutas por interesse, qualificando a luta por sobrevivência econômica de luta por interesses, nos parece um tanto problemática. Tanto é assim que mais a frente, recorrendo aos estudos do historiador Edward P. Thompson, ele volta à questão das lutas originadas por privação econômica e experiências da miséria, afirmando, em relação a Thompson:

¹⁰⁶ HONNETH, 2003a, p. 260.

¹⁰⁷ HONNETH, 2003a, p. 261.

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Idem.

Thompson se deixou guiar pela idéia de que a rebelião social nunca pode ser apenas uma exteriorização direta de experiências da miséria e da privação econômica; ao contrário, o que é considerado um estado insuportável de subsistência econômica se mede sempre pelas expectativas morais que os atingidos expõem consensualmente à organização da coletividade. Por isso, o protesto e a resistência prática só ocorre em geral quando uma modificação da situação econômica é vivenciada como uma lesão normativa desse consenso tacitamente efetivo¹¹⁰.

As lutas ocasionadas por experiências de miséria e subsistência econômica devem ser entendidas como lutas morais, desde que criticamente relacionadas ao consenso normativo “tacitamente” efetivo de uma sociedade ou grupo, isto é, ao contexto moral e social de cooperação que implicitamente existe e dá regulamentação informal aos modos de relação internos da comunidade, é o que entendemos a partir de Honneth. Até mesmo porque em outro lugar ele nos informa que é possível “*justificar as finalidades da redistribuição com as categorias do reconhecimento social*”¹¹¹, ou seja, se a teoria do reconhecimento comporta uma política de redistribuição, então ela assume o caráter de desrespeito moral das condições de miséria econômica, pelo menos nas sociedades modernas. A dimensão material seria causa de conflitos morais porque, em certos contextos, afetaria a própria condição dos sujeitos enquanto pessoas.

A violação do consenso moral implicitamente constituído, então, seria uma experiência em que o próprio reconhecimento social dos sujeitos seria denegado, e isto, como agravante, porque afetaria também sua própria identidade pessoal ou coletiva, expõe Honneth recorrendo a Thompson e a estudos históricos que foram abertos a partir dele¹¹². O rompimento do consenso normativo, que de certa maneira regula as relações de reconhecimento mútuo, seria vivenciado como ataque às identidades e, conseqüentemente, como impossibilidade de constituição do autorrespeito coletivo, o que, por seu turno, seria causa de resistência política e revoltas sociais.

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

¹¹⁰ HONNETH, 2003a, p. 263.

¹¹¹ HONNETH, Axel. “*Honneth esquadrinha ‘Déficit Sociológico’*” (Entrevista a Marcos Nobre e Luiz Repa). In: *Folha de São Paulo*, E7, 11/10/03.

¹¹² HONNETH, 2003a, p. 263.

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 reconhecimento¹¹³.

Esse ponto final hipotético estaria inserido num quadro interpretativo geral que explicaria o processo de formação moral pela consideração de uma sequência idealizada de lutas nas quais o potencial normativo da categoria do reconhecimento seria desdobrado, segundo Honneth¹¹⁴. 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 autorrelações práticas saudáveis que propiciam aos sujeitos a possibilidade de se perceberem como seres autônomos e individuados, se encontrariam conectadas indistintamente numa situação de interação social, isto é, num contexto sócio-cultural em que os direitos dos membros da comunidade não estariam definidos separadamente dos aspectos de assistência e da estima social, havendo um entrelaçamento dos três padrões de reconhecimento. Não obstante, a partir do momento em que é possível a distinção das três formas de reconhecimento, passa a ser palpável o potencial inscrito nas mesmas, ou seja, passa a ser tangível a potencialidade evolutiva específica de cada dimensão singular do reconhecimento, assim como os múltiplos modos de luta próprios de cada dimensão.

Só agora estão embutidas na relação jurídica, com as possibilidades de universalização e materialização, e na comunidade de valores, com as

¹¹³ HONNETH, 2003a, p. 265.

¹¹⁴ HONNETH, 2003a, p. 266.

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 resultantes¹¹⁵.

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”*¹¹⁶. 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.

III – Concepção formal de eticidade: condições intersubjetivas da autorrealização

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

¹¹⁵ HONNETH, 2003a, p. 267.

¹¹⁶ HONNETH, 2003a, p.268.

uma concepção formal de vida boa (ou de eticidade), o que o enquadra ainda mais nas correntes contemporâneas da filosofia moral que, em contraposição aos pressupostos formalistas das teorias políticas e da justiça que buscam em Kant os critérios normativos para a constituição da sociedade justa, recobram a importância da filosofia social de Hegel principalmente no que concerne à validade dos princípios morais advindos de formas de vida éticas historicamente situadas. Não é seu interesse, no entanto, alargar ainda mais o abismo existente entre essas duas correntes, mas apenas não se sujeitar univocamente a qualquer uma delas, assumindo a importância dos aspectos universalistas que deve conter uma teoria que trate das possibilidades de constituição da vida boa.

Num primeiro momento 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 ideia de uma relação pós-tradicional de reconhecimento.

A – 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 Kant¹¹⁷ encaram as

¹¹⁷ Aqui cabe registrar a posição de Habermas sobre o assunto. Em *Comentários à Ética do discurso* (1992b), na parte sobre moralidade e costumes e no capítulo em que se pergunta se as objeções de Hegel a Kant também se aplicariam à ética do discurso, Habermas faz o diagnóstico: “(...) *difícil de responder é a questão de princípio que subjaz ao pensamento de Hegel: a questão de saber se será de todo possível formular conceitos como justiça universal, correção normativa, ponto de vista moral, etc., independentemente da visão do bem viver, do projeto intuitivo de uma forma de vida privilegiada, se bem que concreta*” (HABERMAS, 1992b, p. 24-25). Um pouco mais a frente, como complemento, na nota 18: “(...) *as éticas que assentam nos costumes de formas de vida concretas, (...) enfrentam dificuldades quando se propõem abstrair um princípio geral de justiça a partir de contextos dessa forma de vida particular*” (HABERMAS, 1992b, p. 25n). Do ponto de vista da tradição que remonta a Kant, como Habermas muito bem exemplifica, a noção de “eticidade”, ou vida boa, remete à condição de um *ethos* pertencente a um mundo da vida particular, cuja normatividade só pode encontrar validade através da aproximação aos princípios morais universais entendidos por meio da concepção de respeito a todos como fins em si mesmos, portanto, uma concepção formalista que procura abstrair os conteúdos morais particulares. Todavia, um pouco a frente, ao dar razão a Hegel em outro ponto, Habermas também afirma: “*As éticas de tipo kantiano são especializadas em questões relativas à justificação; deixam sem resposta as questões de aplicação. É necessário um esforço suplementar para conseguir anular a abstração,*

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*” ¹¹⁸. 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 autorrealização 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 autorrealização, dirá Honneth, o que situa a teoria do reconhecimento entre a teoria moral de tradição kantiana e as éticas comunitaristas, pois ela se orienta pelos objetivos da autorrealização 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 autorrealização 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 autorrealização mais satisfatoriamente do que a noção kantiana de autonomia individual.

inicialmente inevitável no processo de fundamentação, de situações particulares e dos casos individuais” (HABERMAS, 1992b, p. 26).

¹¹⁸ HONNETH, 2003a, p. 270.

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 autorrealização 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 eleitas¹¹⁹.

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 as bases e sustentáculos da formação das dimensões das autorrelações positivas humanas, as experiências de reconhecimento. A liberdade seria alcançada somente na interação, ou seja, seríamos livres somente na medida em que nos relacionaríamos, 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 padrões de reconhecimento, entendidos como condições da autorrealização 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 kantiana¹²⁰.

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

¹¹⁹ HONNETH, 2003a, p. 273.

¹²⁰ O que, quiçá, poderia cumprir a necessidade posta pelo próprio Habermas de realizar “*um esforço suplementar para conseguir anular a abstração (...) de situações particulares e dos casos individuais*”.

reconhecimento e a forma própria da comunidade de valores contém em si potenciais de universalidade e igualdade que indicam o estágio histórico como determinante, influente nas condições de uma autorrealização, tal como já havíamos esboçado na diferenciação das formas de reconhecimento, ou seja, a concepção de vida boa, ou de eticidade formal, depende do “*presente sempre intransponível*” ¹²¹, do nível atual do desenvolvimento das formas de reconhecimento. A eticidade formal, portanto, liga-se a sua época histórica, mas mantém critérios normativos universais.

B – 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 autorrealização 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”. Posteriormente, principalmente em *Reificação* (2008), Honneth deixa de defender a forma do amor como uma forma “atemporal” de reconhecimento, em favor de uma forma “existencial”, mais elementar, de reconhecimento. Não podemos, no entanto, desenvolver aqui os pormenores desta mudança de perspectiva, mas há que se observar que a abordagem bastante abstrata cede para uma concepção mais empírica, com o enfoque mais concreto da forma do reconhecimento do amor.

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 autorrealização futuros, o que torna imperativo a uma concepção de eticidade pós-tradicional defender o

¹²¹ HONNETH, 2003a, p. 274.

igualitarismo radical do amor contra todas as formas de negação e violência que 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 autorrealização têm, como vimos, 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 autorrealização 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*”¹²².

É na direção deste “horizonte abstrato” que o posicionamento honnethiano mais materialista permite crer que as transformações sócio-estruturais da sociedade que ocorreram desde a época desses pensadores trouxeram possibilidades de autorrealização variadas e múltiplas como até então não seria imaginável, o que, de certa maneira, é traduzido pelos inúmeros gêneros de movimentos políticos do século XX, cujas reivindicações em grande medida só podem ser atendidas dentro de um quadro de grande mudança cultural que implique numa real mudança das relações de solidariedade. O que, para Honneth, só vai realmente acontecer se forem introduzidos os valores materiais juntamente com as formas de reconhecimento tal como pressupõe o conceito de eticidade formal esboçado pela teoria do reconhecimento, o qual visa estabelecer condições de formação de um novo tipo de solidariedade social, um tipo pós-tradicional.

Assim, a concepção pós-tradicional de eticidade garantiria as condições intersubjetivas para constituição positiva de todas as formas de autorrealização 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. Ora, em *Sofrimento de indeterminação*, obra posterior à *Luta por reconhecimento*, Honneth busca exatamente construir uma teoria da justiça que, ao levar em conta os pressupostos básicos de sua teoria de reconhecimento, enfatiza o padrão normativo das formas do reconhecimento recíproco e das formas de autorrealização

¹²² HONNETH, 2003a, p. 280.

individual, o que aconteceria por meio de um asseguramento de uma estrutura de direitos, liberdades e deveres – numa noção de vida boa, portanto. Para isso ele volta à filosofia hegeliana, agora com intenções de reatualizar a *Filosofia do Direito* de Hegel justamente por ver nela uma teoria da justiça, a qual, reatualizada, tem potencial para superar o impasse e a dicotomia – representados pelas posições de “liberais”, tidos como pertencentes à tradição kantiana, e “comunitaristas”, tidos como de tradição hegeliana – do debate sobre justiça¹²³. Nesse contexto, Honneth, com o aparato reutilizado e reformulado do Hegel “maduro”, procura aprofundar esse debate com uma teoria da justiça que “rivalize” com a de John Rawls, mas é possível também entender que ele pretende continuar com sua reformulação e redirecionamento da teoria social de Habermas através da tentativa de integração pós-metafísica da moral kantiana e a concepção ético-política aristotélica¹²⁴.

Além disso, ele busca reatualizar a eticidade e o espírito objetivo da filosofia do espírito hegeliana, caracterizando as esferas sociais normativas e as patologias sociais, assim como busca conceituar as normas juridicamente positivadas como dependentes das esferas sociais normativas. Desse modo, a sua conceituação do social se alarga e ele propõe um conceito de instituição proveniente diretamente das esferas sociais. Uma análise de tais propostas se mostra extremamente necessária então para nossos propósitos de reflexão acerca da nova caracterização honnethiana das esferas sociais no contexto de uma teoria crítica.

¹²³ De acordo com Werle e Melo, “a entrada de Honneth nesse debate tem de ser entendida como uma tentativa de oferecer uma nova solução para o impasse estabelecido, ou seja, articular simultaneamente uma teoria relacionada às práticas sociais e situações históricas concretas sem cair no ‘relativismo’” (2007, p. 18).

¹²⁴ LIMA, 2008, p. 127-130.

CAPÍTULO III

ETICIDADE E PATOLOGIAS SOCIAIS: AS ESFERAS SOCIAIS NORMATIVAS COMO NÚCLEO DOS PROCESSOS DE INSTITUCIONALIZAÇÃO

I – Relações sociais comunicativas: a liberdade como condição da justiça

A tentativa honnethiana de empreender uma apropriação da *Filosofia do Direito*¹²⁵ (abreviação das *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de 1820) de Hegel, perpassa o fato de que para ele, apesar do renovado interesse atual na obra de Hegel e da abertura à pesquisa acadêmica sobre filosofia do direito após a fase do desencantamento marxista com o direito moderno, a *Filosofia do Direito* parece ter caído num esquecimento sistemático ou ter sofrido uma perda de atualidade. Isso em virtude de duas objeções básicas: primeira, a de que a obra está envolta em implicações antidemocráticas – os direitos de liberdade individual estariam subordinados à autoridade ética do Estado, pela qual a autonomia individual do cidadão deve ser entendida a partir do princípio da soberania popular; segunda, o conceito ontológico de “espírito” estaria impregnado na obra de forma tão estrutural que seria praticamente impossível reconstruir e avaliar os passos fundamentais da mesma sem recorrer à “Lógica” de Hegel. Eclipsado por essas objeções estaria, para Honneth, o conceito de “eticidade” e, conseqüentemente, as “boas” razões normativas e epistemológicas contidas neste conceito.

