Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Crítica e Poder?

Crítica Social e Diagnóstico de Patologias em Axel Honneth

Nathalie de Almeida Bressiani

São Paulo
2015

Nathalie de Almeida Bressiani

Crítica e Poder?

Crítica Social e Diagnóstico de Patologias em Axel Honneth

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra.

São Paulo
2015

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

B843c

Bressiani, Nathalie
Crítica e Poder? Crítica Social e Diagnóstico de Patologias em Axel Honneth / Nathalie Bressiani ; orientador Ricardo Terra. - São Paulo, 2015.
216 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Axel Honneth. 2. Crítica imanente. 3. Poder. 4. Reconhecimento. 5. Reconstrução normativa. I. Terra, Ricardo, orient. II. Título.

Agradecimentos

Gostaria, primeiramente, de agradecer à FAPESP por ter financiado essa pesquisa no Brasil, bem como por conceder uma bolsa para a realização de um estágio de pesquisa em Berlim. Agradeço também à CAPES que financiou o primeiro mês deste trabalho, em 2010.

Agradeço ainda à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP e à Humboldt Universität zur Berlin por terem propiciado a infraestrutura necessária à realização dessa pesquisa. Ao departamento de filosofia, devo mais do que um agradecimento pelo apoio institucional. Não fosse pela Mariê Pedroso, assim como pelas cobranças da Maria Helena e pela ajuda de Geni e Susan, não teria cumprido todas as exigências necessárias à conclusão do doutorado no prazo.

Esse trabalho não teria sido possível sem a orientação de Ricardo Terra. Sua generosidade e rigor intelectual, bem como disposição e provocações correspondem aos principais incentivos dessa tese. Obrigada por todos os comentários e sugestões, mas principalmente por ter me mostrado o que significa ser um intelectual. Agradeço também pela receptividade e disponibilidade de Rahel Jaeggi, que me orientou durante o período em que estive na Alemanha.

O grupo de estudo de *Filosofia Alemã,* que se transformou no Grupo de Pesquisa *Filosofia Crítica e Modernidade* no decorrer dessa pesquisa, desempenhou um papel determinante em minha formação e foi central tanto para a delimitação do tema dessa tese, quanto para sua realização. Agradeço a todos aqueles que participaram do grupo nos últimos anos, particularmente a Monique Hulshof, Ricardo Terra, Rúrion Melo, Fernando Mattos, Maurício Keinert, Yara Frateschi, Marisa Lopes, Luiz Repa, Diego Trevisan, Bruno Nadai, Anita Silveira, Flávio Reis e Bruno Rosa. Ao se proporem a analisar rigorosamente o texto, mas também a pensar a partir dele, eles não apenas reforçaram meu interesse por filosofia, como me ensinaram a fazer pesquisa.

Também o *Núcleo de Direito e Democracia*, no CEBRAP, e todos aqueles que por lá passaram nesses últimos anos foram centrais para esse trabalho. A pesquisa interdisciplinar realizada por diferentes participantes do grupo, bem como as discussões calorosas que tiveram ali lugar foram indispensáveis para o aprofundamento da pesquisa. Agradeço particularmente a Marcos Nobre, pela

oportunidade de participar das discussões, bem como pelos comentários, sempre pertinentes. Além dele, contudo, muitos foram os pesquisadores que contribuíram diretamente com o desenvolvimento de meu trabalho e me instigaram a estudar determinados temas. Agradeço, além dele, a Marta Machado, Ricardo Crissiuma, Mariana Teixeira, Adriano Januário, José Rodrigo Rodriguez, Fabiola Fanti, Evorah Cardoso, Felipe Gonçalves, Jonas Medeiros, Marina Ganzarolli, Mariana Valente, Luciana Reis e Geraldo Miniuci.

A todos os que leram e corrigiram partes desse trabalho em diferentes momentos de sua produção, particularmente aos membros da banca de qualificação, Rúrion Melo e Luiz Repa, cujas sugestões foram muito importantes para a delimitação e o desenvolvimento da questão aqui abordada.

Agradeço também a Raquel Krempel, que desde a graduação me instiga a organizar claramente os argumentos e a pensar para além da leitura estrutural de textos. Espero ter conseguido, pelo menos em alguma medida.

A Monique Hulshof devo muito mais do que um agradecimento (e, provavelmente, algum dinheiro). Obrigada por ouvir minhas divagações e sempre ajudar a dar uma direção a elas. Mais do que isso, agradeço por toda a ajuda com a tese e pelos incentivos, sem os quais certamente não teria terminado. Obrigada.

Por fim, gostaria de agradecer a minha família, não apenas pelo apoio, mas também e principalmente pelo incentivo de sempre. Se não fosse pelos meus pais, José Carlos e Ana Helena, e pela minha irmã, Danielle, nunca teria sequer começado – quem dirá terminado – essa tese. Obrigada por tudo. A Bruno Eduardo Silva, que me acompanha desde antes do início da graduação, os agradecimentos vão muito além dessas linhas. Obrigada por acreditar sempre em mim.

Resumo

Em *Crítica do Poder*, Axel Honneth defende que aqueles que buscam realizar o projeto da teoria crítica têm de desenvolver um quadro conceitual que seja capaz de compreender tanto as estruturas da dominação social como os recursos sociais necessários à sua superação prática. Partindo de uma reconstrução do percurso de Honneth até *Luta por Reconhecimento*, procuramos inicialmente mostrar que a teoria do reconhecimento corresponde à tentativa do autor de realizar essas tarefas. Explicitando, no entanto, que seus esforços nesse momento se concentram nas tarefas de reconstruir a dinâmica normativa das relações intersubjetivas e o interesse estrutural dos seres humanos pelo reconhecimento, defendemos que Honneth acaba perdendo de vista o fato de que as relações sociais estão perpassadas por relações de poder. Retomando então as críticas dirigidas a Honneth por diversos autores, argumentamos que, tal como formulada em *Luta por Reconhecimento*, a teoria honnethiana do reconhecimento depende de uma compreensão redutora do poder. Tendo em vista que, após seu debate com Nancy Fraser, Honneth reconhece esse problema e reformula importantes elementos de sua teoria, dedicamos parte da tese à análise dessas reformulações. Ao fazermos isso, nosso objetivo é mostrar que, embora procure dar conta da relação entre reconhecimento e poder, Honneth acaba se afastando, em seus textos mais recentes, da noção de dominação social. Defendendo, por fim, o projeto crítico esboçado em *Crítica do Poder*, dedicamos a última seção da tese à discussão do trabalho de três diferentes representantes de uma nova geração de teóricos críticos, cujo objetivo parece ser exatamente o de realizá-lo.

Palavras-chave

Axel Honneth; crítica imanente; poder; dominação social; reconhecimento; reconstrução normativa

Abstract

In *Critique of Power*, Axel Honneth argues that those who seek to realize the project of critical theory today must develop a conceptual framework able to comprehend both the structures of social domination and the social resources for its practical overcoming. Starting with a reconstruction of Honneth's theoretical development until *Struggle for Recognition*, our first aim is to show that the theory of recognition corresponds to the author's attempt to fulfill these tasks. Pointing out, however, that his efforts at this time are concentrated on the tasks of reconstructing the normative dynamics of intersubjective relations and the structural human interest for recognition, we argue that Honneth ends up losing sight of the fact that power permeate social relations. Resuming, at this point, the criticisms directed at Honneth by various authors, we aim to show that his recognition theory, as presented in *Struggle for Recognition*, depends on a reductive understanding of power. Considering that, after his debate with Nancy Fraser, Honneth acknowledges this problem and reformulates important elements of his theory, we devote part of this thesis to an analysis of the different strategies deployed by Honneth with this purpose. By doing this, our goal is to show that even thou Honneth tries to account for the relationship between recognition and power, in his most recent texts, he seems to abandon the concept of social domination. Advocating, finally, for the critical project presented by Honneth in *Critique of Power*, will devote the last section of the thesis to discuss the work of three different representatives of a new generation of critical theorists, whose purpose seems to be exactly to realize it.

Keywords

Axel Honneth; immanent critique; power relations; social domination; recognition; normative reconstruction

INTRODUÇÃO 1

PARTE I – POR UMA CRÍTICA DAS FORMAS SIMBÓLICAS DE DOMINAÇÃO 9

CAPÍTULO 1 – DUALISMO SOCIAL E DIAGNÓSTICO DE PATOLOGIAS EM HABERMAS 11

1.1 – TEORIA E PRÁXIS: DO PARADIGMA DO TRABALHO À CENTRALIDADE DA COMUNICAÇÃO 11
1.2 – O DUALISMO SOCIAL DE *TEORIA DA AÇÃO COMUNICATIVA* 14
1.3 – O DIAGNÓSTICO DE PATOLOGIAS SOCIAIS DE HABERMAS 18
1.4 – ENTRE SISTEMA E MUNDO DA VIDA? 23

PARTE II – AXEL HONNETH E A TEORIA DO RECONHECIMENTO 28

CAPÍTULO 2 – DO TRABALHO À INTERAÇÃO: REESTABELECENDO AS BASES DA CRÍTICA SOCIAL 30

2.1 – HONNETH E O MARXISMO: REFORMULANDO UMA NOÇÃO CRÍTICA DE TRABALHO 30
2.2 – ENTRE MARX E HABERMAS: A IMPORTÂNCIA DA EXPERIÊNCIA MORAL 35
2.3 – AS BASES ANTROPOLÓGICAS DA CRÍTICA E DA TEORIA SOCIAL 39
2.4 – EXPERIÊNCIA E RECONHECIMENTO: DAS MEDIAÇÕES NECESSÁRIAS À REALIZAÇÃO DO PROJETO HONNETHIANO 43
2.5 - ACERTANDO AS CONTAS COM O MARXISMO 46
2.6 – EM DIREÇÃO AO MONISMO DO RECONHECIMENTO 52

CAPÍTULO 3 – LUTA POR RECONHECIMENTO: SUPERANDO OS DÉFICITS DA TEORIA CRÍTICA 57

3.1 – A IMPORTÂNCIA DO JOVEM HEGEL PARA A TEORIA DO RECONHECIMENTO 57
3.2 – DE VOLTA A MEAD: UMA TEORIA MATERIALISTA DA LUTA POR RECONHECIMENTO 64
3.3 – AS TRÊS ESFERAS DO RECONHECIMENTO NA MODERNIDADE 68
3.4 – DESRESPEITO E LUTA POR RECONHECIMENTO: SUPERANDO O DÉFICIT MOTIVACIONAL 78
3.5 – LUTA POR RECONHECIMENTO E REPRODUÇÃO SOCIAL: SUPERANDO O DÉFICIT SOCIOLÓGICO 84

PARTE III – RECONHECIMENTO E PODER? AXEL HONNETH E SEUS CRÍTICOS 90

CAPÍTULO 4 – DIAGNÓSTICO DE PATOLOGIAS SOCIAIS, RECONSTRUÇÃO NORMATIVA E TEORIA SOCIAL 92

4.1 – DIAGNÓSTICO DE PATOLOGIAS SOCIAIS E EXPERIÊNCIA DE DESRESPEITO 92
4.2 – PRESSUPOSTOS TEÓRICO-SOCIAIS DA TEORIA DO RECONHECIMENTO 96
4.3 – MONISMO TEÓRICO-SOCIAL E O PROBLEMA DA CRÍTICA 101
4.4 – MONISMO MORAL E DUALISMO SOCIAL? 108
4.5 – MONISMO MORAL E PRETENSÕES DESCRITIVAS 114

CAPÍTULO 5 – RECONHECIMENTO E PODER 121

5.1 – RECONHECIMENTO SOCIAL E EXPERIÊNCIA DE DESRESPEITO 121
5.2 – MEAD E A MOTIVAÇÃO MORAL DAS LUTAS POR RECONHECIMENTO 127
5.3 – RECONHECIMENTO ATRIBUTIVO E RECONHECIMENTO PERCEPTIVO 131
5.4 – SOCIALIZAÇÃO E PODER 135
5.5 – RECONHECIMENTO E PODER 141

PARTE IV – CRÍTICA E PODER 147

CAPÍTULO 6 – REFORMULANDO A TEORIA DO RECONHECIMENTO 149

6.1 – PRIMEIRA TENTATIVA: *SOFRIMENTO DE INDETERMINAÇÃO* 149
6.2 – TEORIA DA RACIONALIDADE E DIAGNÓSTICO DE PATOLOGIAS SOCIAIS 157
6.3 – *REIFICAÇÃO*: REFORÇANDO AS BASES ANTROPOLÓGICAS DA CRÍTICA SOCIAL 162
6.4 – RECONHECIMENTO PRIMORDIAL E EMANCIPAÇÃO 169
6.5 – AFASTANDO-SE DAS BASES ANTROPOLÓGICAS DA CRÍTICA SOCIAL 175
6.6 – AFASTANDO-SE DO PONTO DE VISTA DO ATOR SOCIAL 179
6.7 – PARADOXOS DO RECONHECIMENTO: RECONHECIMENTO E EMANCIPAÇÃO? 182
6.8 – AS REFORMULAÇÕES DA TEORIA DO RECONHECIMENTO 188
6.9 – REPENSANDO A RELAÇÃO ENTRE CRÍTICA E PODER: A NOVA GERAÇÃO DA TEORIA CRÍTICA 190

CONSIDERAÇÕES FINAIS 202

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 207

Introdução

Esse trabalho foi motivado por questões colocadas por Nancy Fraser ao abordar, em alguns artigos, as noções de crítica e poder nas teorias de Michel Foucault e Jürgen Habermas. No primeiro deles, publicado originalmente em 1981, Fraser defende que a análise foucaultiana das modalidades modernas de poder é determinante para mostrar a limitação de diferentes orientações políticas. Segundo ela, ao explicitar que o poder é produtivo e afeta a vida das pessoas através de práticas sociais, ele mostra a inadequação tanto de posições liberacionistas como daquelas que sustentam que o principal objetivo da crítica social é apenas o de desmistificar sistemas ideológicos de crenças. Mais do que isso, ao demonstrar que o poder é capilar, isto é, "que ele opera nas extremidades mais baixas do corpo social, em práticas sociais cotidianas", Foucault rejeita a posição de que o poder reside somente na economia e no Estado (Fraser, 1989a, p. 18). Longe de emanar de uma fonte central, ele circularia por todo o corpo social e estaria presente nos gestos, hábitos, desejos e práticas dos indivíduos modernos (Foucault, 2006, p. 248). Ao chamar atenção para esses elementos, portanto, Foucault teria mostrado que, no que diz respeito à análise do poder, as práticas sociais são mais fundamentais do que as crenças,[1] bem como que a transformação do Estado e da economia não seriam suficientes para combater o regime moderno de poder. Partindo das análises de Foucault, Fraser afirma então que, "se o poder faz parte das práticas e relações sociais mundanas, então os esforços para transformar o regime têm de lidar com essas práticas e relações" (Fraser, 1989a, p. 26).

Embora reconheça os ganhos proporcionados por Foucault no que diz respeito à descrição das dinâmicas do poder, Fraser questiona até que ponto esta não exige que o autor deixe de lado a questão da legitimidade e da crítica normativa. Segundo ela, ao afirmar que o poder perpassa até mesmo as mais finas capilaridades do corpo social, Foucault rejeita todas as estratégias – liberais ou não – de distinguir entre formas legítimas e ilegítimas de poder. Afinal, essas estratégias costumam partir da definição de uma zona livre de poder para criticar sua penetração como ilegítima. Tendo isso em vista, Fraser afirma que o diagnóstico de que o poder é total, produtivo e ineliminável teria feito com que Foucault o tomasse como normativamente neutro (Foucault, 2007,

[1] Para Fraser, o ponto aqui é que não se pode aceitar uma versão pura da crítica da ideologia de acordo com a qual a única coisa que impede a transformação social é a percepção ideologicamente distorcida que as pessoas possuem sobre suas necessidades e interesses (Fraser, 1989a, p. 25).

pp. 26-28). É nesse ponto que se inserem as principais divergências de Fraser quanto ao projeto de Foucault. Para ela, mesmo que se fosse possível dizer que todas as práticas culturais envolvem algum tipo de poder, isso não significaria que todas elas são normativamente equivalentes ou igualmente boas. Apesar de seus *insights* empíricos, portanto, a teoria de Foucault padeceria de confusões normativas. Por esse motivo, Fraser conclui seu texto dizendo que o autor precisa desesperadamente elaborar critérios normativos que deem conta de distinguir formas aceitáveis e inaceitáveis de poder (Fraser, 1989a, p. 33).[2]

O interesse crescente de Fraser pela teoria de Habermas parece estar relacionado a essas questões. Afinal, diferentemente de Foucault, Habermas não evita questões de legitimidade e procura desenvolver critérios normativos que o permitiriam criticar as patologias sociais da modernidade. Ao reconstruir a estrutura normativa da ação comunicativa, ele identifica uma práxis emancipatória e pode criticar sua distorção como patológica. É, então, com base em diferentes elementos da ética do discurso, que Fraser procura elaborar, nesse período, o que chama de uma política de interpretação de necessidades, por meio da qual chega ao princípio da paridade de participação (Fraser, 1989b, p. 182; Fraser, 1985). Porém, se a teoria de Habermas não recai em confusões normativas, ela também não parece – aos olhos de Fraser – fornecer os mesmos *insights* empíricos que a de Foucault.

Partindo de uma teoria dualista da modernização social, Habermas defende que as sociedades modernas se caracterizam pela distinção entre sistema e mundo da vida. Constituído pelo aparelho burocrático do Estado e pela economia, o sistema corresponderia a uma esfera em que as ações e os objetivos são funcionalmente coordenados e independem das normas sociais. O mundo da vida, por sua vez, seria constituído pelo conjunto de saberes intersubjetivamente partilhados pelos sujeitos, cuja reprodução dependeria de formas comunicativas de ação. Tomando a teoria de Habermas tal como ela aparece em *Teoria da Ação Comunicativa*, Fraser procura então explicitar que o dualismo social ali proposto não abarca a complexidade da realidade social. Num primeiro momento, ela lança mão de diversos exemplos para mostrar que a distinção entre formas simbólicas e materiais de reprodução não dá conta das atividades que são indispensáveis para ambas. Estendendo essa crítica para os diferentes níveis em que Habermas pensa o dualismo entre sistema e mundo da vida, Fraser questiona ainda

[2] Vale ressaltar que o texto foi publicado em 1981, cerca de 3 anos antes da morte de Foucault, em junho de 1984.

a distinção proposta pelo autor entre as diferentes formas de ação e integração.[3] Nesse sentido, Fraser ressalta a impossibilidade de estabelecer uma distinção substantiva entre as esferas sociais e afirma que não é possível propor uma distinção rígida entre diferentes formas de ação, tendo em vista que elas não são unidimensionais.

Se, com essas considerações, Fraser explicita algumas de suas divergências com Habermas, o cerne de seu argumento parece estar voltado ao diagnóstico de patologias sociais desenvolvido por ele a partir de seu dualismo. Afinal, ao defender que as sociedades modernas são caracterizadas pelo desacoplamento entre sistema e mundo da vida, Habermas também ressalta que cada uma dessas duas esferas possui uma lógica interna de reprodução. Enquanto o mundo da vida tende à racionalização de seus conteúdos, o sistema tenderia a se ampliar e, com isso, pode ameaçar as interações comunicativas das quais depende a reprodução simbólica da sociedade. É, então, apontando para a tendência de ampliação dos imperativos econômicos e burocráticos para além das fronteiras dos subsistemas, que Habermas desenvolve um diagnóstico das patologias da modernidade.

Tomando essa tese como insuficiente para dar conta das relações de poder que perpassam a realidade social, Fraser questiona o uso que Habermas faz do conceito de poder[4] e defende que é preciso compreender também como ele se reproduz por meio de práticas sociais.[5] Nesse sentido, ela procura mostrar que existem também normas, valores, hábitos e práticas sociais assimétricas que não podem ser simplesmente compreendidas como o resultado da colonização sistêmica do mundo da vida. Retomando os *insights* empíricos da análise foucaultiana, Fraser explicita então alguns

---

[3] Segundo Fraser, "em poucos, se é que em algum, dos contextos de ação humana as ações são coordenadas de forma absolutamente não-consensual e absolutamente não-normativa. Por mais moralmente dúbio que seja o consenso e por mais problemático que seja o conteúdo e o status das normas, virtualmente todo contexto de ação humana envolve alguma forma de ambos. No mercado capitalista, por exemplo, trocas estratégicas e maximizadoras de utilidade ocorrem frente um horizonte de significados e normas compartilhados intersubjetivamente; agentes normalmente subscrevem mesmo que apenas tacitamente a noções comumente aceitas de reciprocidade e a alguma concepção compartilhada sobre os significados sociais dos objetos, incluindo que tipos de coisas são consideradas trocáveis. (...) O sistema econômico capitalista tem uma dimensão moral-cultural. Da mesma forma, poucos, se é que algum, dos contextos de ação humana são completamente destituídos de cálculo estratégico" (Fraser, 1989c, p. 118).

[4] Como afirma ela, "restringir o uso do termo 'poder' a contextos burocráticos me parece um erro grave" (Fraser, 1989c, p. 121).

[5] Como diz Fraser, "a abordagem de Habermas não consegue teorizar o caráter patriarcal, mediado por normas do sistema administrativo e econômico-oficial do capitalismo tardio. Da mesma forma, ele não consegue teorizar o caráter sistêmico, mediado pelo dinheiro e pelo poder, da dominação masculina na esfera doméstica do mundo da vida do capitalismo tardio. Consequentemente, sua tese da colonização não consegue compreender que os canais de influência entre instituições do sistema e do mundo da vida são multidirecionais" (Fraser, 1989c, p. 137).

dos pontos cegos do diagnóstico apresentado por Habermas em *Teoria da Ação Comunicativa*. Assim, se a ética do discurso desenvolvida por Habermas permitiria, por um lado, a superação das confusões normativas decorrentes da análise foucaultiana do poder, por outro, seu diagnóstico de patologias sociais parece ser colocado em questão por essa mesma análise.

Partindo de uma discussão dos problemas presentes nas teorias de Habermas e Foucault, bem como das contribuições realizadas por elas, Fraser estabelece então dois objetivos que seriam centrais àqueles que procuram renovar hoje o projeto da teoria crítica: a elaboração de um diagnóstico capaz de abarcar as diferentes formas de dominação e a formulação de critérios normativos imanentes por meio dos quais seria possível fazer sua crítica. A questão que parece surgir com isso é, então, como seria possível combinar os *insights* empíricos de Foucault com os *insights* normativos de Habermas em uma teoria que conseguisse descrever, mas também criticar as diferentes formas existentes de poder. A realização de tal projeto, contudo, não parece ser simples. Afinal, ainda que cada um dos dois autores dê passos importantes em direção à realização de uma dessas tarefas, eles partem, para isso, de compreensões distintas acerca das relações intersubjetivas.[6]

Ao defender que o poder está presente até mesmo nas mais finas capilaridades do corpo social, Foucault recusa que haja práticas sociais que estejam livres dele e que possam, portanto, servir de base para a crítica social. O diagnóstico de que o poder perpassa igualmente todas as relações e práticas sociais parece, assim, impedir o estabelecimento de qualquer critério normativo. Como defende Habermas, nesse sentido, "o conceito foucaultiano de poder não autoriza a noção de um contrapoder ... *todo* contrapoder move-se no horizonte de poder combatido por ele e transforma-se, tão logo saia vitorioso, em um complexo de poder que provoca um outro contrapoder" (Habermas, 2002c, p. 393).[7] Por outro lado, se analisamos a teoria crítica de Habermas, notamos que, ao reconstruir as estruturas normativas da ação comunicativa, ele acaba

---

[6] Mesmo partindo de uma questão distinta, relacionada aos processos de formação da identidade, Rahel Jaeggi explicita os problemas gerados pela incompatibilidade existente entre duas diferentes formas de compreender as relações intersubjetivas, isto é, entre um paradigma positivo e de um negativo. Embora esse não seja seu objetivo, ao distinguir essas duas formas de compreender as relações intersubjetivas, Jaeggi mostra que a versão negativa fornece explicações de determinados fenômenos sociais, mas não consegue criticá-los adequadamente, bem como que a versão positiva é capaz de explicitar as bases da crítica da dominação, mas não a descreve adequadamente (Jaeggi, 2013).

[7] Foucault parece concordar com a análise de Habermas ao afirmar, em "Nietzsche, a genealogia e a história", que "a humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, em que as regras substituiriam para sempre a guerra; ela instala cada um de suas violências em um sistema de regras, e prossegue assim de dominação em dominação" (Foucault, 2006a, p. 25)

dando ênfase apenas às distorções causadas nelas pelos imperativos sistêmicos e, com isso, purifica a interação social da influência direta de relações de poder. Reconstruídas em termos positivos, as relações intersubjetivas não são tomadas diretamente como uma possível causa de patologias sociais. Nesse sentido, enquanto Foucault defende que todas as práticas e ações sociais estão ligadas ao poder e, com isso, abre mão de reconstruir sua dimensão normativa, Habermas reconstrói a estrutura racional da ação comunicativa e, com isso, não trata de suas dimensões patológicas (Owen, 1999).

A análise dos *insights* empíricos de Foucault e de suas confusões normativas, bem como dos *insights* normativos de Habermas e de suas confusões empíricas parece explicitar então a existência de uma relação tensa entre crítica e poder, cuja superação seria determinante para a realização do projeto da teoria crítica. Embora ressalte essa tensão em seus textos, ao assumir uma postura pragmática, Fraser não se aprofunda em considerações sobre os fundamentos normativos da crítica social, nem desenvolve uma teoria social de um ponto de vista sistemático. Nesse sentido, mesmo que tenha apontando para duas importantes tarefas da teoria crítica contemporânea, bem como para as dificuldades envolvidas em sua realização, Fraser não parece tentar realizá-las diretamente. É, aqui, que Axel Honneth se torna central. Afinal, além de partir de um diagnóstico semelhante ao de Fraser no que diz respeito às tarefas da teoria crítica, Honneth procura desenvolver uma teoria do reconhecimento para realizá-las.