A despeito dessas objeções, para Honneth a *Filosofia do Direito* possui elementos teóricos frutíferos que, entre outras coisas, podem esclarecer dificuldades do debate entre as concepções de justiça de cunho kantiano (como nos casos de Rawls e Habermas) e as do “contramovimento” político-filosófico intitulado “comunitarismo” (como nos casos de Charles Taylor e Aslaidair McIntyre).

¹²⁵ A tradução da introdução à filosofia do direito usada aqui é HEGEL, G. W. F. (2005). *Introdução à filosofia do direito*. Trad: Marcos Müller. Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução. Campinas: IFCH/UNICAMP; para toda a obra, cf. HEGEL, G. W. F. (1997). *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo, Ed: Ícone.

Com as potencialidades da obra hegeliana em mente, Honneth parte então para uma “reatualização” ¹²⁶ da *Filosofia do Direito*. O procedimento segue de forma “indireta”, isto é, nem o conceito substancialista de Estado nem o de espírito serão reabilitados, mas o núcleo da reatualização passará pelos conceitos de “*objektiver Geist*” (espírito objetivo) e “*Sittlichkeit*” (eticidade), por conterem os instrumentais necessários para a mediação às questões de justiça que constituem o objetivo mais saliente, mas também por ser através de tais conceitos que Honneth julga ser possível caracterizar as esferas sociais hoje. Em vários momentos do texto Honneth caracteriza tanto o espírito objetivo quanto a eticidade por seu caráter revelador dos “fundamentos racionais” da realidade social, ou ainda, da “racionalidade” da realidade social. Trata-se ainda do aprofundamento da perspectiva honnethiana de caracterização do social enquanto fundamento de qualquer formalização e institucionalização societárias, o que fica bastante evidente em sua crítica à filosofia do estado de Hegel ao final de *Sofrimento de indeterminação*.

Certamente o caráter ligeiramente apressado do texto honnethiano o expõe a riscos e dificuldades, como no tratamento atualizante do “espírito objetivo” que frequentemente deixa de evitar os riscos de idealismo, ou como expõe a crítica de Giannotti (2008), a qual aponta para a imensa dificuldade em reconstruir conceitos específicos retirados de sistemas bastante complexos como o de Hegel¹²⁷. Em *Sofrimento de indeterminação* Honneth trata de temas e defende teses que, muitas das vezes, mereceriam um pouco mais de atenção e desenvolvimento, até mesmo porque a leitura e reconstrução de Hegel que ele propõe é em grande medida inovadora e não corresponde aos grandes sistemas de interpretação da obra hegeliana.

¹²⁶ “Reatualização”, pelo menos no contexto de *Sofrimento de indeterminação*, indica que elementos centrais da teoria a ser “reatualizada” são, de certa maneira, “inatualizáveis”, isto é, impossíveis de serem repostos sobre condições pós-metafísicas, o que implica que apenas alguns conceitos essenciais da teoria serão objetos da “reatualização”. Esse procedimento pode ser considerado herdeiro da prática “reconstrutiva” no sentido de Habermas, ao menos dos princípios reconstrutivos que permaneceram vigentes no decorrer do desenvolvimento de suas obras, quer dizer, excetuando-se a reconstrução no sentido da teoria da evolução social ancorada pela psicologia do desenvolvimento e no sentido da pragmática universal. Daí parecer que Honneth, no texto, utiliza tanto “reconstrução” como “reatualização” de maneira intercambiável.

¹²⁷ “Espanta-me esse projeto de reconstruir a Filosofia do Direito de Hegel, inspirando-se em idéias sugeridas pelos textos de juventude, mas recorrendo a livros posteriores: em ambos os casos, porém, em contradição direta com os textos lógicos de Hegel, quer da Lógica de Jena, quer da Enciclopédia. O que quer dizer uma ‘reconstrução’ que não leva em conta os pilares do construído?” in J. A. Giannotti (2008), “Crítica. Sofrimento de indeterminação”, p. 220-221.

Seja como for, o modelo de prática reconstrutiva encontrado no texto, mesmo passível de críticas, apresenta méritos no sentido de se propor a utilizar um texto clássico nas potencialidades que ele porventura demonstra para a interpretação e diagnóstico do presente, indicando que tanto a obra clássica como a prática reconstrutiva podem ser imensamente relevantes para a formação do pensamento atual, tal como alude Ricardo Terra ao atrelar história da filosofia, reflexão e formação filosóficas ¹²⁸.

A interpretação de Honneth na obra segue, então, a seguinte orientação:

(...) gostaria de propor um esboço passo a passo de como a intenção fundamental e a estrutura do texto no seu todo devem ser compreendidas, sem com isso precisar das instruções metódicas da “Lógica” nem da concepção basilar do Estado; o objetivo desse modo de proceder “indireto” deve ser demonstrar a atualidade da *Filosofia do Direito* hegeliana ao indicar que esta, como projeto de uma teoria normativa, tem de ser concebida em relação àquelas esferas de reconhecimento recíproco cuja manutenção é constitutiva para a identidade moral de sociedades modernas. (...) gostaria de proceder na minha tentativa de reatualização, de tal modo a reinterpretar primeiramente a intenção fundamental da filosofia do direito hegeliana e mostrar claramente a utilidade desse texto sob as premissas teóricas da discussão do presente na filosofia política ¹²⁹.

Consoante a isso, Honneth inicia seu procedimento lembrando que Hegel, em contumaz contraposição a Kant e Fichte, e ao tentar determinar o que se pode compreender por “direito”, interessou-se pelas formas de existência social necessárias para a realização da “vontade livre”, o que para Honneth define seu texto como uma “teoria ética” do direito caracterizado juridicamente.

Partindo da tese de que, após o período em Heidelberg, já em Berlim, quando da ocasião da publicação de *Linhas fundamentais da filosofia do direito* em 1820, Hegel nessa obra não abandona as intuições fundamentais da filosofia prática de sua juventude ¹³⁰ – tão caras à *Luta por reconhecimento* – Honneth salienta que Hegel não

¹²⁸ “No plano do aprendizado seria um ótimo recurso didático seguir a *Wirkungsgeschichte* de temas importantes. Por exemplo, temas de Aristóteles em Aslaidair MacIntyre, de Kant em John Rawls, de Espinosa em Antonio Negri e Michael Hardt, de Hegel em Honneth, e assim por diante. É uma maneira de refletir que leva em conta os filósofos clássicos com suas expectativas insatisfeitas, mas com uma perspectiva contemporânea aberta para o futuro. O confronto dos autores contemporâneos no conflito pelo diagnóstico mais abrangente da contemporaneidade é o exercício pedagógico fundamental para a formação do pensamento, já que é também o que importa no pensamento atual” in Ricardo Terra (2008), “História da filosofia e formação filosófica”, p. 109.

¹²⁹ HONNETH, 2007, p. 51-52.

¹³⁰ Como Werle aponta na nota 97 de sua tese, Honneth parece ter dado razão às críticas que recebeu no sentido de ter defendido que somente nos escritos de Jena Hegel tenha um *insight* de um conceito

pode seguir os passos de Kant ou Fichte na fundamentação das deduções do direito racional, ou em relação aos princípios normativos de uma ordem social justa. Tal impossibilidade decorre dele ter que assumir quatro premissas essenciais em conformidade com sua fase de Jena: primeira, a do papel constitutivo e formador das relações intersubjetivas, ou seja, a liberdade dos indivíduos não pode consistir simplesmente no arbítrio individual, sem passar pela influência dos outros; segunda, princípios de justiça universais devem dar conta das pressuposições sociais pelas quais a autorrealização individual é vista como dependente, para sua efetivação, da liberdade do outro; terceira, princípios normativos de liberdade comunicativa precisam ser retirados das práticas de ação e dos costumes, e não simplesmente serem resultado de preceitos formais, ou externos, de comportamento ou de leis de coerção; e por fim, a “eticidade”, o conjunto próprio das condições da liberdade comunicativa, deve poder conter o lugar das esferas sociais que desenvolvem as relações de mercado, isto é, o lugar onde a persecução dos interesses “egoístas” pode se dar¹³¹.

O direito, assim como a moral, pensado através da ótica dada a partir dessas quatro premissas, é parte constituinte do que no sistema hegeliano “na articulação sistemática da Enciclopédia nas três grandes esferas da Ciência da Lógica, da Filosofia da Natureza e da Filosofia do Espírito, a Filosofia do Direito (FD) se desenvolve como a seção intermediária dessa terceira esfera”¹³², que é denominada “Filosofia do Espírito Objetivo”, a etapa na qual a autorreflexão da razão se realiza no quadro dos costumes, leis, práticas e instituições de determinada época e povo. O espírito objetivo fundamenta-se na experiência do espírito comum de um povo ou ordem social cuja “realização” exprime o caráter e a consciência dos seus indivíduos, sendo então importante categorização do sistema hegeliano para caracterização da Modernidade. Na medida em que o espírito realiza a autorreflexão da razão no mundo objetivo das instituições sociais, essa mesma razão adquire a forma de “vontade livre universal”, e, sendo assim, a tarefa mais primordial da filosofia do espírito objetivo é, para Hegel, reconstruir sistematicamente as condições necessárias para que a vontade

intersubjetivo de identidade humana ou que o desenvolvimento filosófico de Hegel tenha sido marcado pela tendência de livrar a eticidade de qualquer forma de intersubjetividade. Segundo Werle (2004, p. 55n), para seus críticos, principalmente Michael Hardimon, a *Filosofia do Direito* de Hegel possui estes *insights* acerca da intersubjetividade, e de fato Honneth atesta isso em *Sufrimento de indeterminação*. Em grande medida por isso a mudança, em relação à *Luta por reconhecimento*, em atualizar não somente os escritos do jovem Hegel mas também sua *Filosofia do Direito*.

¹³¹ HONNETH, 2007, p. 54-55.

¹³² Marcos L. Müller (2005), “Apresentação: um roteiro de leitura da *Introdução*”, p. 05.

livre se efetive no presente. A tese de Honneth é que, com esta determinação essencial da filosofia do direito no interior do quadro explicativo do espírito objetivo e em relação ao todo do sistema hegeliano, “ao se desligar do vínculo com o todo do sistema é possível fazer uma descrição da teoria concebida desse modo não somente comparável com as filosofias da moral e do direito contemporâneas, mas também com as concepções de justiça do presente” ¹³³.

Logo, Honneth não compreende a *Filosofia do Direito* simplesmente a partir do sistema hegeliano, mas admite ser possível compreendê-la tendo em vista a sua articulação interna, como a Introdução parece propor ao discorrer sobre as três determinações da “vontade livre”.

A ideia de “vontade livre universal” é então o princípio fundamental da *Filosofia do Direito*, já que, assim como Rousseau, Kant ou Fichte, Hegel quer expressar que sob as premissas do Esclarecimento moderno a autonomia individual ou a autodeterminação dos homens devem ser o princípio de toda e qualquer determinação moral e jurídica. Entretanto, segundo Honneth, a concepção hegeliana de “vontade livre” é bastante singular, haja vista ser pensada a partir da esfera do espírito objetivo e fazer referência às condições sociais nas quais ela pode se realizar. No § 29 da Introdução há a primeira definição do que seria o direito pensado pelo prisma da vontade livre: “O fato de que um ser-aí em geral seja ser-aí [*Dasein*] da vontade livre, isso é o direito” ¹³⁴. O direito é o ser-aí ou a *existência* da vontade livre. Para Honneth, uma apresentação da existência da “vontade livre” é, na verdade, a ordenação de uma sociedade justa ou “boa” em virtude de como a vontade livre se encontra realizada.

Na explanação do conceito de “vontade livre”, consequentemente também do direito, a ideia moderna de autodeterminação ou autonomia individual é importante objeto de análise para Hegel. Ele enxergara no pensamento filosófico duas concepções incompletas da autodeterminação individual: uma que a concebia enquanto liberdade negativa ou *indeterminidade*, como limitação da liberdade individual, caracterizada como distanciamento das carências, desejos e impulsos, e que, embora seja para ele elemento fundamental da liberdade, tem como resultado a perda da ação, ou, como diz, “a fúria da destruição” ¹³⁵; outra que a concebia enquanto liberdade de escolha ou de

¹³³ HONNETH, 2007, p. 56.

¹³⁴ HEGEL, 2005, §29.

¹³⁵ HEGEL, 2005, §5.

decisão refletida entre conteúdos dados, o momento da *determinidade* o qual já estava contido no primeiro momento negativo, e no qual se encontram os princípios da filosofia moral tanto kantiana quanto fichteana¹³⁶. A limitação desta última concepção de autodeterminação individual consiste em que ela só pode tomar a liberdade da vontade individual como deliberação moral acerca dos impulsos ou inclinações, trata-se para Honneth de um modelo “optativo” de “vontade livre”. O material da decisão refletida da vontade será sempre contingente ou “heterônomo”, ou seja, a vontade “finita” apenas “formalmente” é infinita (2005, § 14).

Para Hegel o defeito desse segundo modelo, o optativo, reside em ter de representar o ato de autodeterminação incondicionalmente como uma escolha refletida entre inclinações ou impulsos da ação por sua vez indisponíveis – e a consequência de uma tal determinação imperfeita da liberdade é (...) o dualismo kantiano entre dever e inclinação, entre a lei moral ideal e a natureza meramente externa ao impulso¹³⁷.

Em oposição aos dois modelos, Hegel quer desenvolver um modelo complexo de “vontade livre” pelo qual tanto a vontade quanto aquele conteúdo heterônomo sejam compreendidos como resultado da liberdade. Honneth acredita que tal modelo é somente possível quando se toma a vontade como uma relação reflexiva em si, capaz de influir sobre si mesma, tal como Hegel a entende no § 10, “*só quando a vontade tiver a si mesma por ob-jeto ela será para si o que ela é em si*”¹³⁸. Os impulsos e inclinações da “vontade livre” devem ser o material da liberdade, ela tem de querer a si mesma como livre. Os impulsos de ação, para serem pensados como livres, isto é, não-finitos, são pensados por Hegel, de acordo com Honneth, segundo o modelo da amizade tal como ele a descreve no adendo ao § 7.

Neles [*na amizade e no amor*] não se está mais unilateralmente dentro de si, mas cada um [dos relatos] se restringe, de bom grado, em relação a um outro e sabe-se como si mesmo nessa restrição. Na determinidade o homem não deve sentir-se determinado, mas ao considerar o outro enquanto outro, ele somente nisso tem o sentimento próprio de si. A liberdade não reside, portanto, nem na indeterminidade, nem na determinidade, senão que ela é ambas¹³⁹.

Reaparece aqui, para Honneth, o conceito intersubjetivo de liberdade tal como fora utilizado pelo jovem Hegel de Jena na sua crítica às doutrinas atomísticas do direito natural, além da amizade ser aqui introduzida como relação característica das formas

¹³⁶ HEGEL, 2005, § 6.

¹³⁷ HONNETH, 2007, p. 59.

¹³⁸ HEGEL, 2005, § 10.

¹³⁹ HEGEL, 2005, § 7.

elementares da intersubjetividade comunicativa. Liberdade e amizade são tidos como condições da justiça, mas também como modelos fundamentais das relações sociais.

Para querer ser livre, a vontade deve ser limitada, em sua expressão e experiência, pelas suas carências, impulsos e desejos desde que o próprio objeto da carência ou inclinação seja “livre”, seu “outro” tem que ter essa qualidade para que a liberdade possa ser experienciada. A “vontade livre” que quer a si como livre é, dessa forma, a síntese das duas concepções incompletas de autodeterminação individual, uma vez que ela tem que se limitar reflexivamente por uma meta de ação (portanto conter a *determinidade*) e ter ao mesmo tempo a forma duma experiência ilimitada de si (portanto conter a *indeterminidade*): “A vontade é a unidade desses dois momentos, – a particularidade refletida dentro de si e reconciliada, por meio desta reflexão, à universalidade, – singularidade” ¹⁴⁰. Tomadas as concepções conjuntamente, a “vontade livre” pode ser concebida, portanto, mediante o “ser-consigo-mesmo-no-outro”, um modelo comunicativo de liberdade individual.

Honneth enfatiza que falar em “existência” (*Dasein*) da “vontade livre”, significa falar nos pressupostos sociais e institucionais externos necessários para a efetivação dessa mesma vontade. Esses pressupostos devem, ainda, ser entendidos como “o conjunto de uma ordem social justa que permite a cada sujeito individual participar em relações comunicativas que podem ser experienciadas como expressão da própria liberdade” ¹⁴¹, já que os sujeitos gozam de liberdade somente quando eles têm condições de participar comunicativa e integralmente das relações sociais estabelecidas. Esses tipos de relações comunicativas podem ser considerados como “bens básicos” em Hegel, assevera Honneth, que utiliza este instrumental aproveitando para contrapô-lo à ideia de bem básico em Rawls, o que, ademais, revela que o pensador frankfurtiano assumiu todas as críticas de Habermas a Rawls.

(...) é preciso acrescentar que Hegel, diferentemente de Rawls, não supõe que esse bem básico seja repartido com justiça por meio de alguns princípios; parece que ele visa, na verdade, chegar à idéia de que a “justiça” das sociedades modernas depende da capacidade destas de possibilitar a todos os sujeitos igual participação no “bem básico” de tais relações comunicativas ¹⁴².

¹⁴⁰ HEGEL, 2005, §7.

¹⁴¹ HONNETH, 2007, p. 63.

¹⁴² Idem.

Essas esferas ou práticas sociais tidas como “bens básicos” caracterizam-se, e essa é mais uma marca da singularidade do tratamento hegeliano do direito, por serem as “portadoras” de direitos, enquanto que os “destinatários” são propriamente todos os membros das sociedades distinguidas segundo as condições normativas da autodeterminação individual. Os direitos universais estabelecidos pertencem apenas mediatamente à esfera do indivíduo e primeiramente às relações e estruturas sociais, às formas de “existência” sociais necessárias para a realização da “vontade livre”, constituídas como bens sociais básicos. Essa constatação abre a perspectiva de caracterização das esferas sociais como núcleo e fundamento das formalizações e institucionalizações societárias no texto honnethiano.

Embora tendo como ponto de referência normativo os mesmos princípios da filosofia do direito de Kant e Fichte, Honneth salienta que a *Filosofia do Direito* de Hegel, sob este título, encara desafios tão ímpares que ela se estabelece como uma tentativa de desenvolver uma teoria normativa da sociedade que forneça argumentos racionais para legitimar as “pretensões de existência” daquelas esferas e práticas sociais, na medida em que estas são tidas a partir da sua “*insubstituibilidade quanto à possibilitação social de autodeterminação individual*”¹⁴³. Tal teoria madura da sociedade não contradiz os escritos de Jena, e em decorrência, nela o bem básico das relações comunicativas expressa os princípios universais de justiça pelos quais os sujeitos enxergam na liberdade do outro a possibilidade de sua própria autorrealização. A *Filosofia do Direito* pode então ser defendida enquanto uma teoria normativa da justiça:

Nesse sentido, a *Filosofia do Direito* de Hegel representa uma teoria normativa de justiça social que precisa ser fundamentada na forma de uma reconstrução das condições necessárias de autonomia individual, cujas esferas sociais uma sociedade moderna tem que abranger ou dispor para com isso garantir a todos os seus membros a chance de realização de sua autodeterminação¹⁴⁴.

Além da reconstrução dos pressupostos intersubjetivos da liberdade e autonomia individual, para Honneth a teoria da justiça de Hegel quer também localizar os lugares das diferentes concepções de liberdade na ordem institucional das sociedades modernas, ainda que estas expressem condições insuficientes para a autorrealização. Os conceitos incompletos de liberdade contemplam pressupostos necessários para a efetivação da

¹⁴³ HONNETH, 2007, p. 66.

¹⁴⁴ HONNETH, 2007, p. 67.

“vontade livre”, da liberdade prática comunicativa, e, sendo assim, cada esfera (ou concepção) da liberdade possui “direitos” próprios cujo lugar na estrutura das sociedades modernas, embora por si mesmo insuficiente para determinar todas as condições para a autorrealização individual, é condição essencial para tal: *“cada degrau ou estágio do desenvolvimento da idéia de liberdade tem o seu direito peculiar, porque ele é o ser-aí [Dasein] da liberdade numa de suas determinações próprias”*¹⁴⁵. Os “lugares” destas concepções incompletas de liberdade, daquela considerada sob o prisma da *indeterminidade* e daquela da *determinidade*, seriam o “direito abstrato” e a “moralidade”: o direito abstrato constituiria *“o lugar social daquelas concepções modernas de liberdade mediante as quais o sujeito individual constrói sua liberdade na forma de direitos subjetivos”*, enquanto a “moralidade” seria *“o lugar legítimo daquelas concepções modernas de liberdade segundo as quais a liberdade do sujeito individual é caracterizada como a capacidade de autodeterminação moral”*¹⁴⁶. O lugar do desenvolvimento das esferas de ação comunicativas é a “eticidade”, o que completa a tripartição da obra, sendo que ao direito abstrato opõe-se a “moralidade”, a qual é sucedida pela eticidade como uma síntese fundamental. Toda a obra pode ser explicada ou concebida segundo esta dinâmica interna da “vontade livre” e suas esferas.

Para Honneth, como aludimos antes, tal procedimento de fundamentação não necessita da “Lógica” do sistema de Hegel, uma vez que a chave de interpretação da tripartição da *Filosofia do Direito* é a articulação das três concepções de “vontade livre” contidas na Introdução. Este proceder se justifica por três razões: primeira, de acordo com a visão honnethiana, para Hegel os três modelos de “vontade livre” abrem todas as possibilidades da liberdade no mundo moderno; segunda, os três modelos, junto com as práticas sociais, contêm os caracteres essenciais e necessários para a delimitação das relações comunicativas de autodeterminação individual; e terceira, os modelos de liberdade não devem ser caracterizados como meras “idéias abstratas” ou “representações teóricas”, mas são tão influentes no contexto social moderno que podem ser tidos como “formas” do espírito objetivo atuantes no mundo social através dos “direitos” que lhes competem¹⁴⁷.

A proposta interpretativa de Honneth do sentido da tripartição da obra fundamenta-se na própria interrelação dos elementos da tripartição, e propõe, como

¹⁴⁵ HEGEL, 2005, § 30.

¹⁴⁶ HONNETH, 2007, p. 71.

¹⁴⁷ HONNETH, 2007, p. 70-71.

traço característico do “direito abstrato”, uma determinação “negativa” da “vontade livre”, e como traço da “moralidade”, uma determinação “optativa”. Tal proposta tenciona ainda deixar explícito o equívoco em totalizar uma das esferas da liberdade e também em conferir ao capítulo final sobre a “eticidade” toda a importância na reflexão sobre a obra, uma vez que todas as seções, com sua explicitação dos “direitos” próprios de cada esfera da liberdade, servem em conjunto à efetivação do núcleo da teoria da sociedade que Hegel objetiva, e a “eticidade” não é simplesmente a “soma do todo”. Por outro lado, a absolutização de qualquer uma das formas incompletas da liberdade leva à *“rejeições patológicas na própria realidade social que são um indicador preciso e ‘empírico’ de que os limites do âmbito de validade legítimo foram transgredidos”*¹⁴⁸. Tal articulação necessária entre as situações patológicas e a absolutização dos dois modelos incompletos de liberdade jaz sobre a tese hegeliana de que a realidade social é afetada em virtude da aplicação de determinações falsas e insuficientes da existência humana, haja vista que ela própria é formada, para Hegel, em função dos fundamentos racionais ditados pela mesma razão, e que na ocasião da violação prática de tais fundamentos o próprio mundo social é afetado no sentido desta violação.

Tais patologias, ou efeitos negativos, têm referência, para Hegel, em situações e fenômenos do mundo social como a “solidão”, “vacuidade”, ou “abatimento”, patologias que afetam a autorrelação dos sujeitos. Honneth defende que todas elas podem ser resumidas em um “sofrimento de indeterminação” (*Leiden an Unbestimmtheit*) pensado conjuntamente com um diagnóstico de época. Daí Honneth defender que Hegel elabora uma teoria da justiça vinculada a um diagnóstico de época que diz respeito ao nosso tempo, cujo elemento central pressupõe relações éticas de liberdade comunicativa, e que, portanto, merece ser recomposta de maneira a poder contribuir para o contexto atual da discussão política. Trata-se então de compreender mais especificamente como se configura a justiça e as patologias do social.

¹⁴⁸ HONNETH, 2007, p. 73.

II – Patologias do social: teoria da justiça e a função “terapêutica” da eticidade

Se a liberdade individual designa primeiramente e sobretudo o “ser-consigo-mesmo-no-outro”, então a justiça das sociedades modernas se mede pelo grau de sua capacidade de assegurar a todos os seus membros, em igual medida, as condições dessa experiência comunicativa e, portanto, de possibilitar a cada indivíduo a participação nas relações da interação não-desfigurada¹⁴⁹.

A concepção de justiça da *Filosofia do Direito* baseada no modelo da “amizade”, no “ser-consigo-mesmo-no-outro”, perpassa, para Honneth, o fato de que as relações comunicativas, entendidas como “bens básicos”, são produtos de “práticas” comuns, de modo que não é possível falar em “distribuição” destes bens, apenas na preparação das condições para tal. O próprio conceito de Estado, como é possível entendê-lo a partir da categoria do direito, se justifica na medida em que serve à preservação das práticas contidas nas diferentes esferas comunicativas e, conseqüentemente, também à autorrealização individual em todas as suas formas. A proposta honnethiana de interpretação da tripartição da *Filosofia de Direito* transcorre igualmente no sentido da preocupação com as condições para as estruturas comunicativas da esfera ética: somente quando os sujeitos dispõem dos meios para se compreenderem como pessoas de direito, e subseqüentemente, também como sujeitos morais, eles têm possibilidade de atuar sem coação no quadro institucional da eticidade, da esfera ética comunicativa. A autocompreensão enquanto pessoa de direito e enquanto sujeito moral decorre, como facilmente se pode inferir, daqueles modelos insuficientes mas imprescindíveis de liberdade, os quais, como vimos, sinalizam para um “sofrimento de indeterminação” se autonomizados ou absolutizados.