Partindo, em *Crítica do Poder,* de uma reconstrução dos objetivos da teoria crítica, Honneth afirma que aqueles que procuram realizar hoje o projeto apresentado por Horkheimer têm primeiro de "providenciar um novo acesso teórico ao domínio desconhecido no qual os critérios da crítica estão pré-cientificamente ancorados". Um problema central para a teoria social crítica hoje, continua ele, diz respeito a como desenvolver um quadro conceitual que "seja capaz de compreender as *estruturas da dominação social* e os *recursos sociais necessários à sua superação prática*" (Honneth, 1989, pp. 381-382). Isso, contudo, não significa que, para ele, aqueles que querem hoje realizar essas tarefas devam começar do zero. Consciente das importantes contribuições de Habermas, Honneth afirma que o paradigma comunicativo desenvolvido por ele abriu um novo acesso teórico ao domínio de ações morais no qual a crítica pode ser novamente ancorada. Afinal, ao partir das condições necessárias à comunicação não distorcida, Habermas não ignora o elemento de um entendimento normativamente regulado, a partir do qual a dominação pode ser compreendida como um fenômeno patológico. Ele reestabelece, assim, as bases imanentes da crítica social.

Embora enfatize a importância da virada comunicativa de Habermas, Honneth aponta para dois importantes déficits em sua teoria. O primeiro deles, sociológico, diz respeito ao fato de que, ao partir de uma teoria social dualista, Habermas não teria compreendido as dinâmicas normativas dos processos sociais de desenvolvimento, nem a origem das patologias sociais. Segundo Honneth, ao distinguir duas esferas sociais e afirmar que uma delas é funcionalmente coordenada e que apenas a outra depende da intensão dos atores sociais, Habermas teria criado um abismo intransponível entre elas e diagnosticado erroneamente a impossibilidade de que as lutas sociais possam alterar o funcionamento da economia e da burocracia. Além disso, ao defender que as patologias sociais são causadas pela interferência do sistema nas dinâmicas comunicativas do mundo da vida, Habermas não aborda as formas de dominação que se reproduzem por meio de relações intersubjetivas. Nesse sentido, Habermas não teria conseguido perceber que a reprodução social depende como um todo da ação social, bem como que os fenômenos de dominação devem ser analisados no interior das relações sociais.

Honneth identifica, portanto, problemas bastante semelhantes àqueles apontados por Fraser. Além disso, assim como ela, ele também recorre à teoria de Foucault para tentar resolvê-los. Nesse caso, contudo, além de enfatizar a importância de sua análise das relações de poder, por meio da qual ressalta as dinâmicas intersubjetivas da dominação social, Honneth também retoma a noção de luta social desenvolvida por Foucault em alguns de seus escritos. De acordo com ele, ao vincular o desenvolvimento da sociedade ao resultado de lutas ininterruptas por poder, Foucault explicita que a reprodução social não pode ser adequadamente compreendida do ponto de vista de uma teoria dos sistemas e passa a analisá-la a partir de um paradigma intersubjetivo de lutas sociais. Ao fazer isso, ele elabora uma teoria social do ponto de vista de uma teoria da ação e fornece as ferramentas conceituais para que Honneth faça o mesmo. Diferentemente de Foucault, contudo, Honneth procura desenvolver um paradigma intersubjetivo de luta que seja capaz de explicitar as dinâmicas morais do desenvolvimento da sociedade, bem como sua relação com a dominação social (Honneth, 1989, pp. 168-195). Somente assim, ele teria como superar o déficit sociológico que identifica no trabalho de Habermas, sem abrir mão das bases normativas da crítica social.

Esse, contudo, não é o único déficit que Honneth identifica na teoria de Habermas. Dando um passo a mais do que Fraser, ele também afirma que a tendência emancipatória reconstruída por Habermas a partir da estrutura racional da ação

comunicativa não é forte o suficiente para explicar o que faz com que as pessoas ajam de acordo com o melhor argumento. Nesse sentido, ele aponta para a existência de um déficit motivacional no trabalho de Habermas e defende que a elaboração de uma teoria crítica requer a identificação, na sociedade, de uma tendência mais realista à emancipação. Por esse motivo, além de exigir a retomada de um paradigma intersubjetivo de luta, Honneth afirma que a superação dos déficits sociológico e motivacional requereria também que a luta social não fosse compreendida como uma luta estratégica e inconsciente por poder, mas sim como uma luta moralmente motivada, desencadeada pelo desejo de superar a dominação. Afinal, somente desse modo seria possível explicitar o interesse estrutural à emancipação inerente à sociedade.

Para sanar os problemas que identifica na teoria crítica de Habermas, Honneth elabora então uma teoria do reconhecimento, por meio da qual reconstrói a gramática moral dos conflitos sociais e ressalta sua importância para a reprodução da sociedade como um todo. Com isso, ele reabre efetivamente o domínio do social e procura realizar as tarefas necessárias para a elaboração de um modelo de teoria crítica. Ao contrário de seus antecessores, que haviam se limitado a criticar os bloqueios ao desenvolvimento social da racionalidade, Honneth se volta às condições necessárias à autorrealização para desenvolver o "quadro categorial de uma análise que possa abarcar as estruturas da dominação social" (Honneth, 1989, p. 381). Além disso, ao enfatizar a motivação moral dos conflitos sociais, ele aponta para uma tendência realista à emancipação na sociedade, por meio da qual identifica "os recursos sociais existentes para a superação prática dos bloqueios emancipatórios existentes" (Honneth, 1989, p. 382). Tendo em vista a importância do estabelecimento de um vínculo estreito entre teoria e práxis, Honneth se volta então à reconstrução das pretensões de identidade presentes nas relações sociais de reconhecimento, por meio das quais ele pode não só criticar o fenômeno patológico da violação do reconhecimento, como também identificar o que faz com que os sujeitos se mobilizem para lutar contra ele. Ao desenvolver uma teoria do reconhecimento, Honneth parece então desenvolver as ferramentas conceituais necessárias à superação da tensão entre crítica e poder.

Atento aos objetivos colocados por Honneth em seus primeiros textos, esse trabalho visa compreender como ele procura realizá-los por meio da elaboração de uma teoria crítica do reconhecimento, cujo cerne está no estabelecimento de um vínculo entre os padrões normativos da interação social, a formação da identidade individual e a

internalização de expectativas morais de reconhecimento, bem como entre a violação da identidade e dessas expectativas morais, o sentimento de injustiça e o surgimento dos conflitos sociais. Sem pretender, contudo, uma reconstrução exaustiva das questões abordadas por Honneth, ou uma retomada de todos os aspectos de sua teoria do reconhecimento, analisaremos aqui seus textos com um objetivo específico no horizonte: o de mostrar como a tensão entre crítica e poder reaparece em seu trabalho.

Isso porque, a nosso ver, embora Honneth procure superar essa tensão por meio da elaboração de uma teoria que seja capaz tanto de reconstruir as bases normativas da crítica social como de compreender as diferentes formas existentes de dominação, ao tentar solucionar os déficits sociológico e motivacional da teoria crítica, ele enfatiza a dimensão normativa de sua teoria. Ao fazer isso, ele parece deixar de lado considerações sobre as relações de poder, que passam a ser compreendidas genericamente como o resultado da violação de expectativas morais de reconhecimento. Honneth chega a se dar conta desses problemas e, em textos publicados a partir dos anos 2000, procura compreender as relações entre reconhecimento e poder.

Ao fazer isso, contudo, ele se vê obrigado a reformular diversos elementos de sua teoria e altera, dentre outras coisas, o que entende por reconstrução normativa. Preocupado, porém, em não comprometer o estatuto normativo do reconhecimento, Honneth acaba compreendendo os efeitos do poder sobre ele como algo secundário, a saber, como o resultado de uma distorção causada por atitudes ou mecanismos instrumentais. Ele parece abandonar, nesse sentido, o objetivo de compreender as dimensões intersubjetivas da dominação, isto é, de formas simbólicas de dominação social cuja origem não poderia ser diretamente atribuída ao mercado. É, a nosso ver, por esse motivo que diferentes representantes de uma nova geração de teóricos críticos estão atualmente tentando desenvolver modelos críticos capazes de dar conta dos objetivos colocados por Honneth em *Crítica do poder,* isto é, da relação entre crítica e poder sem abrir mão de nenhum de seus dois elementos.

Parte I – Por uma crítica das formas simbólicas de dominação

A teoria crítica de Habermas foi determinante para delimitarmos a questão que será abordada nesse trabalho. Seus pressupostos e reformulações se mostraram importantes para que pudéssemos melhor compreender quais são as consequências teóricas e normativas de assumir um diagnóstico que, distinto do dele, não parte de um dualismo social e não entende as patologias como o resultado de colonizações sistêmicas do mundo da vida. Afinal, a tese de que a dominação possui uma dimensão simbólica e se reproduz por meio de relações intersubjetivas parece exigir a reformulação do próprio padrão da crítica mobilizado por Habermas, isto é, o da usurpação de domínio.

Além disso, como indicamos na introdução, o modelo crítico desenvolvido por Habermas em *Teoria da Ação Comunicativa* corresponde, em certo sentido, ao ponto de partida de Honneth. Afinal, é com o objetivo de aperfeiçoar seus *insights* e de corrigir seus déficits que Honneth desenvolve, no decorrer da década de 1990, uma teoria crítica do reconhecimento. É, por acreditar que a guinada de Habermas em direção à pragmática universal o afasta da experiência dos sujeitos sociais e enfraquece, com isso, o vínculo entre teoria e práxis, que Honneth reformula sua teoria da intersubjetividade e procura reconstruir as bases da sociabilidade em geral (e não somente da linguagem). É, ainda, por rejeitar o dualismo social que está na base da teoria de Habermas, bem como seu diagnóstico de patologias sociais, que Honneth procura desenvolver uma teoria social monista e um conceito não-funcionalista de patologia.

Tendo então em vista a importância de Habermas para o desenvolvimento da teoria de Honneth, assim como para compreendermos as consequências normativas da tese de que há formas simbólicas de dominação, optamos por dedicar o primeiro capítulo da tese à retomada de alguns dos elementos de sua teoria. Vale ressaltar, contudo, que nosso objetivo com isso não é fazer uma discussão pormenorizada de sua teoria, mas sim explicitar alguns dos principais pontos de divergência entre Honneth e Habermas, principalmente no que diz respeito ao diagnóstico de época.[1] Nossa incursão pelo pensamento de Habermas é, portanto, indireta.

---

[1] Na medida em que o ponto de partida desse trabalho é a teoria de Honneth, não daremos a Habermas o "direito de defesa", mesmo nos momentos em que que as críticas recebidas por ele parecem derivar de algumas imprecisões interpretativas.

Depois de mostrar a importância da virada comunicativa, por meio da qual Habermas procura reestabelecer as bases da crítica imanente, que teriam sido abaladas pelo diagnóstico de que a racionalidade instrumental teria se tornado absoluta, procuraremos esboçar a teoria da modernização social que ancora o dualismo desenvolvido por Habermas em *Teoria da Ação Comunicativa*. Tendo então em vista a centralidade do diagnóstico de patologias sociais desenvolvido por Habermas para o trabalho de Honneth, voltaremos nossa atenção à tese da colonização do mundo da vida e suas consequências. Por fim, retomaremos as críticas dirigidas por Fraser e Honneth ao dualismo social e ao diagnóstico de patologias de Habermas, para explicitar o ponto de partida dessa tese: a importância de uma crítica das formas simbólicas de dominação.

Capítulo 1 – Dualismo social e diagnóstico de patologias em Habermas

1.1 – Teoria e práxis: do paradigma do trabalho à centralidade da comunicação

Desde sua origem, a teoria crítica se autocompreende como uma forma não utópica de crítica social, que se ancora nos potenciais emancipatórios imanentes à realidade, isto é, em práticas sociais reflexivas que tendem à efetivação de uma sociedade plenamente racional. Contrapondo-se, por um lado, ao que entende como uma forma tradicional de fazer teoria, na qual o objetivo é descrever a sociedade de forma "neutra" e "desinteressada", a teoria crítica analisa a sociedade do ponto de vista de suas potencialidades emancipatórias. Contrapondo-se, por sua vez, a teorias utópicas, ela não critica a sociedade tendo por base princípios transcendentais de justiça, mas sim as práticas sociais que apontam para a superação das relações atuais de dominação.[1]

É, nesse sentido, que Max Horkheimer parte do potencial racional que identifica nas tendências de desenvolvimento das forças produtivas para criticar as relações de produção como um entrave à emancipação. Compreendendo o trabalho como uma atividade por meio da qual o homem produz e transforma praticamente o mundo em que vive, ele diagnostica os entraves ao desenvolvimento das forças produtivas como bloqueios à realização de uma sociedade plenamente racional (Abromeit, 2001). Embora identifique um potencial transformador na práxis do trabalho, desde a década de 1930, os textos de Horkheimer estão marcados pelo diagnóstico do bloqueio desse potencial, atribuído por ele principalmente à ascensão do nazismo, à divisão da classe proletária e ao surgimento do capitalismo de estado.[2]

---

[1] Em 1937, Horkheimer contrapõe os projetos da teoria crítica e da teoria tradicional e explicita que, embora se coloque como imparcial, a teoria tradicional mostra sua parcialidade ao retirar "os processos parciais da totalidade da *práxis* social" (Horkheimer, 1983a, p. 124). Em um texto publicado na mesma edição dos *Zeitschrift für Sozialforschung*, em 1937, ele explicita a distinção entre esses dois tipos de teoria afirmando que, "enquanto o estabelecimento de teorias tradicionais, uma em relação à outra, constitui uma ocupação que, em dada sociedade, se delimita a atividades científicas e outras atividades, e que nem sequer precisa conhecer os objetivos e tendências históricas vinculadas a tal empreitada, a teoria crítica segue, de maneira inteiramente consciente, na formação de suas categorias e em todas as fases de seu desenvolvimento, o interesse pela organização racional da atividade humana, cuja clarificação e legitimação ela atribui a si mesma como tarefa. Afinal, para a teoria crítica não se trata simplesmente dos fins tais como são traçados pelas formas de vida existentes, mas dos seres humanos com todas as suas possibilidades" (Horkheimer, 1983b, p. 156).