Honneth concebe a *Fenomenologia de espírito*, assim como toda a filosofia prática de Hegel, como uma crítica motivada pelo diagnóstico de época acerca dos modelos restritos de liberdade enquanto figuras da consciência, sendo que na *Filosofia do direito* delineia-se a tentativa de superar as absolutizações e as confusões sobre o modo como podem relacionar-se esses modelos de liberdade recém-criados em sua época. Conforme o entendimento do pensador frankfurtiano, Hegel percebe na sua época a tendência social de tomar as relações prático-morais, no sentido da

¹⁴⁹ HONNETH, 2007, p. 78-79.

compreensão da liberdade individual, como relações centradas na liberdade jurídica ou moral, isto é, tomar como totalidade um aspecto peculiar da liberdade, e não as suas esferas como um todo; Hegel teria então enfatizado os perigos da autonomização da moralidade assim como os aspectos negativos da limitação da liberdade à sua concepção jurídica. Sua teoria da justiça, portanto, abrangeria a demarcação exata dos lugares das liberdades moral e jurídica, isto é, do que ele indica como sendo o “direito abstrato” e a “moralidade”, além do diagnóstico dos efeitos patológicos no mundo da vida social que a absolutização de cada uma dessas esferas da liberdade pode ocasionar. A importância do conceito de “espírito objetivo”, despojado de sua essência metafísica, está no fato dele conter a ideia de que a realidade social é composta de fundamentos racionais que, uma vez violados, causam prejuízos à autorrelação das pessoas; com esta pressuposição do espírito objetivo torna-se provável a articulação entre teoria da justiça e diagnóstico de época. Cumpre então, para a reatualização honnethiana, delinear as positivities competentes ao direito abstrato e à moralidade, mas também ao caráter da “eticidade” e, propriamente, do diagnóstico de época que Honneth julga extrair da teoria da justiça de Hegel.

No decurso da concisa explicação sobre o direito abstrato, e também da moralidade, Honneth aponta para o fato de Hegel vincular a noção de liberdade própria dos direitos subjetivos e a noção própria da autonomia moral a diferentes concepções de ação, isto é, ele trabalha com modelos de ação os quais crescem em complexidade e adequação social, e que contribuem na caracterização tanto do direito abstrato quanto da moralidade na medida em que servem ao esclarecimento das orientações normativas dessas duas esferas.

Quanto ao direito abstrato, ou formal, do § 41 ao § 81 Hegel trata da normatividade possível do direito natural e do direito racional modernos enquanto elementos que contribuem para a realização da liberdade individual. Segundo Hegel, é pretensão legítima da liberdade da vontade, para se efetivar na realidade exterior, ter acesso aos objetos de desejo, desde que essa pretensão seja concedida reciprocamente a todos os outros sujeitos. O direito formal deve ser entendido então, de acordo com Honneth, como uma esfera de pretensões mutuamente autênticas, sendo, assim, uma instituição intersubjetiva; ele contém ainda o “contrato” enquanto possibilidade da troca e efetuação de serviços. No direito formal os sujeitos participam somente com um mínimo da personalidade, pois *“o que se exprime nos princípios do direito privado é*

somente aquele lado negativo da liberdade da vontade individual que consiste na negação de ‘toda limitação e validade concretas’ (§ 35)”¹⁵⁰. O direito abstrato da liberdade individual pressupõe uma noção de liberdade do outro como meio para a satisfação do próprio interesse, a fim de aumentar as possibilidades da ação.

Os efeitos patológicos da absolutização desse tipo de liberdade, assim como seu valor ético, são de difícil explicação, segundo Honneth, se não se recorre às formulações contidas na terceira seção da obra, a “eticidade”. Nessa seção, a fixação na liberdade jurídica, pressuposta pelo direito formal, sinaliza para o fato de que todo aquele “*que articula todas as suas carências e intenções nas categorias do direito formal tornar-se-ia incapaz de participar na vida social e por isso sofreria de ‘indeterminação’*”¹⁵¹, pois a meta da ação que é motivada só pelo caráter jurídico da liberdade não caracteriza a ação como livre, ela é irrelevante para a concepção de liberdade individual. Por outro lado, o valor ético do direito abstrato¹⁵² em relação às precondições da autorrealização individual pode ser medido através do simples fato de que ele concebe as pessoas como portadoras de direitos, o que daria a chance a elas de considerarem sua individualização como legítima no contexto da eticidade: “*sua função [a do direito abstrato] consiste em manter no interior da eticidade uma consciência da individualização legítima, enquanto os limites se revelam logo que todas as relações sociais são reconstruídas em categorias de pretensões jurídicas*”¹⁵³.

Quanto à “moralidade”, Honneth assinala que Hegel faz uso de observações do diagnóstico de época e de deduções históricas para poder decifrar teoricamente a ideia da autonomia moral. Segundo o que ele chama de “ponto de vista moral” hegeliano, quando se trata de autonomia moral a liberdade individual é concebida exatamente pelo modo contrário ao do direito abstrato; ação livre aqui é o produto da autodeterminação racional, não entra em questão se a liberdade do outro pode ser um meio para a efetivação da minha, mas o que importa é determinação em bases racionais, ou reflexivas, da ação. O problema da motivação ou propósito da vontade é uma questão que aflora somente na “moralidade”, como diz Hegel no § 106, pois é nela que se revela

¹⁵⁰ HONNETH, 2007, p. 87.

¹⁵¹ HONNETH, 2007, p. 89.

¹⁵² Para uma exposição detalhada sobre o direito abstrato, cf. MÜLLER, M. “O direito abstrato de Hegel: um estudo introdutório – 1º e 2º Partes” (2005b e 2006).

¹⁵³ HONNETH, 2007, p. 90.

a liberdade como forma específica de autorrelação: a liberdade individual realmente aparece somente quando o agir é articulado reflexivamente.

O direito de existência e valor da autonomia moral para a autorrealização se mede então a partir dos parâmetros da autodeterminação racional: se nessa esfera torna-se patente a importância da ação reflexiva em relação à atuação do sujeito no contexto das atividades e interações, então é imprescindível à autorrealização individual a compreensão das práticas sociais como o resultado de processos de avaliação reflexivos construídos com base em argumentos racionais, supondo, de acordo com a configuração do conceito de “espírito objetivo”, que a realidade social moderna se encontra estruturada em fundamentos racionais.

No entanto, é necessário ainda a Honneth refazer a crítica de Hegel a Kant, quanto ao ponto de vista moral, para poder delinear os problemas da absolutização da autonomia moral. Hegel em sua objeção clássica à filosofia prática de Kant, expõe Honneth, critica o imperativo categórico kantiano pela sua “cegueira” em face do contexto, sua orientação “vazia” em relação ao mundo circundante e às prerrogativas normativas das práticas sociais do entorno¹⁵⁴. Considerando que Hegel não tematizou o fato de que Kant advertiu que a aplicação do imperativo deve se dar somente para a resolução de conflitos morais, os “desafios práticos”, Honneth argumenta que ainda permanece como questão o que seria o conflito *moral*, e nesse caso a crítica de Hegel faria sentido exato: *“enquanto abstrairmos o fato de que sempre nos movemos em um ambiente social no qual aspectos e pontos de vista morais já se encontram institucionalizados, a aplicação do imperativo categórico permanecerá ineficaz e vazia”*¹⁵⁵. Para fugir da acusação de relativismo moral, Hegel completa o argumento, de acordo com a argumentação honnethiana, com a vinculação à crítica da cegueira em face do contexto, a compreensão daquelas prerrogativas normativas como sendo componentes racionais de uma práxis institucionalizada, isto é, como componentes do “espírito objetivo”; essa parte, porém, só fica mais clara no capítulo da “eticidade”, pois a normatividade racional se desvela exatamente como eticidade. Se a crítica à cegueira do imperativo categórico ao mundo circundante é uma crítica que advém propriamente do contexto da teoria moral, *“a proposta de entender a realidade social como*

¹⁵⁴ “A reflexão moral corre por assim dizer no vazio, porque não se pode perceber que a aplicabilidade do princípio de universalização se deve à confiança na validade racional de uma série de predefinições normativas” (HONNETH, 2003c, p. 85).

¹⁵⁵ HONNETH, 2007, p. 95.

incorporação da razão apresenta no fundo um argumento epistemológico, ou melhor, ontológico-social”¹⁵⁶; “ontologia” social melhor explicada somente na seção da “eticidade”.

Com a autonomização do ponto de vista moral transparecem os efeitos patológicos que podem afetar essa esfera. Essa absolutização ocorre quando a “efetividade” e o costume, o “mundo existente da liberdade” conforme Hegel indica no § 138, não podem manter a confiança nas prerrogativas racionais que ele traz consigo, isto é, quando as normas morais do contexto social não mais conseguem se manter enquanto racionais e indubitáveis; segundo Honneth, para Hegel o seu tempo encontra-se nessa situação. A tendência a “*perder-se num profundo apelo à própria consciência*”, ou seja, centrar-se unicamente no princípio de universalização do próprio ponto de vista moral, é um traço de sua época encontrado no individualismo romântico, no qual “*o vazio interior e a pobreza da ação (...) é compensado por meio de uma recordação da voz da própria natureza*”, e também na procura dos poderes tradicionais de uma fé e religião acrítica, a qual vem acompanhada de uma fixação nos sentimentos e ânimos interiores que conduzem, por sua vez, a um processo de autorreflexão infinita¹⁵⁷. As patologias da autonomização do ponto de vista moral conduzem ao “sofrimento de indeterminação”, ao aniquilamento dos preceitos práticos e à perda da ação¹⁵⁸.

Com as considerações tanto sobre o valor ético quanto sobre as patologias do “direito abstrato” e da “moralidade”, Hegel parte para a caracterização da passagem para a “eticidade” como a experiência por parte do sujeito individual de uma

¹⁵⁶ Idem.

¹⁵⁷ HONNETH, 2007, p. 97-98.

¹⁵⁸ Em outro texto, Honneth oferece mais exemplos do que se pode chamar de patologias da unilateralização de compreensões incompletas da liberdade individual: lá constam referências e ilustrações desse fenômeno na literatura e cinema contemporâneos como filmes das últimas fases de Woody Allen, romances de Richard Ford e narrativas de Michel Houellebecq como *Ampliação das zonas de luta*; são exemplos que associam a ideia de indeterminação tanto à “extinção das relações humanas”, quanto a neuroses e depressões, como quando ele comenta o fato do individualismo romântico utilizando as análises sociológicas de Alain Ehrenberg em sua obra *Fatigue d'être soi*: “*Com as mudanças das representações da liberdade individual (...) alteram-se também as formas mais disseminadas do fracasso psíquico do sujeito. (...) em uma sociedade em que o individualismo romântico se tornou projeto generalizado e em que as coerções morais foram amplamente decompostas, o malogro psíquico veio a assumir uma nova forma, que Ehrenberg procura conceber como 'esgotamento de si mesmo' ou justamente como depressão. Em suas próprias palavras, isso significa que a libertação, isto é, a emancipação em relação às coerções morais, se torna 'nervosa'*”, e ainda, “*a liberdade de definir por si mesmo a própria identidade se torna 'sofrimento de indeterminação', cujo sintoma é a depressão*” in HONNETH, Axel. “Patologias da liberdade individual. O diagnóstico hegeliano de época e o presente” (2003c), p. 86-87. Individualismo romântico, absolutização da liberdade meramente jurídica e também da mera liberdade de escolha, seriam as caricaturas mais exemplares do que se poderia chamar hoje de “sofrimento de indeterminação”.

“libertação”; “libertação” tanto dos impulsos naturais, da subjetividade indeterminada e “inefetiva” como ele diz no § 149, quanto o libertar-se para a liberdade “substancial”, em um sentido objetivo que indica que a desvinculação de uma condição negativa e opressora resulta na possibilidade de uma condição de liberdade efetiva. Para Honneth, esse duplo significado da expressão que sinaliza para a desvinculação das duas perspectivas unilaterais de liberdade aponta consequentemente para a positividade do voltar-se para a liberdade real, a eticidade. Isso em razão da função “terapêutica” da eticidade; Honneth sugere que a *Filosofia do Direito*, no que diz respeito à liberdade, mantém traços de semelhança com o procedimento terapêutico tal como a filosofia familiarizou-se desde Wittgenstein.

Se tomarmos por base o esquema formal de uma compreensão terapêutica da filosofia, então o propósito do projeto de uma teoria alternativa da justiça não forma simplesmente o ponto de partida fático da *Filosofia do Direito*, mas principalmente a percepção de uma carência no mundo da vida ou de um “sofrimento” no próprio presente¹⁵⁹.

Esse “sofrimento”, para o qual Hegel havia utilizado várias expressões “quase-psicológicas” que denotavam em conjunto estados de apatia, esvaziamento ou indeterminação, é na verdade resultado do que Honneth chama, em paralelo à expressão da “imagem” que “nos mantinha presos” de Wittgenstein, de “confusão conceitual” ocasionada pelas concepções unilaterais de liberdade que se instituem a partir das atividades da prática social cotidiana. Em vista desse sofrimento em sua forma social, à eticidade compete uma crítica terapêutica que se efetive como estímulo construtivo de uma autorreflexão libertadora. De acordo com Honneth, Hegel esforçou-se por demonstrar os problemas das concepções de liberdade do direito abstrato e da moralidade no sentido de mostrar que ao tomá-las unilateralmente os sujeitos negam as condições de realização de sua própria autonomia, mas também permanecem, devido à perda dos parâmetros da ação, em um estado de esvaziamento e indeterminação. A eticidade, contudo, é a esfera ética que possibilita a “libertação” dos comportamentos patológicos e a conquista da “liberdade afirmativa”, pois nela, assim que os “*próprios concernidos perceberem que se deixaram influenciar por concepções insuficientes (porque unilaterais) de liberdade*”, eles mesmos serão “*capazes de reconhecer no seu próprio mundo da vida as formas de interação nas quais a participação constitui uma*

¹⁵⁹ HONNETH, 2007, p. 100.

*condição necessária de sua liberdade individual”*¹⁶⁰. A teoria da justiça de Hegel, na visão honnethiana, liga-se então à perspectiva da emancipação entendida nos termos de uma “libertação”:

(...) a idéia de uma teoria da justiça, segundo a qual em sociedades modernas todos os sujeitos devem manter a chance de participar dessas esferas de interação, está ligada à emancipação precedente de um processo de formação erroneamente conduzido: sem a presentificação libertadora, uma vez que sofrem de “indeterminação” porque aceitaram despercebidamente concepções unilaterais de liberdade, os sujeitos não poderiam chegar àquele conceito de justiça ligado a uma teoria da intersubjetividade, o qual consiste na idéia de uma eticidade moderna¹⁶¹.

A concepção terapêutica (emancipadora) completa a teoria da justiça no quadro da eticidade e abre o espaço para a compreensão e reconstrução das repressões advindas das concepções unilaterais da liberdade. A “análise terapêutica” influencia diretamente a concepção de justiça, pois à identificação e superação crítica das patologias sociais segue a apreensão dos pressupostos comunicativos e, conseqüentemente, das condições imprescindíveis à liberdade.

Para Honneth, portanto, as exigências da esfera da eticidade em Hegel devem poder levar a uma libertação duradoura das patologias ou sofrimentos sociais e denotar o caminho para a autorrealização individual de todos os indivíduos das sociedades modernas. Em tal esfera então se delineia uma teoria normativa da modernidade, crítica e preocupada com os pressupostos de uma vida social “justa” e boa.

III – Teoria da modernidade enquanto reconstrução das esferas sociais normativas

Ao interpretar a *Filosofia do Direito* de Hegel como uma teoria da justiça que se restringe dos pressupostos ontológicos e metafísicos do sistema, tais como a lógica do ser e do conceito, Honneth tentou mostrar o imenso “poder de convencimento” da teoria mesmo para os dias atuais. Sua tentativa prossegue no sentido de avaliar na última seção da obra hegeliana, a “eticidade”, as exigências que esta esfera coloca para si em relação às outras esferas, e em referência ao diagnóstico e libertação do sofrimento de indeterminação e à conquista da liberdade real. A proposta de Honneth busca salientar

¹⁶⁰ HONNETH, 2007, p. 103.

¹⁶¹ HONNETH, 2007, p. 103.

também os problemas e dificuldades da argumentação hegeliana na última etapa da *Filosofia do direito* no que diz respeito aos próprios objetivos e à coerência do todo da obra. Mesmo com as dificuldades em tratar do Estado e de uma relação política de formação democrática da vontade nesta parte da reflexão de Hegel, Honneth acredita ser possível caracterizar a doutrina da eticidade como uma teoria normativa da modernidade. Isto porque para ele a doutrina da eticidade contém em si as esferas ético-sociais cujo núcleo constitui o fundamento e possibilidade das instituições sociais, o que permite caracterizar teoricamente a modernidade através de uma “reconstrução das esferas sociais da modernidade”, e não simplesmente através uma reconstrução das *instituições* da modernidade.

Isso posto, temos que as exigências, ou tarefas, que a eticidade enquanto esfera ética tem de poder cumprir para a possibilitação da autorrealização individual são fundamentalmente três condições. A primeira alude à conexão interna entre diagnóstico do sofrimento e teoria da justiça:

[a esfera ética da eticidade] só pode se desvencilhar do “sofrimento de indeterminação”, de esgotamento, se puser à disposição em geral possibilidades acessíveis de realização individual, de auto-realização, cujo uso pode ser experienciado por cada sujeito individual como realização prática de sua liberdade; nesse caso, aquela esfera – e também o que ainda pode ser sua determinação – precisa ter à disposição um certo número de possibilidades vitais que podem ser concebidas de forma significativa como meta da auto-realização¹⁶².

Esta exigência liga-se ao fato, já esboçado anteriormente, de que a realização da liberdade não pode prescindir das condições da interação. Como propriedades pressupostas pela primeira tarefa da esfera ética estão as práticas de interação intersubjetiva que são os fundamentos pelos quais se pode potencializar o escopo das possibilidades da autorrealização, quer dizer, as formas de comunicação que revelam a liberdade individual como dependente das relações recíprocas entre os sujeitos.

A segunda exigência da eticidade é a concepção do padrão de ação próprio dessa esfera como sendo de aspecto essencialmente intersubjetivo, caracterizado adequadamente, segundo Honneth, somente através do conceito de “reconhecimento”, tal como pensado em sua fase de Jena (conforme exposto no Capítulo I) com a ajuda de Fichte, e trazido à tona por Honneth em *Luta por reconhecimento*. Mesmo não havendo tal referência na última seção da *Filosofia do Direito*, Honneth defende que Hegel ali

¹⁶² HONNETH, 2007, p. 106-107.

enriquece o conceito de reconhecimento acrescentando um “lado prático” ligado ao comportamento: “*reconhecer-se reciprocamente não significa somente relacionar-se com um outro numa atitude determinada de aceitação, mas implica também, e sobretudo, comportar-se diante do outro de um modo que se exija moralmente a forma correspondente de reconhecimento*”¹⁶³. Reconhecimento não representa necessariamente uma ação autônoma, mas implica um determinado tipo de ação, ou tratamento, específico. Essa dimensão do reconhecimento ligada ao comportamento expressa, para Honneth, a tentativa hegeliana de compor a esfera da eticidade como uma ordenação de classes diferentes de ação, as quais exprimem formas específicas de reconhecimento.

A terceira exigência liga-se sutilmente à segunda na medida em que as ações intersubjetivas que a compõem devem exprimir formas específicas, ou determinadas, de reconhecimento recíproco, elas têm que significar “atitudes” de reconhecimento, o que assinala para a construção, por parte de Hegel, de um modelo complexo de ação social capaz de tornar claros os processos de integração social nas sociedades modernas, segundo Honneth.

Além do esclarecimento geral das condições e exigências da eticidade para a efetivação da autorrealização individual, é necessária ainda a explicitação dos pressupostos da eticidade ligados ao reconhecimento. Hegel assim o faz desenvolvendo no contexto dessa esfera uma “doutrina ética dos deveres”, conforme aponta no § 148, pela qual o conceito de “dever” é entendido em conexão com o reconhecimento, ou seja, diferentemente do “dever” de Kant, o qual representa para ele, segundo Honneth, um “princípio vazio da subjetividade moral”, o “dever” pensado na *Filosofia do Direito* deve representar “relações necessárias”, isto é, deve corresponder a um modelo de ação intersubjetiva pelo qual as normas são respeitadas e reconhecidas sem que sejam experienciadas ou sentidas como um dever, mas como relações obrigatórias e evidentes. O vínculo existente entre “doutrina dos deveres” e reconhecimento aponta então para o caráter imprescindível das relações intersubjetivas de reconhecimento recíproco para a eticidade.

(...) um dever não representa para Hegel aquele ponto de vista isolado que Kant quis antepor à escolha entre alternativas de ação enquanto critério de decisão, senão o elemento interno, “necessário”, de uma

¹⁶³ HONNETH, 2007, p. 108.

ação que pode ser a expressão do reconhecimento; e a elaboração de uma “doutrina ética do dever” significa correspondentemente fornecer um panorama sistemático sobre as formas de ação intersubjetiva que podem expressar reconhecimento graças à sua qualidade moral¹⁶⁴.

Para que se possa falar, portanto, de estruturas ou relações éticas da vida social, de uma “doutrina da eticidade”, há que se determinar um padrão de práticas intersubjetivas que permitam aos membros da sociedade a possibilidade da autorrealização na medida em que se relacionam uns com os outros, no relacionamento moral baseado no reconhecimento recíproco.

Contudo, para Honneth o projeto da doutrina da eticidade, para esclarecer e distinguir adequadamente as relações éticas da vida em relação ao princípio do dever kantiano, precisa ainda resolver um problema mais básico, o mesmo que acompanha Hegel desde sua juventude: o problema da base motivacional da lei moral, ou como a lei se relaciona com as “carências” e inclinações. Para Hegel as inclinações humanas não podem ser consideradas enquanto mero dado, como algo fixo e imutável, mas devem ser pensadas mediante a socialização e de seus espaços de transformação e configuração, os processos de “limitação” e “formação” dos potenciais naturais.

Em oposição a Kant ou Fichte, ele parte da suposição de que a estrutura motivacional dos homens constitui sempre o resultado dos processos de formação que puderam ter influência suficiente para fazer que as carências e inclinações atuais fossem penetradas por mandamentos racionais; e, nesse caso, o processo de “limitação”, isto é, a formação do potencial impulsivo em direção às carências intersubjetivas é representado como um processo supra-individual que a sociedade moderna é capaz de reproduzir regularmente em si mesma como “formação”¹⁶⁵.

Para Honneth, com estas formulações Hegel tem de desenvolver ainda em sua explanação sobre a eticidade um tipo de teoria epistemológica sobre a limitação e formação das inclinações e carências em relação com os deveres e mandamentos; na medida em que as práticas morais se constituem sempre como fusões de inclinação e dever, carência e mandamento, elas têm de poder se autorreproduzirem, isto é, os processos de formação devem poder criar sempre novas formas de disposições motivacionais nos sujeitos envolvidos nas práticas sociais. Esses processos de formação nos quais se interrelacionam inclinações e deveres morais, apesar de serem para

¹⁶⁴ HONNETH, 2007, p. 112.

¹⁶⁵ HONNETH, 2007, p. 113.

Honneth um tanto obscuros ou de difícil resolução na *Filosofia do Direito*, podem ser tomados como processos de aprendizado gradual a partir das esferas de interação éticas.

De modo resumido podemos então definir, a partir das formulações de Honneth em *Sufrimento de indeterminação*, que o quadro de exigências e pretensões que a eticidade mantém para si é composto, além das práticas de interação que devem garantir a autorrealização, também daquelas práticas que devem garantir o reconhecimento recíproco e daquelas que devem garantir o processo de formação correspondente, sendo que entre estas três principais condições deve haver uma relação intrínseca de condicionamento mútuo. Esse quadro não deve ser entendido, defende Honneth, como uma espécie de construtivismo moral, uma construção de uma teoria ideal que apenas “constrói” princípios fundamentais de justiça para depois se perguntar pelo modo de implementá-las. Trata-se antes de uma teoria da sociedade na qual os componentes sociais da modernidade fazem parte já das condições das esferas de ação que liberam os critérios normativos expostos. Por isso o termo “reconstrução normativa” faz sentido para Honneth na caracterização dos propósitos do que Hegel trata na última seção de sua obra.

Com a “reconstrução normativa” Honneth quer desenvolver uma teoria da modernidade alternativa a de Habermas, justamente em relação ao modo como este havia reformulado o diagnóstico de Weber da autonomização das esferas sociais de valor. Se Habermas havia baseado sua teoria da modernidade na divisão progressiva dos mundos da vida e do sistema, Honneth revela um processo de diferenciação das esferas sociais que pode ser reconstruído normativamente. Estas esferas sociais são elemento chave para a nova proposta conceitual de Honneth acerca das instituições modernas, tal como ele explicita em sua crítica à filosofia do Estado de Hegel.

IV – Crítica à “superinstitucionalização” da eticidade em Hegel.

Honneth usa o termo reconstrução exatamente no momento em que trata da classificação hegeliana da eticidade em três âmbitos de ação, os âmbitos da “família”, “sociedade civil” e “Estado”, como é bastante conhecida a divisão da última seção da obra. Nesta classificação começa para Honneth a aparecer mais explicitamente os

diversos problemas do pensamento político de Hegel e também os problemas em empreender uma reatualização desse mesmo pensamento. Principalmente porque trata-se, para Honneth, de tentar interpretar os complexos sociais e institucionais da “família”, da “sociedade civil” e do “Estado” de maneira independente da “Lógica” e das operações do espírito, mas principalmente de tratar esses âmbitos da eticidade de uma forma um tanto mais “abstrata” do que Hegel, haja vista que este tinha em vista primordialmente as instituições ancoradas no direito. Tal seria o modo possível de combinar autorrealização, reconhecimento e formação da maneira exigida.

Hegel caracterizou a relação existente entre a “família”, a “sociedade civil” e o “Estado”, de acordo com Honneth, como uma relação hierárquica, que segue uma linha “ascendente” cuja explicação não necessita da referência aos pressupostos lógicos do sistema. A “família” é o ponto de partida dessa linha porque representa o meio onde os sentimentos naturais são trabalhados, no vocabulário hegeliano é a “eticidade na forma do natural”, como diz no § 158. Honneth aponta que a concepção de Hegel de família é a da família burguesa; ela é a base elementar de toda eticidade, pois é o lugar da satisfação intersubjetiva dos impulsos individuais (como na relação sexual entre parceiros) e onde o potencial das carências da criança é organizado e formado primeiramente, através do reconhecimento afetivo dos pais: *“sem o reconhecimento intersubjetivo ao qual chegam as pulsões no espaço interior da família, a formação de uma ‘segunda natureza’, de um fundo socialmente partilhado em costumes e comportamentos, não seria possível”*¹⁶⁶. Aquilo que dá à “família” o caráter de “momento” da eticidade é o fato de ela ser o lugar da interação baseada na “sensação” e na unidade com o outro, do amor recíproco que significa um tipo de ação na qual a distinção entre saber e agir, atitude cognitiva e atividade prática, só pode ser estabelecida em razão da relação interna entre esses elementos; na “família”, para Hegel, sem a pessoa amada o sujeito sente-se incompleto e insuficiente, e com a pessoa amada ele estabelece laços de confiança e companheirismo, ele aprende uma estrutura básica de direitos e deveres pela qual é expressada uma forma de reconhecimento recíproco, uma forma de “amor” que é signo da cumplicidade e comunicação moral entre os membros familiares. A interação familiar é espaço social de autorrealização individual, pois constitui momento de formação em uma direção específica que é a da “libertação” da desorganização inicial “natural” (no caso da criança, dos filhos) e de

¹⁶⁶ HONNETH, 2007, p. 118.

afirmação e “autolimitação” das inclinações e carências “sensíveis” no caso do matrimônio; “os membros das famílias chegam à autorrealização em suas inclinações e carências se e somente se eles concederem entre si um tipo de cumplicidade e assistência que exprima o reconhecimento da insubstituibilidade do outro” ¹⁶⁷. Estas determinações dão à caracterização hegeliana da “família”, segundo Honneth, o caráter de esfera ética da “eticidade”.