[2] O diagnóstico de Friedrich Pollock, que aponta para a neutralização das tendências de crise do capitalismo na sociedade administrada, é central para Horkheimer (Rugitisky, 2008; Nobre, 2008b).

Na década de 1940, Horkheimer radicaliza esse diagnóstico pessimista e passa a defender que o trabalho não corresponde a uma atividade reflexiva por meio da qual o sujeito trabalhador poderia tomar consciência de seu papel ativo na produção da sociedade, mas sim a uma atividade por meio da qual os homens instrumentalizam o mundo e a si mesmos. Ao defender essa tese em *Eclipse da Razão* e na *Dialética do Esclarecimento,* escrita por ele em conjunto com Theodor Adorno, Horkheimer nega a existência de uma práxis social que tenda à emancipação e passa a reconstruir o desenvolvimento histórico como um processo contínuo de ampliação de uma forma instrumental de racionalidade, que teria culminado em sua absolutização (Horkheimer, 2004; Adorno & Horkheimer, 2004).[3]

O diagnóstico inicial de que a transformação da sociedade se encontra bloqueada é, assim, substituído pelo diagnóstico da impossibilidade da crítica imanente. Afinal, numa sociedade em que a razão instrumental se infiltrou em todos os domínios sociais, a crítica perde seu ancoramento no real. O diagnóstico de uma sociedade totalmente administrada faz então com que Horkheimer e Adorno tenham de adotar uma postura crítica aporética, uma vez que descolada das práticas sociais (Adorno & Horkheimer, 2004, p. 13).

Responsável por solapar as bases da crítica imanente, o descolamento entre teoria e práxis está na raiz do que Jürgen Habermas identifica como o déficit normativo da teoria crítica, bem como do que Axel Honneth compreende como o fechamento do social. A superação desse descolamento se encontra então no centro do projeto desses dois autores (Habermas, 2002c, p. cap. 5; Honneth, 1989), para os quais uma das principais tarefas da teoria crítica contemporânea é a de reencontrar na própria sociedade sua possibilidade de existência. Assim, quando Habermas defende a tese de que o trabalho não possui um potencial crítico e recusa, ao mesmo tempo, o diagnóstico de que a racionalidade instrumental, que lhe caracteriza, teria se infiltrado em todos os domínios sociais, ele está exatamente tentando abrir um caminho para a elaboração de um novo modelo de teoria crítica, em que teoria e práxis não estejam desvinculadas.

Desde de seus primeiros escritos, Habermas se vincula então ao projeto da teoria crítica e sustenta que a crítica social não pode partir de um ponto de vista externo à realidade. Assim como Horkheimer, ele defende que a crítica da sociedade tem de ser imanente, isto é, extraída da própria sociedade criticada e não de ideais utópicos. Apesar

[3] A edição alemã foi publicada 20 anos depois da em inglês, com o título *Crítica da razão instrumental* (Horkheimer, 1967).

disso, ele rompe com diversos dos pressupostos defendidos por Horkheimer e se distancia dos diagnósticos de época elaborados por ele, que não teria sido bem-sucedido em suas tentativas de realizar seu próprio projeto crítico.

Habermas se compromete, dessa forma, com o projeto da teoria crítica sem, no entanto, aceitar os diagnósticos e pressupostos que serviram de base para a construção dos modelos teóricos de seus antecessores. Para dar continuidade a esse projeto, ele procura então desenvolver um novo modelo crítico[4] que, ao contrário do elaborado por Horkheimer, daria conta de explicitar o vínculo existente entre teoria e práxis. Com esse objetivo em vista, ele desloca o foco de sua análise. Em vez de se debruçar sobre a lógica do desenvolvimento das forças produtivas ou da racionalidade instrumental, ele se volta à reconstrução da estrutura normativa inerente às interações comunicativamente mediadas, que seriam responsáveis por parte da reprodução social.[5] Ao fazer isso, Habermas busca desenvolver as fundações normativas de uma teoria que, não "ignora o elemento de um entendimento normativamente regulado a partir do qual o poder e a dominação podem ser compreendidos como fenômenos sociais [patológicos]" (Honneth, 1989, p. 283).

Contrapondo-se a Adorno e Horkheimer, ele assume que "no capitalismo da segunda metade do século XX, já não é plausível supor que uma forma unitária de racionalidade se irradie para o conjunto da sociedade com base no desenvolvimento das forças produtivas e da técnica" (Repa & Nobre, 2012, p. 19). Motivo pelo qual, como afirmam Luiz Repa e Marcos Nobre, ele pode colocar "no centro de sua análise a reconstrução de estruturas normativas profundas".[6] Com o objetivo de superar o déficit normativo da teoria crítica, Habermas elabora, então, uma nova teoria social, agora dualista, que não só lhe permitiria uma melhor compreensão da sociedade e de seu funcionamento, como também lhe forneceria um ponto de partida imanente a partir do

---

[4] Me utilizo aqui do conceito de modelo de teoria crítica cunhado por Marcos Nobre (Nobre, 2008a).

[5] Desde o início, Habermas se opõe ao paradigma produtivista, do qual depende os modelos de Adorno e Horkheimer (Melo, 2013a). Aqui, contudo, me refiro aos textos publicados por Habermas no decorrer da década de 1980, quando o paradigma reconstrutivo de crítica já estava consolidado.

[6] De acordo com Marcos Nobre e Luiz Repa, reconstrução significa, para Habermas, "descobrir as estruturas profundas que possibilitam a geração de objetos simbólicos, (...) significa refletir sobre as regras que têm de ser supostas como princípio para a compreensão do sentido e mesmo do não sentido que é construído social e simbolicamente. São essas regras, estruturas e processos que constituem a racionalidade imanente aos objetos simbólicos, a racionalidade que eles reivindicam por si mesmos para que possam ter sentido, são essas regras, estruturas e processos que constituem, em outro aspecto, os potenciais emancipatórios, já que sua efetividade se insere desde sempre na facticidade de contextos suscetíveis de um sem-número de fatores coercitivos" (Repa & Nobre, 2012, p. 18). Habermas encontra, assim, na estrutura racional da comunicação, os critérios normativos com os quais se poderia julgar os elementos emancipatórios e regressivos da contemporaneidade.

qual a crítica poderia ser pensada, sem recair em aporia (Souza, 1986, pp. 83-84; Habermas, 1995a, p. 500).

1.2 – O dualismo social de *Teoria da Ação Comunicativa*

Embora o afastamento de Habermas frente ao modelo da *Dialética do Esclarecimento* esteja claro pelo menos desde meados da década de 60, é apenas com a publicação de *Teoria da Ação Comunicativa* que ele se posiciona de modo mais definitivo contra o diagnóstico da absolutização da razão instrumental.[7] Ao desenvolver, nesse livro, uma teoria do discurso vinculada a uma teoria dualista dos processos de racionalização da modernidade, Habermas problematiza a unilateralidade da compreensão de Horkheimer e Adorno sobre a modernidade e o processo de diferenciação social que lhe deu origem. De acordo com ele, os autores da *Dialética do Esclarecimento* teriam abordado apenas parte dos desenvolvimentos sociais que estão na base das sociedades modernas e, em virtude disso, acabaram compreendendo o processo de esclarecimento racional de uma perspectiva parcial, a saber, como mera expressão e da institucionalização de uma ação racional voltada a fins. Conclusão que os teria levado ao diagnóstico de um mundo administrado e totalmente reificado, no qual racionalidade e dominação estariam fundidas (Habermas, 1995a, p. 489).

Para Habermas, contudo, o processo de racionalização da sociedade não pode ser compreendido como uma dialética do esclarecimento. Ao atentar somente para o desenvolvimento da racionalidade instrumental e para sua institucionalização em um sistema social autônomo, o diagnóstico da *Dialética do Esclarecimento* não dá conta dos vários processos sociais relevantes à modernização, nem compreende o potencial emancipatório liberado por eles. Segundo Habermas, a transformação gradual de comunidades tradicionais em sociedades modernas depende de um processo de secularização por meio do qual normas tradicionais, bem como ideais e valores metafísicos perdem seu caráter vinculante. Tal processo de secularização não garante, entretanto, apenas a liberação da racionalidade técnica das amarras da tradição, como defendem Horkheimer e Adorno. Ele também liberta a ação comunicativa da normatividade antes assegurada por visões de mundo compartilhadas.

---

[7] Vale ressaltar aqui que, tanto a leitura de Habermas quanto aquela apresentada por Honneth em *Crítica do Poder*, dependem de uma interpretação teórico-social dos textos de Adorno. Em textos mais recentes, Honneth procura defender Adorno das acusações de que seu diagnóstico leva à supressão das bases da crítica social, mostrando que o erro é exatamente compreender as análises adornianas como se estas tivessem uma pretensão teórico-social (Honneth, 2007b).

De acordo com Habermas, nas sociedades tradicionais onde os diversos domínios da vida social estão diretamente atrelados a convicções religiosas e metafísicas de mundo a cultura, as normas sociais, o modo segundo o qual cada pessoa deve se comportar, assim como a divisão do trabalho, a hierarquia social e a organização da produção dependem diretamente de uma visão de mundo compartilhada pelos membros da comunidade. No decorrer do processo de racionalização social, contudo, a normatividade garantida pela tradição perde gradativamente sua capacidade de assegurar a integração social e é progressivamente substituída pela ação comunicativa. Como afirma Habermas, "a autoridade do sagrado é gradualmente substituída pela autoridade do consenso obtido" (Habermas, 1995a, p. 118).

Assim, se nas sociedades tribais toda organização social podia ser explicada a partir de suas ordens normativas, o mesmo não pode ser dito das sociedades modernas. Nelas, os elementos simbólicos deixam de ser reproduzidos por meio da mera transmissão da tradição e passam a depender também de ações racionais voltadas ao entendimento. Como sustenta Habermas:

> quanto mais a visão de mundo que fornece o estoque de conhecimentos culturais é descentrada, menos a necessidade do entendimento é protegida *de antemão* por um mundo da vida imune de críticas; e, quanto mais essa necessidade tem de ser satisfeita por conquistas interpretativas dos próprios participantes, isto é, por meio de um acordo arriscado (porque racionalmente motivado), mais frequentemente podemos esperar orientações racionais de ação (Habermas, 1995a, p. 102).

De acordo com Habermas, com a perda de força da tradição, torna-se necessário encontrar uma forma de justificar racionalmente a organização social, o papel dos indivíduos, as leis, a cultura, a hierarquia social etc. (Habermas, 1995b, p. 292). Na modernidade, portanto, a reprodução simbólica da sociedade passa a depender da ação comunicativa, através da qual os participantes reproduzem, mantendo ou alterando, o conjunto de saberes intersubjetivamente partilhado do mundo da vida.

Nesse novo contexto social, aquele que defende a validade de uma norma, a verdade de uma asserção sobre o mundo ou a sinceridade da expressão de seu sentimento passa a ter de defender a validade de seus proferimentos com argumentos. Como afirma Habermas, "sob as pressuposições da ação comunicativa orientada ao entendimento, pretensões de validade não podem ser rejeitadas ou aceitas sem razão" (Habermas, 1995b, p. 45). Na modernidade, portanto, aquele que levanta uma pretensão de validade precisa justificá-la frente a seus parceiros de interação.

Ao sublinhar que, em sociedades modernas, as pretensões precisam ser

racionalmente justificadas, Habermas explicita a existência de uma forma comunicativa de interação que se volta ao estabelecimento de um acordo racional e não está, portanto, orientada à dominação. Segundo ele, a busca por entendimento pressupõe, pelo contrário, uma interação livre de impedimentos e de qualquer coerção que não a do melhor argumento.[8] Afinal, somente uma interação com tais características poderia cumprir as exigências implícitas nos processos comunicativos de justificação. Partindo então da reconstrução da estrutura normativa da razão comunicativa, por meio da qual ele chega a uma noção de interação comunicativa intacta, Habermas pode agora criticar as investidas contra ela como patológicas (Lima, 2013, p. 87).

Ao contrário de Adorno e Horkheimer, que viam, sob as condições do capitalismo tardio, normas e valores sociais como a mera expressão da dominação, Habermas afirma que eles são estabelecidos por meio de procedimentos comunicativos e não se reduzem a resultados de relações de poder. Toda comunicação, mesmo a estrategicamente orientada, ativaria a estrutura normativa da ação comunicativa e, assim como qualquer outra comunicação, levanta pretensões de validade que se voltam à obtenção de um acordo racional. O conjunto de valores intersubjetivamente partilhado e não-problematizado do mundo da vida não poderia ser, então, entendido como a expressão de uma mera imposição de valores, que teria se dado como que pelas costas das pessoas. Como afirma, sobre isso, Luiz Repa, "nenhuma norma pode se impor à força, mas depende também de consensos considerados legítimos" (Repa, 2006, p. 175).

Habermas explicita, dessa forma, o potencial racional e emancipatório liberado pela ação comunicativa e problematiza o diagnóstico daqueles que veem o processo de racionalização como equivalente do desenvolvimento de uma racionalidade técnico-calculadora que corrói as bases da crítica e leva a um aumento progressivo da dominação. Isso, contudo, não significa que ele recuse por completo a tese de que a modernização social e o processo de esclarecimento racional que lhe caracteriza tenham

---

[8] Como afirma Honneth, a teoria da ação desenvolvida por Habermas "tem como objetivo demonstrar que no processo de fala orientado para o entendimento, os sujeitos que discutem uns com os outros levantam pretensões de validade recíprocas, assumindo inevitavelmente a obrigação de redimi-las discursivamente. Com a demanda por tal ´base de validade´ na fala, Habermas procura mostrar que padrões universais de racionalidade entram no exercício da ação comunicativa; padrões que possuem validade conclusiva independentemente de acompanharem, ou não, a consciência dos sujeitos que dela participam. Dessa forma, a análise do pragmatismo universal das regras do entendimento linguístico fornece, não apenas uma fundação renovada para uma ética comunicativa – com a qual Habermas procura, desde seu curso inaugural, fundamentar as pretensões normativas de uma teoria crítica da sociedade –, como também representa uma fundação ampliada para um conceito de racionalização social, no interior do qual ele procura investigar a reprodução das sociedades. Assim, com a reconstrução das pretensões racionais de validade, que deveriam ser inerentes à ação comunicativa, põem-se a descoberto os aspectos sob os quais uma ação social em geral é 'capaz de racionalização'" (Honneth, 1989, p. 310).

também levado à institucionalização da racionalidade instrumental. Para ele, ainda que na modernidade a reprodução simbólica da sociedade dependa de ações racionais orientadas ao entendimento e não à dominação, existem outras formas de reprodução social que não se encontram ligadas ao meio linguístico e não estão, portanto, atreladas a ações comunicativas.

De acordo com Habermas, o processo de racionalização social, caracterizado primeiramente pela liberação do potencial emancipatório da ação comunicativa e pela diferenciação das esferas de valor ligadas à reprodução simbólica da sociedade,[9] possibilita um segundo processo de diferenciação. Ele permite que também a reprodução material da sociedade se liberte da força da tradição e passe a seguir uma lógica própria. Aos poucos, a organização da produção de bens e a burocracia estatal se desligam da normatividade assegurada por visões de mundo compartilhadas e passam a ser coordenadas por ações racionais orientadas ao sucesso, isto é, orientadas à otimização de cada uma dessas atividades, cuja execução se torna cada vez mais independente de normas sociais. Como afirma ele, "a racionalização do mundo da vida torna possível converter a integração social para *medias* independentes da linguagem e separar domínios de ação formalmente organizados" (Habermas, 1995b, p. 469).[10]

Além da racionalização dos conteúdos do mundo da vida e da liberação da racionalidade comunicativa, portanto, o desenvolvimento da modernidade possibilita a diferenciação da ação instrumental e leva ao surgimento de sistemas de ação funcionalmente organizados e livres de qualquer normatividade, isto é, de sistemas destituídos de vínculos com concepções religiosas e metafísicas de mundo, bem como de vínculos com a ação comunicativa. Esse é, segundo Habermas, o caso das esferas ligadas à reprodução material da sociedade, a economia e o aparelho burocrático estatal, cuja reprodução teria se tornado autônoma e passado a ser funcionalmente coordenada. Nas sociedades contemporâneas, existiriam então esferas sociais não-comunicativas e livres de qualquer normatividade, que compõem o que Habermas chama de sistema.
Como afirma ele:

> temos, com a empresa capitalista e a moderna administração, unidades sistêmicas

---

[9] Com o processo de modernização, os processos simbólicos de produção cultural, integração social e socialização, antes vinculados entre si e dependentes de uma visão de mundo compartilhada, se diferenciam e adquirem um estatuto próprio (Souza, 1986, p. 46; Habermas, 2002d, pp. 95-103).

[10] Para Habermas, a própria diferenciação da ação racional instrumental depende de um processo que extrapola o diagnóstico elaborado por Adorno e Horkheimer. Afinal, segundo ele, "esferas de ação formalmente organizadas só podem se destacar de contextos do mundo da vida depois que suas estruturas simbólicas tiverem, elas mesmo, se diferenciado suficientemente" (Habermas, 1995b, pp. 469-470).

> autônomas dentro de subsistemas isentos de conteúdo normativo. *As instituições tornadas autônomas* caracterizam-se, como mostrou Luhmann, antes de tudo, pela capacidade de tornarem-se independentes dos contextos estruturados comunicativamente do mundo da vida, das orientações valorativas concretas e das disposições concretas de ação sempre virtualmente conflituosas das pessoas que as compõem (Habermas, 1995b, p. 257).

A racionalização dos conteúdos do mundo da vida dá, assim, lugar a um processo de diferenciação entre o mundo da vida e o sistema. Este é, por sua vez, acentuado pelas diferentes tendências de desenvolvimento de cada uma dessas duas esferas. Afinal, enquanto o mundo da vida se racionaliza, isto é, amplia o escopo das ações comunicativas, o desenvolvimento do sistema corresponde a um processo contínuo de complexificação, que o liberta gradualmente da influência de ações normativas e comunicativas.

Partindo, então, de uma teoria dualista da modernização social, Habermas diagnostica um processo de desacoplamento entre duas esferas sociais, que estariam ligadas à reprodução simbólica e à reprodução material da sociedade. A primeira corresponde ao *mundo da vida*, cuja reprodução ocorre predominantemente por meio de ações comunicativas; a segunda corresponde ao *sistema*, composto de dois subsistemas, cuja reprodução se dá por meio de ações funcionalmente coordenadas. Para Habermas, portanto, as sociedades modernas são dualistas. Não se pode reduzi-las ao mundo da vida, pois nem toda reprodução social está atrelada à interação social, nem, por outro lado, entendê-las como sociedades sistemicamente integradas, como Horkheimer e Adorno na *Dialética do Esclarecimento*. Afinal, a interação social não pode ser adequadamente compreendida desse ponto de vista. Por esse motivo, Habermas sustenta que uma análise adequada da sociedade moderna tem de levar em conta tanto a perspectiva do mundo da vida quanto a do sistema.

1.3 – O diagnóstico de patologias sociais de Habermas

Ao desenvolver uma teoria social dualista, na qual as ações instrumentais não determinam a totalidade das ações humanas, Habermas faz com que o conceito de trabalho, ligado à razão instrumental, perca sua posição de centralidade. Ele se torna o ponto de partida para pensar apenas uma *parte* do desenvolvimento da sociedade, cuja reprodução simbólica passa a ser concebida por meio de ações comunicativas orientadas ao entendimento (Melo, 2013a, pp. 23-49; Honneth, 1989, pp. 265-306). As ações humanas e o desenvolvimento da sociedade passam, com isso, a ser compreendidos a

partir de dois diferentes paradigmas: o da racionalidade instrumental e o da racionalidade comunicativa. Habermas se contrapõe, assim, ao diagnóstico da absolutização da racionalidade instrumental, mas o faz sem excluir esta forma de ação de sua teoria social.[11]

Ao contrário dos autores da *Dialética do Esclarecimento*, assim como de outros pensadores do período do pós-guerra (Marcuse, 2012), contudo, a presença da racionalidade técnico-instrumental na sociedade não é tomada por Habermas como algo essencialmente patológico.[12] Se, no diagnóstico de Adorno e Horkheimer, a racionalidade instrumental possui um caráter intrinsecamente reificante, o mesmo não acontece para Habermas. Em sociedades complexas, afirma ele, não seria possível coordenar linguisticamente os objetivos econômicos e burocráticos sem sobrecarregar as interações comunicativas do mundo da vida.[13] Além disso, ganhos em eficiência, sem os quais a própria reprodução material da sociedade estaria comprometida, justificam que no interior dessas esferas as relações se deem por meio de processos impessoais e livres de qualquer normatividade. Como diz Habermas, a partir de Parsons, "o modo de produção capitalista e a dominação legal burocrática conseguem preencher melhor as funções de reproduzir materialmente o mundo da vida do que as instituições da ordem feudal que os precederam" (Habermas, 1995b, p. 474).

Para Habermas, a superação da racionalidade técnica e a instauração de uma sociedade na qual esta não desempenhe qualquer papel não se encontram no horizonte emancipatório. Afinal, a própria existência de ações racionais orientadas ao sucesso não constituiria, em si mesma, uma patologia. De acordo com ele, estas surgem apenas quando os imperativos sistêmicos que organizam a reprodução material da sociedade extrapolam o domínio dos subsistemas e invadem o mundo da vida, substituindo as interações sociais que estão na base de sua reprodução simbólica. Ao reconstruir um conceito complexo de racionalidade a partir dos diferentes tipos existentes de

---

[11] Habermas problematiza ainda outro aspecto do diagnóstico da totalização da racionalidade orientada ao sucesso em sistemas sociais autônomos: a confusão efetuada por Horkheimer e Adorno entre o paradigma da teoria da ação e o da teoria dos sistemas. Segundo ele, a racionalidade de sistemas autônomos não pode ser compreendida do ponto de vista da intenção instrumental de seus membros, pois se reproduz independentemente deles via imperativos funcionais.

[12] Isso não significa, portanto, que – como Marcuse (Terra, 2008) – Habermas defenda a necessidade de se pensar uma nova ciência ou uma nova técnica; ele não rejeita o potencial emancipatório do progresso científico, pois a dominação técnica da natureza seria indispensável. O que ele faz, ao contrário, é denunciar os efeitos reificantes da substituição da interação comunicativa por uma racionalidade técnica (Nobre, 1998, p. 37).

[13] A própria gênese do sistema faz parte do processo social de racionalização do mundo da vida. Segundo Habermas, em decorrência do processo de racionalização, o mundo da vida – sobrecarregado –, se diferencia e "cria" uma esfera sistêmica livre de qualquer normatividade (Habermas, 1995b, p. 268 e ss).

coordenação da ação, Habermas pode então criticar a invasão do domínio comunicativo pela racionalidade instrumental. Como afirma, Marcos Nobre, tal como projetado por Habermas, "o conceito de racionalidade ... estabelece domínios concretos de ação social, o que o permite também esclarecer critérios para determinar patologias: usurpação de domínio" (Nobre, 2008c, p. 273).

Com exceção dos distúrbios psicológicos e do empobrecimento cultural, Habermas defende que as assimetrias que impedem a livre realização dos processos comunicativos do mundo da vida resultam de um alargamento indevido e reificante da forma funcionalista de coordenação de objetivos, própria aos sistemas, em direção às esferas que dependem da comunicação para a coordenação da ação. Como afirma ele:

> a diferenciação estrutural da sociedade não possui, por si mesma, efeitos patológicos inevitáveis. (...) Não é o desacoplamento de subsistemas coordenados por *medias* e de suas formas organizacionais frente ao mundo da vida que leva a uma racionalização unilateral ou à reificação da prática comunicativa cotidiana, mas apenas a penetração de formas econômicas e administrativas de racionalidade em áreas de ação que resistem à sua conversão para os *medias* da moeda e do poder, porque são especializadas na transmissão cultural, na integração social e na educação e permanecem dependentes do entendimento mútuo como mecanismo de coordenação da ação (Habermas, 1995b, p. 488).