Com tal caracterização hegeliana da “família”, principalmente quando, no § 175, é tratada a relação mãe e filho como “unidade do homem com a natureza”, Honneth novamente defende que Hegel está, de certa maneira, antecipando a teoria psicanalítica das relações de objeto.

Na passagem da “família” para a “sociedade civil” surgem para Honneth problemas maiores na compreensão desse âmbito no que diz respeito ao seu papel na eticidade. Segundo ele, é difícil se concentrar nos argumentos de Hegel que não encontram suporte na “Lógica”, por isso ele vai buscar nos escritos de Jena um embasamento maior para compreender o que Hegel entende com “sociedade civil”.

Conforme havíamos exposto anteriormente, em *Luta por reconhecimento* Honneth mostra que esse âmbito concentra as atividades de troca do mercado capitalista mantidas pela lógica da concorrência. Nesse ponto, ele também afirma que “a ‘sociedade civil’, entendida então como esfera da circulação mediada pelo mercado entre os proprietários, representa para Hegel o meio tanto de uma destruição da eticidade imediata como também da possibilitação de um isolamento extremo” ¹⁶⁸. A destruição imediata da eticidade dá-se porque nas relações do mercado capitalista ocorre, conforme uma racionalidade com respeito a fins, a busca da satisfação dos interesses egoístas, dos desejos e cobiças que não dizem respeito essencialmente às necessidades do outro parceiro, busca que, por um lado, pode proporcionar certa reflexividade a respeito das relações familiares. A “sociedade civil” representa o lugar de uma universalidade apenas indireta: o reconhecimento se dá somente na medida em que cada um reconhece-se a partir da obrigatoriedade de cumprirem contratos e ações que propiciem a realização dos seus interesses particulares; o reconhecimento, também aqui, existe como pressuposição normativa da participação nestes contextos de ação. A autorrealização só se dá na medida em que é efetivado o reconhecimento do outro

¹⁶⁷ HONNETH, 2007, p. 128.

¹⁶⁸ HONNETH, 2007, p. 119.

enquanto parceiro de contrato e das obrigações derivadas do mesmo. A ideia de “formação” pode ser usada para expressar o processo de transformação das carências naturais em interesses próprios do âmbito do mercado capitalista, significando também uma “libertação” da “mera subjetividade do comportamento” e da “imediatez dos desejos”, como diz Hegel no § 187, em direção aos interesses e competências da racionalidade com respeito a fins. *“Assim como a participação na vida da família exigia o aprendizado de um jogo de linguagem com características afetivas, a participação na esfera do mercado capitalista exige a formação de competências sociais da racionalidade com respeito a fins”*¹⁶⁹.

A “sociedade civil”, por fim, é um estágio superior em relação à “família” visto que no âmbito das relações mediadas pelo mercado os sujeitos que compõem essas relações já se compreendem como pessoas de direito individualizadas, enquanto que no ambiente familiar ele é ainda um membro de uma comunidade da qual não escolheu fazer parte. O nível de individualização é superior portanto, e expressa interesses autorreferidos e privados que não haviam antes no âmbito da “família”, o que já sinaliza também para as diferenças de cada âmbito no que concerne ao entrelaçamento de reconhecimento e autorrealização.

Sendo assim, o “Estado” tem também que representar um nível maior na individualização dos sujeitos, adverte Honneth lembrando também que essas conclusões não são fáceis de serem extraídas da obra hegeliana. Segundo ele, o texto não é devidamente claro se Hegel está sempre realmente preocupado com os processos de individualização e liberdade dos sujeitos. Seja como for, há passagens no texto que apontam que os sujeitos são compreendidos no “Estado” como portadores de uma individualidade superior, pois nele seriam capazes de se compreenderem como seres dotados de razão e de exercerem “uma atividade universal”, como indica no adendo ao § 255. Ao Estado compete a garantia das atividades em funções de interesses públicos e éticos em um sentido universal.

(...) na medida em que o indivíduo aprende a limitar racionalmente suas “habilidades” e capacidades, na medida em que, em sua atividade, as torna úteis ao “fim comum” de um modo desinteressado, ele chega à existência pública como um cidadão dotado de razão; a atuação intersubjetiva que ele conserva para ser capaz de poder levar

¹⁶⁹ HONNETH, 2007, p. 138.

“uma vida universal” é o resultado da consideração e da “honra” por parte dos outros membros da sociedade¹⁷⁰.

O sujeito que leva “uma vida universal” no sentido exposto colabora, com seus talentos, disposições e habilidades formados racionalmente, na reprodução da coletividade, ele é um membro da sociedade.

Hegel parece supor então, com sua caracterização da classificação dos âmbitos da esfera da eticidade, uma sequência de carência, interesse e honra, correspondentes à “família”, “sociedade civil” e “Estado”, respectivamente. Nessa sequência haveria um aumento da personalidade individual, ou da formação racional da individualidade, de modo que os esquemas cognitivos seriam construídos e desenvolvidos gradualmente no horizonte da “sensação” (família), da racionalidade com respeito a fins (sociedade civil) e da razão (Estado), sendo que também a cada nível corresponderiam jogos de linguagem distintos. Honneth afirma a necessidade de se supor que há em Hegel “*a tese sistemática de que as chances de individualização de um sujeito aumentam com o grau de sua capacidade de universalização das próprias orientações*” o que levaria a enxergar que a “*seqüência de carência, interesse e honra significa um esquema de nivelção no qual o processo de individualização é equiparado com um processo de descentramento progressivo*”¹⁷¹. Esse “descentramento”, conceito cujo uso em Honneth é visivelmente inspirado em Habermas, seria, no entanto, para Hegel limitado pelo interesse comum da comunidade concreta. A formação racional e descentrada da subjetividade compõe assim a hierarquia normativa encontrada na sequência das diferentes esferas da eticidade. Sua importância reside no fato de revelar as condições de realização da liberdade individual nas esferas das sociedades modernas, e de poder decifrar as relações existentes entre as formas de subjetividade, de reconhecimento e autorrealização.

Contudo, os problemas da abordagem hegeliana no que se referem a uma “superinstitucionalização” das esferas da “eticidade” devem ser lembrados, segundo o pensador frankfurtiano, a fim de melhor esclarecer os limites e dificuldades da *Filosofia de Direito*.

No âmbito da “família”, seguindo um traço patriarcalista, Hegel incluiria o papel da mulher como sendo exclusivamente responsável pela educação dos filhos e pelo

¹⁷⁰ HONNETH, 2007, p. 121.

¹⁷¹ HONNETH, 2007, p. 123.

trabalho doméstico, enquanto ao homem caberiam os papéis realmente efetivos, como os do Estado e da ciência; determinações inconcebíveis e que não mais podem ter fundamentação. Outra dificuldade de imensa significação, de acordo com Honneth, está na ausência da análise da “amizade”, que havia sido exemplar na caracterização da vontade livre na Introdução, e que agora nem sequer é mencionada, ficando a análise da realização da liberdade neste âmbito circunstanciada apenas no espaço interior da pequena família burguesa; amigos também se relacionariam de acordo com o padrão do reconhecimento recíproco da insubstituibilidade do outro, e até mesmo constituiriam seus esquemas cognitivos através das relações de amizade, defende Honneth aludindo aos trabalhos iniciais de Jean Piaget e a pesquisas de psicologia moral. Mas, para ele a maior perda de Hegel em deixar de lado a amizade na caracterização das potencialidades éticas da primeira esfera da eticidade seria em relação à própria teoria da justiça, que teria tido um alcance maior e não ligado fortemente aos dados sociais de sua época, pois tal esfera não ficaria restrita a uma única forma de relacionamento. Esta ausência significaria uma deficiência ainda maior, porque sinalizaria para o fato de que Hegel tem, segundo a exposição honnethiana, que concluir o seguinte:

(...) tais relações de interação da sociedade moderna só podem ser compreendidas como elemento social da eticidade que incide sobre as prerrogativas de organização do Estado e são, desse modo, *institucionalizáveis* de acordo com o direito positivo; pois sem tal possibilidade de um acesso estatal, as esferas correspondentes não teriam sequer base de durabilidade, confiabilidade e instaurabilidade necessárias para se falar de uma condição de liberdade para nós disponível¹⁷².

O Estado não seria apenas a terceira esfera da eticidade, mas seria o organizador das outras esferas éticas de interação, o que faria com que somente as relações legalmente institucionalizadas pudessem ter efeito para a liberdade. A “família”, por meio do contrato matrimonial seria preterida, então, em lugar da amizade e das relações afetivas não institucionalizadas, “contingentes” como diz no adendo ao § 161; a “eticidade” não comportaria os elementos “contingentes”, pois necessitaria das relações “estáveis” de comunicação das sociedades modernas. Honneth salienta a insistência com que Hegel trata da necessidade da institucionalização positivada juridicamente, mas lembra que sob o rótulo de “instituição” podem ser compreendidas também, de certo modo, as práticas de ação estabelecidas em rotinas e hábitos intersubjetivos, os “costumes”, que, embora não sancionados juridicamente pelo Estado, de acordo com o

¹⁷² HONNETH, 2007, p. 131 – grifo nosso.

que Hegel expressa possuem “*firmeza’ e estabilidade suficientes para não estarem submetidos permanentemente aos ‘caprichos’ de nossos sentimentos*”¹⁷³. Se essa noção de “instituição” tivesse tido mais ênfase, talvez pudesse ter lançado alguma luz sobre os procedimentos hegelianos ligados à primeira esfera da eticidade e também ao Estado, nos diz Honneth, já que, com alguns ajustes, poderia representar hábitos adquiridos culturalmente e incluir nas esferas éticas a relação da amizade.

Se o argumento apresentado é o de que as “*diferentes esferas da eticidade devem ser pensadas como relações sociais de interação nas quais todo sujeito deve poder participar igualmente por razões da liberdade*”, e então nesse sentido “*essas esferas devem ser representadas como bens públicos na medida em que permanecem amplamente controladas pelo estabelecimento do direito através do Estado*”¹⁷⁴, resulta disso, para Honneth, a diminuição do caráter ético das condições da liberdade.

Ele defende que a noção de “instituição” poderia ser compreendida de uma forma diferenciada:

(...) práticas de ação que são dispensadas da rápida mudança ao assumirem a forma de rotinas e hábitos partilhados intersubjetivamente, ou seja, de “costumes”, podem ser, de um certo modo, entendidas como “instituições”; ainda que falte nelas o ancoramento em sanções jurídicas do Estado, possuem, no entanto, “firmeza” e estabilidade suficientes para não estarem submetidas permanentemente aos “caprichos” de nossos sentimentos¹⁷⁵.

O conceito de “instituição” poderia, então, ser melhor abrangido, segundo ele, como um derivativo de “costume”, dos hábitos adquiridos culturalmente. A centralização nas formas institucionalizadas de relação limita e diminui os aspectos que podem ser atribuídos às características da liberdade nas sociedades modernas.

Teria sido mais razoável, diz Honneth, se Hegel tivesse deixado um espaço, no complexo das esferas do reconhecimento, para a ação em sua forma de institucionalização social, e também se tivesse distinguido adequadamente entre, por um lado, os pressupostos jurídicos que uma esfera ética precisa para existir, e, por outro, a tese de que uma instituição necessita de um contrato sancionado pelo Estado para existir. Ele poderia antever então que as relações de comunicação são produzidas no processo de modernização social e, portanto, apesar de se desenvolverem em direção à

¹⁷³ HONNETH, 2007, p. 133.

¹⁷⁴ HONNETH, 2007, p. 134.

¹⁷⁵ LU, p. 113; SI, p. 133.

institucionalização, elas não podem ser reduzidas ao resultado desse processo, à “instituição”, uma vez que se caracterizam como hábitos que estão sempre em transformação e adaptação, pois partem dos elementos motivacionais da ação sempre contextualizados¹⁷⁶. Se essa parte da *Filosofia do Direito* pudesse ser assim contemplada, aquilo que “*antes foi chamado de ‘reconstrução normativa’ não significaria então, sob essas condições levemente revisadas, reconstruir realidades juridicamente institucionalizadas*”, mas sim “*reconstruir as esferas sociais de valor da modernidade que se caracterizam pela idéia de uma combinação determinada de reconhecimento recíproco e auto-realização individual*”¹⁷⁷, diz Honneth, defendendo uma ideia de reconstrução que representa uma crítica a Hegel e também ao modelo reconstrutivo de Habermas.