Para Habermas, as patologias da modernidade são paradigmaticamente causadas por interferências sistêmicas que prejudicam e põem em risco a forma comunicativa de interação no mundo da vida, pois "ao contrário de [sua] reprodução material, sua reprodução simbólica não pode ser transposta para as bases da integração sistêmica sem efeitos patológicos" (Habermas, 1995b, pp. 476-477). A interferência de imperativos funcionais nos contextos comunicativos do mundo da vida constitui, nesse sentido, o que Habermas entende por patologia da modernidade, a saber, uma colonização sistêmica deste (Kneer, 1990). Colonização que teria se tornado, segundo ele, uma tendência da própria modernidade".[14]

As patologias sociais próprias à modernidade possuem, nesse sentido, uma causa específica: a ampliação de formas sistêmicas de integração para além de seus limites, o

[14] A racionalização da sociedade e seus processos de diferenciação teriam gerado uma tendência de alargamento do sistema para além dos domínios sociais que podem ser coordenados autonomamente por *medias* como a moeda e o poder. A racionalização do mundo da vida teria, assim, dado lugar a sua colonização pelo sistema e estabelecido, com isso, o que Habermas entende como o "paradoxo da modernidade. Vale ressaltar, contudo, que para o autor as instituições em que os *media* estão ancorados podem, em princípio, servir tanto para que o mundo da vida influencie os domínios de ação formalmente organizados, como para que estes influenciem os primeiros. O processo de modernização teria, contudo, se desenvolvido na última direção e levado à colonização do mundo da vida pelo sistema. Segundo Habermas, "o mundo da vida racionalizado permite o surgimento e o crescimento de subsistemas cujos imperativos independentes revidam de um modo destrutivo" (Habermas apud McCarthy, 1984, p. xxxi).

que pode se dar tanto pela burocratização como pela monetarização da comunicação.[15] Para Habermas, portanto, as patologias sociais não surgem no interior do próprio mundo da vida ou por meio das formas de reprodução simbólica que têm ali lugar.[16] Como afirma ele, ressaltando esse diagnóstico:

> quando os traços auráticos do sagrado se perdem e os produtos de um poder de imaginação sintético e formador de mundo [*weltbildhaft*] desaparecem, a forma do entendimento, agora plenamente diferenciada em sua base de validade, se torna tão transparente que a prática comunicativa da vida cotidiana não mais proporciona nichos de violência estrutural da ideologia. Os imperativos dos subsistemas autônomos têm, então, de exercer sua influência em domínios socialmente integrados *de fora* e de *uma forma discernível*. (...) Quando despojados de seus véus ideológicos, os imperativos dos subsistemas autônomos entram no mundo da vida *de fora* e forçam sobre ele um processo de assimilação (Habermas, 1995b, pp. 520-523).[17]

Os processos comunicativos dos quais depende a reprodução simbólica do mundo da vida não são apontados por Habermas como causas de patologias sociais.[18] Pelo menos em *Teoria da Ação Comunicativa*, não parece haver uma preocupação explícita do autor em pensar as relações de dominação que se reproduzem por meio das dinâmicas intersubjetivas de ação. As relações de poder são vistas por ele como parte do sistema e se tornam patológicas apenas quando este interfere no mundo da vida e

---

[15] Como exemplo, Habermas aponta para a existência de uma tendência cada vez maior de burocratizar âmbitos como os da família e da escola (Habermas, 1995b, pp. 489-547).

[16] Para Walter Reese-Schäfer, que radicaliza essa tese, "a ideia central da teoria da ação comunicativa é a seguinte: é possível atribuir as patologias da Modernidade, sem nenhuma exceção, à invasão da racionalidade econômica e burocrática em esferas do mundo da vida, às quais essas formas de racionalidade não são adequadas e, por isso, levam à perda da liberdade e do sentido (Reese-Schäfer, 2010, p. 46).

[17] Se, na década de 1980, Habermas recusa claramente a possibilidade de uma crítica da ideologia, em textos da década de 1960, enquanto a distinção estre sistema e mundo da vida não está plenamente consolidada, ele ainda se vale dela para criticar a tendência de reificação que identifica nas sociedades capitalistas. *Técnica e Ciência como "Ideologia"* é um exemplo disso. Nesse livro, Habermas procura dar conta das mudanças ocorridas na passagem do capitalismo liberal para o capitalismo tardio para desenvolver uma concepção de crítica da ideologia mais adequada à nova realidade. De acordo com ele, no capitalismo tardio as relações de dominação existentes são legitimadas e naturalizadas por meio da disseminação de uma falsa ideia de técnica que, ao ser defendida em sua neutralidade e desinteresse prático, acaba encobrindo as decisões práticas que a orientam (Habermas, 2006, p. 71; Habermas, 2014b, pp. 507-540). Para Habermas, é exatamente essa autocompreensão da ciência e da técnica enquanto conhecimento desinteressado e neutro que deve ser o objeto da nova crítica da ideologia (Habermas, 2009). Uma das principais mudanças em *Teoria da Ação Comunicativa* a esse respeito é a revisão da posição de que a distorção da comunicação seria socialmente legitimada por meio de um discurso tecnocrático. Enquanto sustenta que a usurpação do domínio próprio à interação social é acompanhada de uma justificação, Habermas ainda procura fazer uma crítica da ideologia. A mudança desse diagnóstico, marcada pela recusa de que haveriam discursos ideológicos na sociedade, parece central para a compreensão das causas de seu abandono da noção de crítica da ideologia. Afinal, com ela, a crítica da ideologia deixa de fazer sentido. Assim, se o dualismo entre trabalho e interação ainda permitia uma crítica à ideologia, ainda que de forma bastante particular (Repa, 2008, pp. 36-54), a consolidação desse dualismo, com a distinção entre sistema e mundo da vida, acaba por impedi-la.

[18] Habermas fala apenas de um tipo de patologia cuja origem remonta ao mundo da vida e resulta de seu processo de diferenciação: a separação de culturas de especialistas das interações comunicativas do dia a dia (Habermas, 1995b, pp. 520-523).

distorce a comunicação. É, dessa forma, a colonização do mundo da vida pelo sistema que leva à distorção dos processos comunicativos e à não realização das condições de um procedimento argumentativo livre de coerção, indispensável para a legitimidade de seus resultados. As formas sistêmicas de integração não deveriam, portanto, ultrapassar seus limites, mas se restringir às esferas da economia e da burocracia estatal.

Em contrapartida, sob constante ameaça de intervenções sistêmicas, caberia ao mundo da vida o papel de tentar resistir a essas intervenções patológicas, mesmo que não tenha como inverter esse processo – postura atribuída por Habermas, durante a década de 1980, às reivindicações de grande parte dos chamados novos movimentos sociais (Habermas, 1987). Habermas sustenta, assim, que na modernidade os movimentos sociais lutam contra a intervenção do sistema no mundo da vida e são, nesse sentido, gerados por questões relativas à garantia da qualidade de vida, à preservação do meio ambiente, ao reconhecimento das diferentes formas de vida, à garantia dos direitos humanos e não mais a questões de distribuição material (Habermas, 1995b, p. 576). Como afirma ele, "os novos conflitos surgem nas costuras entre o sistema e o mundo da vida" (Habermas, 1995b, p. 581). Fato que, segundo o autor, demonstra que sua teoria da modernização, bem como sua teoria social dualista são adequadas para compreender a complexidade das sociedades modernas.

Chegamos, com isso, não apenas à distinção proposta por Habermas entre sistema e mundo da vida, como também às interferências mútuas que cada uma dessas duas esferas sociais pode exercer na outra. Interferências que explicam, de acordo com ele, não só o surgimento de patologias, mas o de conflitos no interior da sociedade. É, segundo Habermas, na fronteira entre ambos que ocorrem as lutas por emancipação, sendo também o limite de cada uma dessas esferas aquilo que está em causa na expansão patológica do sistema sobre o mundo da vida e, consequentemente, no aumento ou na diminuição da dominação. Tanto os conflitos sociais como as patologias que eles combatem se localizam, assim, entre sistema e mundo da vida. A demarcação da fronteira entre esses domínios sociais ocupa, portanto, uma posição de centralidade no pensamento habermasiano. O próprio desenvolvimento da sociedade depende diretamente do resultado desses conflitos, que podem levá-la tanto para um lado quanto para o outro, isto é, tanto para a expansão patológica do sistema sobre o mundo da vida, quanto para a resistência do último frente ao primeiro.[19]

---

[19] Habermas não ignora a existência de conflitos no interior do mundo da vida. Como afirmamos anteriormente, os conteúdos do mundo da vida podem ser questionados e são constantemente alterados.

1.4 – Entre sistema e mundo da vida?

A distinção entre sistema e mundo da vida que, como procuramos mostrar, se ancora em uma teoria dualista da racionalização social, é central ao modelo teórico elaborado por Habermas. É, remetendo-se a ela que ele procura explicar como as sociedades se transformaram no que são hoje. É, além disso, a partir dela que ele diagnostica os bloqueios e as potencialidades emancipatórias presentes nas sociedades capitalistas contemporâneas. O dualismo social proposto por Habermas se encontra, assim, na base de seu diagnóstico das patologias sociais. Diagnóstico que lhe rendeu, juntamente com sua teoria social dualista, duras críticas de diversos autores. É nesse sentido que, em *Crítica do Poder*, Honneth questiona não só a teoria social dualista presente em *Teoria da Ação Comunicativa*, como também a compreensão apresentada ali das patologias sociais que, segundo ele, não podem ser entendidas como mero resultado da colonização do mundo da vida.

Problematizando, em um primeiro momento, o dualismo social defendido por Habermas, Honneth afirma que os mecanismos responsáveis pela reprodução material da sociedade não podem ser isolados e vistos como autônomos. Ressaltando que o surgimento do capitalismo, bem como seu desenvolvimento não teriam ocorrido à margem das instituições sociais e dos processos simbólicos de reprodução, Honneth afirma que ele não pode ser conceitualizado como um sistema normativamente neutro voltado à obtenção de fins, cujo desenvolvimento dependeria apenas de uma lógica sistêmica e destituída de quaisquer relações com normas sociais. Além disso, argumentando que a economia e a burocracia estatal moderna só têm como funcionar na medida em que sua reprodução está ancorada em normas consideradas legítimas, Honneth recusa que seu funcionamento possa ser compreendido como a mera expressão de um processo sistêmico e autônomo, descolado das expectativas e intensões dos sujeitos (Honneth, 2003e, pp. 134-6 e 180-4). Para Honneth, nesse sentido, o que Habermas entende como um processo de diferenciação e autonomização do sistema corresponde, na verdade, à alteração dos princípios normativos que regulam a economia. O princípio da honra, que antes justificava a distribuição desigual de renda, teria sido substituído pelos princípios do mérito próprio e do respeito igual (Honneth, 2003e, pp. 181-2). Assim, mesmo nas sociedades modernas não haveria esferas sociais

---

De qualquer forma, os conflitos por emancipação ou melhor, aqueles dos quais depende o aumento ou a diminuição da dominação, estão localizados na fronteira entre o sistema e o mundo da vida.

autônomas cujo funcionamento estaria desvinculado de normas sociais.

Ao estabelecer uma distinção forte entre sistema e mundo da vida, Habermas teria então criado uma ficção teórica: a de que um sistema social teria se diferenciado do mundo da vida e se tornado um meio não-linguístico de coordenação de objetivos. Esta não seria, contudo, a única ficção decorrente do dualismo social proposto por Habermas. Para Honneth, na medida em que confere um caráter exclusivamente normativo às relações intersubjetivas e compreende sua distorção como algo provindo de fora, ele também acaba criando uma segunda ficção: a de que o mundo da vida e as interações sociais das quais depende sua reprodução simbólica não produzem, por si só, assimetrias de poder (Honneth, 1989, p. 282). Ao apontar nessa direção, Honneth problematiza a compreensão de Habermas acerca da reprodução simbólica do mundo da vida. Tendo em vista as formas simbólicas de dominação, que perpassam as relações intersubjetivas, Honneth defende que Habermas possui uma visão simplista acerca da origem das relações de poder no interior das sociedades capitalistas contemporâneas, que não poderiam ser atribuídas apenas à colonização sistêmica do mundo da vida. Além disso, ele também afirma que, ao propor uma distinção entre duas esferas sociais e atribuir o curso do desenvolvimento da sociedade ao conflito que se estabelece *entre* elas, Habermas não teria conseguido compreender o papel dos conflitos sociais no interior do próprio mundo da vida.

É, então, com essas questões no horizonte que Honneth apresenta seu projeto de desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento, que fosse capaz de explicitar a gramática moral dos conflitos sociais, bem como desenvolver um diagnóstico mais abrangente das formas sociais de dominação, que Habermas teria restringido à colonização do mundo da vida. É também em função delas, que ele procura compreender as dinâmicas normativas da reprodução social que, segundo ele, não pode ser compreendida do ponto de vista de uma teoria dos sistemas. Ao fazer isso, Honneth procura dissolver o dualismo habermasiano entre sistema e mundo da vida.[20]

Como adiantamos na introdução, Honneth não é o único que recusa o dualismo social e a concepção apresentada por Habermas sobre a origem das patologias sociais da modernidade. Dentre outros (Cohen & Arato, 1992, p. cap. 10), também Nancy Fraser aponta para problemas semelhantes aos elencados por Honneth. Assim como ele, Fraser recusa o dualismo social proposto por Habermas e procura compreender como os

[20] Para uma reconstrução mais detida das críticas dirigidas por Honneth e por Fraser a Habermas (Bressiani, 2011, pp. 338-342).

processos de reprodução material e simbólica da sociedade se inter-relacionam. Fraser, contudo, não abandona o dualismo de Habermas, como um todo, mas procura mostrar que não é possível adotar uma diferenciação forte entre esferas sociais, nem falar de sistemas de ação isentos de qualquer normatividade. Segundo ele por mais que tenham uma lógica própria de funcionamento, tanto a economia como a burocracia dependem diretamente de normas sociais, como aquelas que distinguem trabalhos femininos e masculinos, trabalhos pagos e não pagos, bem como o que é ou não trocável e digno de valor nas sociedades capitalistas contemporâneas.

Além de problematizar o dualismo social defendido por Habermas, Fraser também dirige fortes críticas ao diagnóstico de patologias sociais apresentado por ele em *Teoria da Ação Comunicativa.* Assim como Honneth, a autora vê a tese da colonização do mundo da vida pelo sistema como insuficiente para dar conta do conjunto de injustiças existentes. Como afirma ela, parte das injustiças relativas às questões raciais e de gênero, dentre outras, não decorre da monetarização ou da burocratização das interações sociais, mas das assimetrias presentes em normas e valores socialmente construídos. As injustiças ligadas ao não-reconhecimento não se originam da interferência do sistema no mundo da vida. Elas estão ligadas a normas sociais que, mesmo assimétricas, têm sua origem na interação social. Essas formas de injustiça, afirma Fraser, não surgem como que pelas costas dos membros da sociedade e não podem ser adequadamente compreendidas como o resultado de uma distorção da comunicação que teria se originado de fora, a partir do sistema. Nesse sentido, opondo-se a Habermas, Fraser defende que uma teoria crítica da sociedade não pode ignorar as dinâmicas intersubjetivas do poder. Tanto as práticas como os hábitos e as crenças sociais teriam, nesse sentido, de estar na mira da crítica social.

Lançando mão do conceito de reconhecimento, Fraser e Honneth explicitam então, ainda que de formas distintas, a unilateralidade do diagnóstico de patologias sociais desenvolvido por Habermas. Para ambos, além de ter desenvolvido um dualismo social inadequado à análise das sociedades capitalistas contemporâneas, Habermas também não teria conseguido compreender o caráter relacional do poder. Pautando-se pela tese da colonização do mundo da vida pelo sistema, ele acaba não tratando sistematicamente das formas simbólicas de dominação, atreladas à interação e às normas sociais (Fraser, 1989c, p. 137), tais como aquelas problematizadas por movimentos que lutam pelo reconhecimento, cada vez mais em pauta na esfera pública. As injustiças relativas ao reconhecimento parecem então mostrar os limites da

compreensão habermasiana das patologias sociais. Como afirma, nesse sentido, Beate Rössler, "o paradigma do reconhecimento domina o cenário da crítica social desde que o paradigma da teoria comunicativa a respeito dos conflitos entre sistema e mundo da vida sumiu sem grande barulho" (Rössler, 2007, p. 135).

Ao procurar conceber a especificidade dos movimentos sociais contemporâneos a partir de seu posicionamento na fronteira entre sistema e mundo da vida, Habermas não teria então se dado conta de que os movimentos sociais não visam, em grande parte, a não-intervenção deste no mundo da vida. Preso ainda a uma chave "funcionalista", ele não teria conceitualizado adequadamente parte das injustiças existentes, que já estão sendo questionadas por movimentos sociais que lutam pela alteração de normas, valores e padrões sociais hierárquicos presentes na sociedade, isto é, pela alteração de conteúdos do mundo da vida, socialmente construídos.

Além disso, na medida em que se foca apenas nos fenômenos de reificação, o padrão de crítica desenvolvido por Habermas a partir de seu dualismo social também não permite que ele identifique como patológico o capitalismo em si mesmo. Afinal, além de defender que a economia se encontra blindada da influência de normas sociais, Habermas também afirma que os imperativos funcionais que coordenam a economia e a burocracia só podem ser criticados caso ultrapassem suas fronteiras e prejudiquem a comunicação que se encontra na base da reprodução simbólica do mundo da vida. Ao tentarem compreender a normatividade presente da esfera econômica ou a relação entre os mecanismos econômicos e normas sociais, Honneth e Fraser procuram também recolocar o capitalismo em questão.

Ao apontarem para a necessidade de que o diagnóstico de patologias sociais seja reelaborado para poder acomodar diferentes formas e origens de injustiças sociais, Fraser e Honneth questionam então tanto o dualismo elaborado por Habermas como o modelo de crítica desenvolvido a partir dele. Se levamos as críticas desses autores a sério, a conclusão parece ser a de que seria preciso desenvolver um modelo crítico que, em vez de compreender as patologias na chave de usurpação de domínio, consiga mostrar a inter-relação entre as formas simbólicas e materiais de reprodução e criticar os diferentes domínios sociais com base na normatividade que lhes é inerente. A compreensão da relação entre crítica e poder parece, assim, central.

Tais dificuldades, explicitadas em diversas críticas dirigidas à posição de Habermas em *Teoria da Ação Comunicativa*, acabam fazendo com que ele reformule sua posição e escreva *Direito e Democracia. Entre facticidade e validade,* livro no qual

procura borrar a fronteira que havia traçado entre sistema e mundo da vida e repensar como ambos podem se influenciar mutuamente.[21] Além disso, cabe ressaltar que em textos da década de 1990, Habermas procura também desenvolver um conceito de poder social, com o qual amplia o escopo de seu diagnóstico de patologias sociais (Marxsen, 2011; Habermas, 1997).

Embora reconheçamos as tentativas de Habermas de resolver as questões discutidas acima, a nosso ver é Axel Honneth quem as tematiza de modo mais direto e, com isso, possibilita um desenvolvimento mais frutífero delas. Assim, se as contribuições de Habermas se mostraram indispensáveis para colocarmos a questão central desta tese, é a partir de Honneth que ela será desenvolvida.

Tendo em vista que, desde seus primeiros textos, uma de suas principais tarefas é exatamente a de elaborar um modelo de teoria crítica capaz de criticar não só a economia capitalista, como também as formas simbólicas de dominação – e isso, sem recair em uma posição aporética, como a de Foucault – optamos então por dedicar os próximos capítulos da tese a uma reconstrução de seu trabalho. Tomando os conceitos de crítica e poder como fios condutores dessa reconstrução, procuraremos mostrar que, ao tentar resolver os problemas que identifica na teoria crítica de Habermas, Honneth acaba enfatizando o papel da ação social, bem como o da normatividade nos processos de reprodução social. Ao fazer isso, contudo, ele relega a um segundo plano alguns de seus principais objetivos, a saber, a compreensão das dimensões simbólicas da dominação e o desenvolvimento de uma crítica interna da economia capitalista.

[21] O direito assume, nesse projeto, um importante papel: o de mediar as influências mútuas entre sistema e mundo da vida (Silva, 2011, p. 311). Habermas aceita, em parte, as críticas de Honneth e procura atenuar o dualismo social presente em *Teoria da Ação Comunicativa.* Em "Entegegnung", onde responde a diversos críticos, ele começa a modificar a posição que havia defendido em 1982 e afirma não só que o mundo da vida não está isento de relações de poder, mas também que o sistema depende de normas sociais, principalmente por ser regulado pelo direito (Habermas, 2002a, pp. 347-405).

Parte II – Axel Honneth e a teoria do reconhecimento

O trabalho de Axel Honneth se firmou nas últimas décadas como uma referência nas discussões sobre teoria crítica e passou a ser lido não apenas por suas interessantes análises e tentativas de reatualização de outros autores, mas também e principalmente por apresentar um novo modelo de teoria crítica, centrado no conceito de reconhecimento. Apesar disso, muito do que se discutiu sobre seu trabalho até hoje teve como foco seu livro mais famoso, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, onde Honneth apresenta sua teoria a partir de uma reatualização de escritos do jovem Hegel. Alguns artigos e livros publicados sobre seu trabalho já contribuíram, contudo, para mudar esse cenário, principalmente ao explicitarem a importância de escritos que antecedem a publicação de *Luta*.

Em suas primeiras publicações, Axel Honneth realiza um frutífero confronto com Marx e com a tradição da teoria crítica e explicita os problemas que teriam ainda de ser enfrentados por aqueles que procuram desenvolver uma teoria social crítica. Tomando esse enfrentamento como central ao seu projeto, dedicaremos o primeiro capítulo dessa segunda parte aos seus textos de "juventude", onde Honneth apresenta, a partir de uma leitura de Marx, as questões que orientarão seu trabalho por muito tempo. Explicitando, inicialmente, seu incômodo com o abandono do paradigma do trabalho, cuja consequência seria a impossibilidade da crítica interna da economia capitalista, procuraremos mostrar como Honneth formula um conceito crítico de trabalho que permitiria a distinção entre formas alienadas e não alienadas de trabalho. Tendo então em vista que ele caminha, gradualmente, de um paradigma crítico do trabalho para um paradigma mais amplo da interação social, analisaremos os motivos para tal mudança, bem como as bases antropológicas de sua nova teoria social normativa. Ao fazermos isso, além de explicitarmos os déficits identificados pelo autor no interior da teoria crítica, mostraremos os objetivos que levam Honneth a desenvolver uma teoria do reconhecimento, por meio da qual ele procura combinar os *insights* empíricos de Foucault com aqueles propiciados pela virada comunicativa de Habermas.

Após fazer um diagnóstico acerca dos déficits da teoria crítica, Honneth procura superá-los elaborando uma teoria em que a luta moral por reconhecimento é central. O terceiro capítulo da tese terá por objeto *Luta por reconhecimento* e outros textos do período, em que a preocupação com a superação dos déficits da teoria crítica,

diagnosticados a partir de preocupações decorrentes de sua leitura do marxismo, são centrais. Nosso objetivo, nesse momento, é o de mostrar que, para desenvolver uma teoria social crítica que dê conta de superar os déficits motivacional e sociológico da teoria crítica, Honneth elabora uma teoria monista do reconhecimento, na qual as dimensões psíquicas, sociais e morais se encontram estruturalmente vinculadas.

Com o intuito de seguir o percurso teórico de Honneth até a elaboração de sua teoria do reconhecimento, esta parte da tese se inicia com uma retomada de seus primeiros textos, onde Karl Marx é central, para mostrar como Honneth se aproxima, pouco a pouco, da ideia de uma teoria do reconhecimento. Explicitaremos, com isso, a importância da questão do poder para esse deslocamento. Somente no capítulo seguinte, dedicado à reconstrução de sua teoria do reconhecimento, defenderemos que, ao tentar realizar todas as tarefas que atribui ao teórico crítico, Honneth acaba dando um enfoque maior à elaboração das bases normativas de sua teoria, por meio das quais seria capaz de explicitar o interesse estrutural da espécie humana pela emancipação, bem como a importância das lutas morais para o desenvolvimento da sociedade como um todo. Embora, nesse momento, essa questão ainda não seja diretamente abordada, nosso objetivo com isso é mostrar que, embora a questão da dominação seja determinante em seus textos iniciais, a dificuldade de estabelecer as bases normativas de sua teoria do reconhecimento parece fazer com que Honneth a relegue a um segundo plano.

Capítulo 2 – Do trabalho à interação: reestabelecendo as bases da crítica social

2.1 – Honneth e o marxismo: reformulando uma noção crítica de trabalho

Para os leitores mais familiarizados com os textos em que Honneth apresenta sua teoria do reconhecimento, pode parecer estranho que seus primeiros livros e artigos (Honneth & Joas, 1980; Honneth & Jaeggi, 1980; Honneth, 1981; Honneth, 1977) tenham sido dedicados a uma discussão sobre o legado e a atualidade da obra de Marx. Se observamos então as críticas dirigidas a ele por autores como Fraser, de acordo com a qual, ao dar centralidade ao conceito de reconhecimento, Honneth simplesmente desconsidera questões e injustiças relacionadas à economia capitalista (Fraser, 2001), suas incursões de juventude pelo marxismo podem parecer distantes e pouco importantes para os futuros desenvolvimentos de sua teoria. Alguns de seus comentadores nos mostram, entretanto, que isso está longe de ser verdade (Deranty, 2009; Piromalli, 2012a). As questões discutidas por Honneth em seus primeiros trabalhos não apenas orientam sua reconstrução dos déficits da teoria crítica em *Crítica do Poder*, como guiam, posteriormente, suas diferentes tentativas de superá-los por meio de uma teoria do reconhecimento. Os incômodos e *insights* explicitados nesse primeiro momento a partir de Marx são centrais para a formulação do projeto crítico honnethiano e ecoam em sua teoria desde então.