Se *Luta por reconhecimento* havia se constituído como uma obra na qual Honneth focalizava a gramática moral dos conflitos sociais e, portanto, dava luz às fontes sociais que estavam na base de toda instituição social moderna, mesmo naquele momento a esfera do reconhecimento jurídico tinha ainda certa primazia em relação à esfera da solidariedade, embora o conceito formal de eticidade sugerisse uma relação harmoniosa entre moralidade e eticidade. Em *Luta por reconhecimento* há uma caracterização um tanto quanto *ambivalente* do direito, mas o papel das normas positivadas juridicamente é salientado como pressuposto extremamente necessário para as condições de efetivação da autorrealização individual no contexto das sociedades modernas. Já na teoria normativa da modernidade, Honneth certamente cita o valor da institucionalização das relações comunicativas, ou o fato de que “*uma esfera ética necessita do estabelecimento de pressupostos jurídicos apropriados*”¹⁷⁸, mas compreender o processo de diferenciação social moderno dando maior ênfase às

¹⁷⁶ O fato de que Honneth caracteriza as relações comunicativas como “bens básicos”, os quais, como tal, não podem ser simplesmente distribuídos, mas somente preservadas em práticas coletivas, isto é, não são, em última análise, produtos de uma legislação ou instituição, não significa que ele defenda não ser possível preservar ou incrementar a integridade de tais relações por meio de legislações estatais; ao contrário, significa acima de tudo que as práticas coletivas e relações comunicativas estão na base de toda instituição e, portanto, não podem ser abstraídas ou esquecidas em uma análise da sociedade. Em um outro lugar, comentando as medidas estatais na Alemanha em relação ao casamento de homossexuais, das relações dos pais com os filhos, e também a questão da discriminação da mulher no ambiente familiar, ele advoga: “*o estado já está, na verdade, produzindo um tipo especial de eticidade. Então temos que estar atentos a estas medidas as quais, no interesse de formas de eticidade novas, mais amplas, mais inclusivas, mais emancipatórias, temos que transformá-las. Mas não seria verdadeiro dizer que temos que inventar estas medidas, porque elas já estão aí. É uma questão de transformar as medidas, não uma questão de estabilizar algumas medidas*” (HONNETH, 2004b, p. 386-387).

¹⁷⁷ HONNETH, 2007, p. 136.

¹⁷⁸ LU, p. 115; SI, p.135.

realidades juridicamente institucionalizáveis significa, para ele, ignorar as estruturas, hábitos e costumes sociais como compondo o fundamento social e o núcleo gerativo das ações, e ainda enquanto compondo os âmbitos que “sofrem” mais diretamente com as patologias e os fenômenos de reificação nas sociedades modernas.

Em relação ao capítulo relativo à “sociedade civil”, a grande crítica de Honneth consiste no fato de que Hegel teria ali concebido instituições muito diferentes entre si em relação às normas e às práticas de ação, como as que ele concebe sob o termo “corporação”, o que impossibilitaria caracterizar tal esfera com um único padrão de interação, e implicaria numa imensa dificuldade da atualização, uma vez que a possibilidade de abstração dos termos se torna bastante exígua. Sob “corporação” ele quisera indicar um subsistema ético cujos parâmetros pudessem compensar as tendências de desagregação social do sistema de mercado capitalista que ele já antevia em seu tempo; esse subsistema dizia respeito a orientações éticas voltadas às atividades do trabalho exercidas num sentido público, ou universal, isto é, para o bem de toda a sociedade; um modelo de disciplinamento moral do mercado, uma tentativa de “eticização” dos empreendimentos industriais. Tal tentativa, no entanto, além de parecer a Honneth um tanto quanto ingênua, inclui uma outra forma de reconhecimento e padrão de ação na esfera da “sociedade civil” causando confusões que Hegel não pôde perceber, e isso, por sua vez, revela mais uma vez o problema fundamental de execução da doutrina da eticidade:

(...) ainda que tudo nela esteja disposto de tal maneira que se constitua nas três esferas apenas um padrão de interação capaz de garantir a liberdade, essa intenção formal não pode ser realizada porque seu ponto de vista está voltado muito fortemente para as formas concretas de organização¹⁷⁹.

Embora o capítulo da “eticidade” da *Filosofia do Direito* tenha a intenção de examinar as estruturas normativas das sociedades modernas para tentar averiguar as condições historicamente constituídas da liberdade individual, ele confunde deveras essa tarefa com a pretensão de analisar as instituições que legitimam as formas concretas de organização, e principalmente aquelas constituídas juridicamente. Se essa tendência a uma “superinstitucionalização” tivesse sido menor, ou inexistente, para Honneth a “sociedade civil” poderia ser compreendida somente a partir daquela universalidade indireta, e o que ele quis introduzir com o título de “corporação” poderia

¹⁷⁹ HONNETH, 2007, p. 141.

ser pensado na esfera do “Estado” como uma espécie de “liberdade pública”, uma divisão de trabalho democrática e publicamente mediada.

O problema se estende à esfera do “Estado”, a qual, com a autorrealização dos sujeitos ocorrendo na “vida universal”, parece mesmo não considerar a ideia de uma liberdade pública, na visão de Honneth. Mesmo este “universal” sendo caracterizado muitas vezes como o significado ético do Estado – uma prática coletiva pela qual o reconhecimento das atividades do outro é expresso na medida em que elas contribuem para as finalidades perseguidas em comum – ele na verdade representa um universal “substancial”, onde o papel do sujeito como “cidadão do Estado”, ou “súdito a serviço”, parece preponderar em detrimento do papel do cidadão capaz de atuar numa esfera pública política e na formação democrática da vontade. Hegel ainda variaria de uma posição republicana de crítica ao Estado de necessidade e do entendimento, ao esboço de um patriotismo constitucional, sempre manifestando um “liberalismo autoritário” no qual não haveria

(...) a previsão de um lugar único no qual os “cidadãos do Estado” pudessem reunir-se para deliberar em conjunto sobre como deveriam ser qualificados os fins considerados “universais”; não se encontra na doutrina do Estado de Hegel o menor vestígio de ideia de uma esfera pública política, da concepção de uma formação democrática da vontade¹⁸⁰.

Apesar de conferir aos indivíduos os direitos fundamentais tradicionais, segundo a argumentação honnethiana a participação na formação política da vontade ficou limitada nos moldes com que Hegel a caracterizou. Mesmo estabelecida a legitimidade do Estado pelo consentimento livre de cada cidadão, os membros da sociedade não gozam de procedimentos de deliberação pública e de formação de opinião.

¹⁸⁰ HONNETH, 2007, p. 144.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Honneth prima por escapar da abordagem linguística de Habermas e da lógica de racionalização do mundo da vida própria a essa abordagem, 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 enfatiza, então, a luta e o conflito social como o núcleo estruturante e de onde são possíveis as ações e as instituições sociais. Daí Honneth dar forma a um conceito de luta social que focaliza as práticas do desrespeito, ou do não-reconhecimento, das identidades pessoais e coletivas, e que busca delinear, a partir destas práticas, quais as formas estruturais do reconhecimento que se mostrariam como o resultado do desenvolvimento dos processos de construção da identidade desde as esferas mais elementares da interação. Este empreendimento pode ser considerado bastante positivo para uma teoria crítica, desde o ponto de vista da procura do elemento crítico na ênfase mesma na denúncia de práticas que são vivenciadas e experienciadas moralmente como lesão de noções intuitivas de dignidade e justiça. A tortura, a degradação física e moral, a privação de direitos, etc, são exemplos genuínos do que uma teoria crítica deve procurar censurar.

Do ponto de vista do delineamento conceitual que deve dar base teórica aos posicionamentos críticos, a perspectiva de Honneth procura suprir um fundamento materialista (ou que apresente o caráter de uma “inflexão” empírica) para a luta por reconhecimento e para a intersubjetividade. Uma intersubjetividade que, enquanto núcleo da interação comunicativa, não nega uma dimensão metodológica dos entendimentos linguísticos, porém procura decifrar a “infraestrutura” moral das interações entre indivíduos “naturais” e “corpóreos” cuja vivência no mundo é experienciada de forma moral. Trata-se de dar corpo às formas elementares do convívio

intersubjetivo, assim como às estruturas das relações sociais e também à lógica e gramática moral dos conflitos sociais.

É com a caracterização destes três elementos fundamentais das esferas sociais, a intersubjetividade, a estrutura e a lógica das relações sociais, que Honneth busca enfatizar em *Luta por reconhecimento* o papel central que tais esferas, e também os grupos sociais, desempenham para a compreensão crítica da sociedade moderna. Com este aparato conceitual Honneth visa mostrar que a Teoria Crítica não pode abstrair das experiências e vivências dos sujeitos envolvidos nas relações e conflitos sociais, uma vez que são estes que dão base e fundamento aos desenvolvimentos, às formalizações, aos processos de racionalização e de institucionalização societários. Sua abordagem busca colocar em posição de protagonização as relações comunicativas e as lutas sociais por reconhecimento, e trata de apontar os objetivos da Teoria Crítica para a focalização na elucidação categorial da realidade social.

Já em *Sufrimento de indeterminação*, pode-se constatar que Honneth de certa forma continua a tentar “elucidar categorialmente a realidade social”, desta vez preocupando-se com os modelos de liberdade comunicativa próprios das esferas sociais normativas da modernidade, com as patologias sociais que afligem estas esferas e que se manifestam nos sujeitos por meio de um sofrimento de indeterminação, e com as esferas sociais do reconhecimento que se mostram como núcleo irreduzível dos processos de institucionalização e positividade jurídicos. Neste momento a perspectiva honnethiana se revela talvez com maior nitidez, uma vez que é a partir da crítica à “superinstitucionalização” da eticidade na *Filosofia do Direito* de Hegel que Honneth afirma a impossibilidade de autonomização do ponto de vista de institucionalização das normas e das relações comunicativas. Sua crítica é dirigida à ideia tanto da racionalização do mundo da vida como objeto privilegiado da análise crítica, quanto à ideia da constituição autônoma e diferenciada das normas positivadas juridicamente. É possível entender aqui que tais críticas se orientam em oposição tanto à teoria da ação comunicativa habermasiana quanto à teoria do direito contida em *Facticidade e validade* (2003).

Podemos compreender que o pensamento social de Honneth, em *Luta por reconhecimento* e *Sufrimento de indeterminação*, tenta se contrapor à duplicidade das esferas racionais como “complexos institucionais” na teoria da ação comunicativa de

Habermas, assim como ao caráter diferenciado do direito positivo na teoria discursiva do direito habermasiana. Como havíamos visto, para Honneth tanto o domínio da racionalidade sistêmica quanto o da comunicativa têm suas raízes nas esferas sociais de geração das ações, e esse núcleo social não pode ser abstraído ou tomado secundariamente¹⁸¹. Ele enxerga a ordem social como apenas trespassada pelas relações “enrijecidas” institucionalmente, mas cujo núcleo motivador e central dos desenvolvimentos e mudanças históricos encontra-se nas relações comunicativas entre grupos integrados social e culturalmente.

Essa posição de centralização nas esferas e grupos sociais procura não abstrair os fenômenos patológicos “exportando-os” a complexos de razão, e visa não subestimar o papel determinante destas patologias na experiência “vívda” dos indivíduos, assim como o potencial de organização emancipatória contido nos movimentos e reivindicações por reconhecimento e dignidade. O conceito formal de eticidade e os modelos de liberdade comunicativa da teoria da justiça servem como critérios normativos para a avaliação destas lutas sociais em referência ao seu caráter emancipatório ou reacionário.

Tal posição revela a preocupação em considerar a importância das esferas sociais em relação ao seu papel fundador de movimentos e reivindicações que visam a formas de emancipação e à libertação do sofrimento e do desrespeito nas sociedades capitalistas modernas. Estes fenômenos patológicos muitas vezes são encobertos por configurações demasiadamente institucionalistas destas sociedades, cujo funcionamento em muitos casos pode até mesmo “barrar” a possibilidade de articulação e reivindicação coletivas por reconhecimento, dignidade e justiça. Possivelmente a ênfase no papel das esferas e grupos sociais torna delicada a análise dos arranjos institucionais das sociedades complexas, tais como a institucionalização do direito¹⁸² ou o funcionamento

¹⁸¹ Embora isso não signifique que ele não pensa os aspectos sistêmicos das relações sociais. Ele desenvolve uma reflexão preocupada, por exemplo, com a esfera do trabalho desde seus escritos de “juventude”, como “Work and Instrumental Action: On the Normative Basis of Critical Theory” (1995b), publicado originalmente em 1980. Sobre a problemática do trabalho, e mais especificamente sobre a reflexão possível do paradigma do reconhecimento acerca das “realidades econômicas” ou “materiais”, cf. o interessante artigo de Nicholas H. Smith, “Work and the Struggle for Recognition” (2009), e sobre a teoria do reconhecimento como “revisão da concepção crítica do trabalho”, cf. o artigo de Karl N. Moll, “The enduring significance of Axel Honneth’s critical conception of work” (2009).

¹⁸² Tal como Saavedra e Sobottka questionaram: “*como é possível combinar a idéia hegeliana de luta por reconhecimento com as instituições de um estado democrático de direito?*”, e “*como é possível pensar instituições a partir do conceito de reconhecimento, dado que Honneth, desde o início, e ainda hoje, pretende desenvolver esse conceito sem se fazer valer, como Habermas, da teoria dos sistemas?*” in SAAVEDRA, G. e SOBOTTKA, E. “Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth” (2008), p.

do campo político nas sociedades modernas¹⁸³. Mas a posição honnethiana não pode ser confundida com um anarquismo social ou uma apologia ao espontaneísmo de movimentos coletivos sem uma justificação pública racional. Honneth está preocupado com modelos de práticas democráticas inseridas no Estado democrático de direito, daí a ênfase nos modelos de liberdade e autorrealização individuais e coletivos, assim como o reconhecimento de demandas identitárias e sociais.

O que a teoria normativa honnethiana positivamente pode enfatizar e indicar é a necessidade de maior “abertura” dos âmbitos institucionais para com movimentos coletivos que lidam e interpretam, em ampla medida, práticas sociais e institucionais como sendo desrespeitosas ao seu modo de vida¹⁸⁴. A preocupação com a formação da liberdade, com os processos de aprendizagem sociais e com o diagnóstico de patologias que afetam o mundo da vida seguramente fornece um contraponto cuja positividade é apontar para uma maior participação e protagonização dos indivíduos e sujeitos sociais nos processos de construção e configuração da política democrática¹⁸⁵, e também do asseguramento e compartilhamento de seus modos de vida identitários e coletivos.

Do ponto de vista teórico, a teoria normativa honnethiana apresenta ainda a positividade de se configurar como mais um modelo de teoria da Modernidade que visa identificar potenciais emancipatórios das relações comunicativas, ou seja, ela não cede ao diagnóstico derrotista que vê nas relações modernas o contínuo e exclusivo desenvolvimento de relações instrumentais ou sistêmicas.

17-18. Ou ainda, como comenta Werle (2004): “(...) as concepções de pessoa de direito e de pessoa moral estão fundidas numa única forma de reconhecimento jurídico moral, formando uma única identidade prática. Essa não diferenciação entre moral e direito impede Honneth de compreender o modo complexo de legitimação do direito nas sociedades modernas” (WERLE, 2004, p. 77).

¹⁸³ Ao defender que pelas premissas honnethianas seria necessário a introdução de novos critérios normativos diferentes daqueles da categoria do reconhecimento, Kalyvas (1999) acredita que: “Honneth não discute diretamente as consequências políticas de sua teoria moral do reconhecimento, deixando sem respostas questões relacionadas a problemas de estratégia política, táticas de confrontação e políticas democráticas” (KALYVAS, 1999, p. 105). Também nesse sentido, Werle e Melo apontam para um “déficit político” na obra de Honneth: “se por um lado Honneth quer sanar o déficit sociológico da Teoria Crítica, por outro, sua teoria acaba gerando um déficit político, no sentido de que não há nenhuma preocupação em explicitar um princípio de justificação pública, em que os próprios cidadãos possam decidir quais formas de reconhecimento e princípios de justiça são legítimos ou ilegítimos” in “Reconhecimento e justiça na Teoria Crítica da sociedade em Axel Honneth” (2008), p. 197-198.

¹⁸⁴ Neste sentido, no contexto de sua defesa do reconhecimento como condição necessária para o desenvolvimento “sadio” do processo democrático e de que a principal função do direito penal deveria ser proteger as relações de reconhecimento, Saavedra assinala que a teoria do reconhecimento tem por mérito estabelecer uma ligação essencial entre o reconhecimento e o conceito de dignidade da pessoa humana. Cf. SAAVEDRA, G. “Segurança vs. dignidade: o problema da tortura revisitado pela criminologia do reconhecimento” (2009), p. 100ss.

¹⁸⁵ Certamente como também Habermas, à sua maneira, já havia apontado.

O empreendimento honnethiano tem por mérito e potencial, por fim, revelar que os conflitos podem ser entendidos como conflitos morais e comunicativos no plano do desenvolvimento das identidades individuais e das sociedades. Tal proposta poderia até mesmo, como muitas pesquisas têm procurado salientar, indicar limites para a teoria procedimentalista e discursiva de Habermas, assim como procurar “integrá-la” numa concepção ampliada de teoria social¹⁸⁶, revelando os potenciais não explorados de uma teoria social crítica interessada nos conflitos e lutas sociais enquanto fundamentos sócio-comunicativos da crítica, ou seja, uma nova teoria crítica desenvolvida, como o próprio Honneth o quer, aos moldes do hegelianismo de esquerda.

Esperamos, enfim, que o presente trabalho tenha contribuído para o esclarecimento e reflexão desta nova proposta crítica de Axel Honneth, assim como ter aberto perspectivas para o pensamento e análise das questões sociais e filosóficas prementes do contexto contemporâneo das nossas sociedades modernas.

¹⁸⁶ Cf. ERMAN, E. “Reconciling communicative action with recognition: thickening the ‘inter’ of intersubjectivity” (2006); DERANTY, J-P. e RENAULT, E. “Politicizing Honneth’s Ethics of Recognition”, (2007); HOLMES, P. (2009).

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. (1985). *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

DERANTY, Jean-Philippe. (2005). “The loss of nature in Honneth’s social philosophy. Rereading Mead with Merleau-Ponty”. In: *Critical Horizons*. Koninklijke Brill NV, Leiden, vol. 06, nº 1, p. 153-181.

DERANTY, Jean-Philippe e RENAULT, Emmanuel. (2007). “Politicizing Honneth’s Ethics of Recognition”. In: *Thesis Eleven*. Nº 88, Fevereiro de 2007, p. 92-111.

ERMAN, Eva. (2006). “Reconciling communicative action with recognition: thickening the ‘inter’ of intersubjectivity”. In: *Philosophy & Social Criticism*, vol. 32, nº 03, p. 377-400.

FRASER, Nancy. (2000). “Rethinking recognition”. In: *New Left Review* (II), 3, p.107-120.

_____. (2003). “Distorted beyond all recognition: a rejoinder to Axel Honneth”. In: HONNETH, A. e FRASER, N. *Recognition or redistribution? A political-philosophical exchange*. Londres/NY: Verso, p. 198-236.

GIANNOTTI, José Arthur. (2008). “Crítica. Sofrimento de indeterminação”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 80, São Paulo, Mar/2008, p. 219-221.

HABERMAS, Jürgen. (1990). “Individuação através da socialização. Sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead”. In: _____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

_____. (1992). *Teoría de la acción comunicativa: crítica de la razón funcionalista*. Madrid, Taurus Humanidades (Vol. II).

_____. (1999). *Teoría de la acción comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid, Taurus Humanidades (Vol. I).

_____. (2003a). *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Vol. I.

_____. (2003b). *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Vol. II.

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

HEGEL, G. W. F. (1991). *O sistema da vida ética*. Trad: Artur Morão, Rio de Janeiro: Edições 70.

_____. (1995). *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830 – Vol. III: a Filosofia do Espírito*. Trad: Paulo Meneses. São Paulo: Loyola (O pensamento ocidental).

- _____. (1997). *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo, Ed: Ícone.
- _____. (2005). *Introdução à filosofia do direito*. Trad: Marcos Lutz Müller. Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução. Campinas, IFCH/UNICAMP.
- _____. (2007a). *Fenomenologia do espírito*. Trad: Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.
- _____. (2007b). *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*. Trad: Agemir Bavaresco, São Paulo: Loyola.
- HOLMES, Pablo. (2009). “Briga de família ou ruptura metodológica na teoria crítica (Habermas X Honneth)”. In: *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, vol. 21, nº 01, p. 133-155.
- HONNETH, Axel e FRASER, Nancy. (2003). *Recognition or redistribution? A political-philosophical exchange*. Londres/NY: Verso.
- HONNETH, Axel e JOAS, Hans. (1988). *Social action and human nature*. Trad: Raymond Meyer. Cambridge University Press.
- HONNETH, Axel. (1991). *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Trad: Kenneth Baynes – 1st MIT Press ed.
- _____. (1995b). “Work and Instrumental Action: On the Normative Basis of Critical Theory”. In: _____. *The Fragmented World of the Social*. Albany, NY: SUNY Press, p. 15–49.
- _____. (1999a). “Teoria Crítica”. In: GIDDENS, A. e TURNER, J. (Orgs). *Teoria Social Hoje*. Trad: Gilson C. Cardoso de Souza. São Paulo: Editora UNESP.
- _____. (1999b). “The social dynamics of disrespect: situating critical theory today”. In: DEWS, Peter (Org.). *Habermas: a critical reader*. Blackwell Publishers, p. 320-337.
- _____. (2002). “The role of sociology in the theory of recognition” (Interviewed by Anders Petersen and Rasmus Willig). In: *European Journal of society*, vol. 05, nº 02, p. 265-277.
- _____. (2003a). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Trad: Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34.
- _____. (2003b). “Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser”. In: HONNETH, A. e FRASER, N. *Recognition or redistribution? A political-philosophical exchange*. Londres/NY: Verso, p. 110-197.
- _____. (2003c). “Patologias da liberdade individual. O diagnóstico hegeliano de época e o presente”. Trad: Luiz Repa. In: *Novos Estudos CEBRAP*, nº 66, Jul/2003, p. 77-90.
- _____. (2003d). “Honneth esquadrinha ‘Déficit Sociológico’”. (Entrevista a Marcos Nobre e Luiz Repa). In: *Folha de São Paulo*, E7, 11/10/03.
- _____. (2004a). “A social pathology of reason: on the intellectual legacy of Critical Theory”. In: *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Ed. Fred Rush. Cambridge University Press, p. 336-360.

_____. (2004b). "From struggles for recognition to a plural concept of justice: an interview with Axel Honneth". (Interviewed by Gwynn Markle). In: *Acta Sociologica*, december 2004, vol. 47 (4), p. 383-391.

_____. (2004c). "Recognition and justice: outline of a plural theory of justice". In: *Acta Sociologica*, december 2004, vol. 47 (4), p. 351-364.

_____. (2004d). "Justiça e liberdade comunicativa. Reflexões em conexão com Hegel". In: *Revista Brasileira de Estudos Políticos*. Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, nº 89, p. 101-120, jan./ jun. 2004.

_____. (2006). "Une pathologie sociale de la raison. Sur l'héritage intellectuel de la Théorie critique". In: VOIROL, Oliver (Org). *La société du mépris: vers une nouvelle Théorie critique*. Paris, Ed. La Découverte, p. 101-130.

_____. (2007). *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad: Rúion Soares Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública.

_____. (2008). *Reification: a new look at an old idea*. Oxford University Press.

HORKHEIMER, Max. (1975). "Teoria tradicional e Teoria Crítica". In: *Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas*. São Paulo: Abril Cultural. (Os Pensadores, vol. XLVIII).

KALYVAS, Andreas. (1999). "Critical Theory at the Crossroads: Comments on Axel Honneth's Theory of Recognition". In: *European Journal of Social Theory*, vol. 2, nº 01, p. 99-108.

MEAD, George Herbert. (1967). *Mind, Self and Society: from the standpoint of a social behaviorist*. Chicago, The University of Chicago Press.

MOLL, Karl N. (2009). "The enduring significance of Axel Honneth's critical conception of work". In: *Emergent Australasian Philosophers*, Issue 2, p. 01-16.

MOORE, Barrington Jr. (1987). *Injustiça: as bases sociais da obediência e da revolta*. São Paulo, Ed: Brasiliense.

MÜLLER, Marcos. (2005a). "Apresentação: um roteiro de leitura da *Introdução*". In: HEGEL, G. W. F. *Introdução à filosofia do direito*. Trad: Marcos Müller. Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução. Campinas: IFCH/UNICAMP, p. 05-32.

_____. (2005b). "O direito abstrato de Hegel: um estudo introdutório – 1º Parte". In: *Analytica*, vol. 9, nº 01, p. 161-197.

_____. (2006). "O direito abstrato de Hegel: um estudo introdutório – 2º Parte". In: *Analytica*, vol. 10, nº 01, p. 11-41.

NOBRE, Marcos. (2003a). "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.

_____. (2004). *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

_____. (2008). “Max Horkheimer: a Teoria Crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio”. In: NOBRE, M. (Org). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas, SP: Papirus, p. 35-52.

RENAULT, Emmanuel. (2007). “What is the use of the notion of the struggle of recognition?”. In: *Revista de Ciência Política*, Volumen 27, nº 02, p. 195-206.

REPA, Luiz. (2006). “Os modelos críticos de *Técnica e ciência como ideologia e Conhecimento e interesse* – a crítica de Honneth a Habermas”. In: *Crítica*, Londrina, v. 11, nº 33, p. 199-212.

SAAVEDRA, Giovani A. e SOBOTTKA, Emil A. (2008). “Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth”. In: *Civitas*, Porto Alegre, v.8, nº1, p. 9-18.

SAAVEDRA, Giovani A. (2007). “A teoria crítica de Axel Honneth”. In: SOUZA, J. e MATTOS, P. (Orgs). *Teoria Crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume (Crítica contemporânea), p. 95-111.

_____. (2008). “Segurança vs. dignidade: o problema da tortura revisitado pela criminologia do reconhecimento”. In: *Veritas*. Porto Alegre, vol. 53, nº 02, abr./jun. 2008, p. 90-106.

SALONIA, Michele. (2008). “Suffering from exclusion: on the critical impulse of the theory of recognition”. In: *Civitas*, Porto Alegre, v.8, nº1, p. 125-136.

SMITH, Nicholas H. (2009). “Work and the Struggle for Recognition”. In: *European Journal of Political Theory*, vol. 08, nº 01, p. 46-60.

TERRA, Ricardo. (2008). “História da filosofia e formação filosófica”. In: *Plenárias do XII Encontro da ANPOF*. João Carlos S. P. da Silva (Org.). Salvador, BA: Quarteto.

TREJO-MATHYS, Jonathan. (2008). “The idea of a critical social theory: past, present and future”. In: *Civitas*, Porto Alegre, v.8, nº1, p. 19-45.

VOIROL, Oliver. (2008). “A esfera pública e as lutas por reconhecimento: de Habermas a Honneth”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, XI, São Paulo – SP, Jan-Jun/2008, p. 33-56.

WERLE, Denílson L. e MELO, Rúrion S. (2008). “Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth”. In: NOBRE, M. (Org). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas, SP: Papirus, p. 183-198.

WERLE, Denílson L. (2004). *Lutas por reconhecimento e justificação da normatividade. (Rawls, Taylor e Habermas)*. Tese de Doutorado, Depto. Filosofia, FFLCH/ USP.

ZURN, Christopher. (2000). “Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth’s ‘formal conception of ethical life’”. In: *Philosophy & Social Criticism*, vol. 26, nº 01, p. 115-124.