Tendo isso em vista, Jean-Philippe Deranty chega a afirmar que a trajetória de Honneth seria melhor descrita como a de um marxista que se interessou pela teoria crítica, do que como a de um teórico crítico que se interessou pelo marxismo (Deranty, 2009, p. 53). É inegável, contudo, que seu retorno a Marx teve Habermas, desde o início, como principal interlocutor. Os primeiros textos de Honneth se inserem diretamente no debate sobre o legado marxista despertado, no final da década de 1970, pela tentativa de Habermas de reconstruir o materialismo histórico a partir de um novo arcabouço teórico (Habermas, 1976). Insatisfeito com a guinada de Habermas em direção à pragmática universal, bem como com a separação empreendida por ele entre trabalho e interação, Honneth retoma Marx na tentativa de reabilitar uma crítica interna do trabalho e de resgatar um fundamento antropológico para a crítica social que fosse capaz de reconectá-la com a experiência moral cotidiana.[1]

---

[1] Na introdução de *Fragmented world of the social*, livro no qual artigos desse período são reunidos e republicados, Honneth afirma que, "a direção pela qual Habermas seguiu sua ideia original, empregando

Publicado originalmente em 1980, "Trabalho e Ação Instrumental" é um dos primeiros artigos em que Honneth procura avançar nesse sentido (Honneth, 1980). Destacando, inicialmente, as polêmicas suscitadas pela relação de complementariedade que Marx estabelece entre a crise sistêmica do capitalismo e a teoria da luta de classes, Honneth chama atenção para a importância desempenhada pela categoria do trabalho social a esse respeito. Afinal, para Marx o trabalho seria "sempre mais do que a mera utilização produtiva de energia" (Honneth, 1995a, p. 9). Último de uma linha de teóricos que recusa a distinção aristotélica entre *poiésis* e *práxis*, Marx não reduz o trabalho a sua função produtiva e procura entendê-lo também como um processo de externalização das qualidades e capacidades do trabalhador que, segundo ele, só seria capaz de se reconhecer individual e coletivamente como sujeito quando se identifica nos produtos de seu trabalho. De acordo com Honneth, é com base nesse modelo antropológico, por meio do qual distingue formas alienadas e não-alienadas de trabalho, que Marx pode fazer uma crítica interna da economia capitalista, tanto em seus textos de juventude como nos de maturidade.[2] Como afirma ele, "com a ajuda de um modelo antropologicamente radicalizado de trabalho como um processo de externalização, Marx interpreta a época histórica do capitalismo como uma formação socioeconômica que faz com que seja estruturalmente difícil ou impossível para o sujeito trabalhador se identificar em seus próprios produtos" (Honneth, 1980, p. 189).

Embora ressalte a importância dessa dimensão antropológico-normativa do trabalho para a crítica marxista da economia política, Honneth diz que ela não é suficiente para explicar como os trabalhadores podem vir a se organizar para lutar pela superação da alienação. De acordo com ele, para que o trabalho seja tomado como conceito central de uma crítica social imanente, não basta mostrar que ele está na base da formação da subjetividade do trabalhador e é responsável pela reprodução social. É preciso mostrar também como ele pode levar à formação da consciência emancipatória do proletariado.[3] Sem esse passo, não é possível estabelecer um vínculo entre teoria e práxis, necessário à

---

a pragmática universal como o meio teórico para analisar as pressuposições normativas da interação social, não conseguiu me convencer, desde o início, por razões inicialmente obscuras e um tanto difusas. (...) Precisamente porque essa reserva foi, no início, apenas uma reserva vagamente sentida, os ensaios a seguir documentam uma busca pela possibilidade de uma formulação alternativa da ideia original de Habermas" (Honneth, 1995c, p. viii).

[2] Com isso, Honneth rejeita leituras que, como a de Althusser e Balibar (Althusser & Balibar, 1973), veem um abandono da crítica da alienação nos escritos econômicos tardios de Marx, em função do desenvolvimento da teoria do valor trabalho e da noção de mais valia (Piromalli, 2012a, p. 22).

[3] As preocupações que guiam as críticas de Honneth ao conceito de trabalho social desenvolvido por Marx permanecem centrais em seu pensamento e o orientam também no desenvolvimento da teoria do reconhecimento.

toda crítica imanente. Como destaca Rúrion Melo a esse respeito, "uma crítica social teoricamente bem fundamentada" tem "de apontar para a possibilidade prática da negação histórica da própria sociedade capitalista" (Melo, 2011, p. 36).

O problema é que, apesar de atribuir um potencial emancipatório ao trabalho, Marx não mostra como ele se realizaria, isto é, como o desenvolvimento das forças produtivas poderia desencadear um processo prático de transformação social. Segundo Honneth, Marx não faz uma "discussão sobre como o trabalho pode ou deve ser aplicado para explicar o comportamento individual ou coletivo", nem sobre como a práxis emancipatória pode ser pensada por meio da atividade produtiva, já que ele não trata de outras formas de ação social (Honneth, 1980, pp. 189-190). Em nenhuma das teorias da emancipação que desenvolve, Marx indica como a atividade produtiva se relaciona com a autoemancipação do proletariado. Na primeira delas, apresentada nos *Manuscritos de Paris*, ele não elucida como "a emancipação dos trabalhadores poderia ser explicada com base nas relações imanentes do trabalho alienado" que se encontra, nesse momento, desprovido de seu potencial formador (Honneth, 1980, p. 191). Em textos posteriores, Marx tenta resolver esse problema explicitando como o próprio desenvolvimento do capitalismo contribui para a organização e para o disciplinamento do proletariado.[4] Ao fazer isso, no entanto, ele parece pressupor a consciência crítico-reflexiva da classe trabalhadora, embora continue sem explicar como ela teria se formado (Melo, 2011). Por esse motivo, Honneth afirma que, "tanto no modelo argumentativo [funcionalista], como em seus primeiros escritos, permanece obscuro de que modo o processo de formação dessa consciência emancipatória estaria ancorada nas estruturas de ação do trabalho social" (Honneth, 1980, p. 197). Apesar de tentar atribuir ao trabalho às várias funções necessárias ao estabelecimento da relação entre a crítica do capitalismo e a sua superação prática, Marx não teria sido bem-sucedido nessa empreitada.[5]

---

[4] De acordo com Honneth, "Marx afirma que o processo de organização capitalista do trabalho iria socializar a classe trabalhadora em um sujeito coletivo disciplinado, organizado e tecnicamente qualificado" (Honneth, 1980, pp. 195-196). A concentração cada vez maior do capital em poucas mãos aproximaria e uniria os trabalhadores; a exigência de qualificação permitiria a eles a formação da autodisciplina e a capacidade de cooperação; por fim, a exigência de educação aumentaria o acesso do proletariado às reservas do conhecimento social. Em todos esses três casos, Marx defende que a lógica interna de desenvolvimento do capitalismo geraria as condições sociais necessárias à sua superação prática. As condições que ele enumera aqui são, contudo, estratégicas e não explicam como se daria o processo reflexivo por meio do qual o proletariado, tomando consciência de sua posição, lutaria para superá-la.

[5] Honneth defende que um modelo crítico centrado no conceito de trabalho tem de mostrar como a atividade laboral se relaciona com a reprodução social (função produtiva) e com a própria formação da

Segundo Honneth, a dificuldade de encontrar os meios conceituais para compreender a formação da consciência emancipatória dos trabalhadores foi, aos poucos, colocando em questão o potencial transformador atribuído por Marx à práxis do trabalho. Os desenvolvimentos que tiveram lugar na esfera da produção capitalista desde então, como a crescente divisão do processo de produção, a mecanização das atividades produtivas, a diminuição da qualificação exigida para o trabalho e a divisão da classe trabalhadora, contribuíram ainda mais para esse questionamento. Influenciadas pelas propostas de reorganização da produção, feitas por Frederick Taylor, essas mudanças aumentaram a distância entre os produtores e seus produtos e acabaram transformado o trabalho em uma atividade aparentemente destituída de qualquer significado social. Além disso, a recusa de que uma teoria da crise ancorada na análise do capital poderia ser adequada para entender os atuais potenciais de conflito, somada à defesa do diagnóstico de que as lutas de classe estariam desativadas, parecem ter enterrado de vez o projeto marxista de fazer uma crítica imanente do capitalismo.

Embora reconheça a dificuldade colocada pelos vários desenvolvimentos sociais e problemas conceituais discutidos acima, Honneth recusa que o marxismo tenha deixado de ser relevante. Se hoje, certamente, não faria mais sentido desenvolver uma teoria funcionalista da crise capitalista e tentar explicar, a partir dela, a possibilidade da emancipação – além de tudo porque esta não teria como ser pensada de um ponto de vista que não o da teoria da ação –, para Honneth isso não significa que é preciso abandonar o projeto marxista de fazer uma crítica da sociedade capitalista a partir do trabalho social. Para ele, a suposta ausência de significado do trabalho decorre da situação atual de alienação das relações de produção. Ela não é estrutural, mas conjectural, e precisa, mais do que nunca, ser criticada. Por esse motivo, Honneth se contrapõe a autores como Hannah Arendt e Habermas que, inseridos nesse novo contexto, retomaram a distinção entre *práxis* e *poiésis* e esvaziaram o trabalho de qualquer significado prático-moral. Eles teriam deixado de lado a importante tarefa de criticar as formas alienadas de trabalho, assumindo-as como normais (Honneth, 1980, p. 213).

Opondo-se então principalmente a Habermas, que entende o trabalho nos termos de uma ação meramente instrumental, Honneth procura reconstruir os contornos de um conceito crítico de trabalho social (Honneth, 1980, p. 187). Contestando, nesse sentido,

---

subjetividade e da consciência crítica. Sem essas três dimensões, a atividade do trabalho não teria como servir de base para uma crítica imanente da sociedade (Honneth, 1980, pp. 185-187).

a tese de que as lutas de classe estariam desativadas, Honneth defende que as constantes tentativas dos trabalhadores de subverter e modificar criativamente os processos de produção, descritas por Phillipe Bernoux, apontam para a existência de práticas de oposição ignoradas por Habermas. O potencial de conflito no interior do âmbito do trabalho não estaria desativado, mas sim localizado nas tentativas de reapropriação cooperativa da produção feitas pelos trabalhadores. Práticas que explicitariam não somente o potencial crítico do trabalho, como também a existência de um interesse emancipatório no interior da própria realidade social, que aponta para a superação da alienação. Habermas estaria olhando para o lugar errado, motivo pelo qual teria solapado o potencial de resistência e emancipação ainda presente no âmbito do trabalho (Piromalli, 2012a, pp. 28-32).

Tendo isso em vista, Honneth defende que a teoria social crítica volte sua atenção ao esforço dos trabalhadores em retomar cooperativamente o controle da produção e em superar as obstruções à ação instrumental não alienada (Honneth, 1980, pp. 224-225). A correção marxista da teoria de Habermas passa, desse modo, pela reabilitação da crítica social a partir do trabalho, possibilitada pela distinção entre duas diferentes formas de ação instrumental: aquela estruturada pelo próprio trabalhador e dirigida pelo seu conhecimento e, por outro lado, aquela que ele não controla ou estrutura. É, com base nessa distinção, que Honneth identifica as patologias no âmbito da produção, entendidas por ele como trabalho alienado, isto é, como uma ação sobre a qual o trabalhador não possui qualquer controle. É, também, a partir dela que Honneth pode tomar como emancipatórias as práticas de reapropriação por meio das quais os trabalhadores procuram superar essas deformações e retomar o controle de sua atividade laboral. Ambas teriam sido desconsideradas por Habermas.

Reformulando elementos do projeto crítico de Marx, Honneth tenta então resolver os pontos cegos da teoria de Habermas e de todos aqueles que, como ele, não se deram conta da importância do trabalho para a autorrealização e para a formação reflexiva dos indivíduos. Ao mesmo tempo em que corrige Habermas, no entanto, Honneth admite que este já o teria convencido de que a crítica tem de ser fundada sobre bases intersubjetivas e não pode ignorar a dinâmica moral da interação social. Isso significa que Marx também não sairá ileso do enfrentamento promovido por Honneth entre ele e

Habermas (Deranty, 2007). Atento aos erros e acertos de ambos, Honneth parece utilizar Marx para corrigir Habermas e Habermas para corrigir Marx.[6]

2.2 – Entre Marx e Habermas: a importância da experiência moral

Já em seus primeiros escritos, Honneth se mostra particularmente preocupado com a relação entre teoria e práxis. Segundo ele, desde que o potencial transformador do trabalho pareceu ter se dissipado junto com a esperança depositada nas lutas de classe, a dificuldade de "conectar a intensão teórica normativa com uma moralidade historicamente situada" colocou os críticos sociais novamente diante da difícil tarefa de "provar a existência de formas empiricamente efetivas de moralidade com as quais a teoria estivesse razoavelmente vinculada" (Honneth, 1981, p. 205). Mesmo discordando desse diagnóstico, como mostramos acima, Honneth chama atenção para diferentes estratégias elaboradas por alguns autores com o intuito de reestabelecer as bases imanentes da crítica. Ao fazer isso, ele reconhece que, apesar de seus erros, Habermas foi aquele mais chegou perto de realizá-lo, na medida em que sublinha a importância da interação social (Honneth, 1981, pp. 206-207; Honneth, 1995b).

De acordo com Honneth, com o objetivo de corrigir o reducionismo que identifica na versão marxista do materialismo histórico, Habermas procurou reconstruí-lo lançando mão da distinção entre trabalho e interação. Contrapondo-se à centralidade ocupada pelo trabalho na teoria crítica até então, Habermas mostrou que a reprodução da sociedade depende também da interação social, por meio da qual os sujeitos reproduzem normas e valores sociais. Ao lado do trabalho, entendido agora como o responsável apenas pelo progresso tecnológico da sociedade, Habermas passa a tratar também da ação comunicativa, na qual estariam ancorados os processos prático-morais de aprendizado da sociedade (Cf. Capítulo 1). Ao fazer isso, ele aponta para um novo domínio de ação a partir do qual reconstrói a moralidade historicamente situada, que não encontrava mais nas estruturas da atividade laboral.

Mesmo discordando da interpretação funcionalista que Habermas faz do âmbito do trabalho, Honneth reconhece que, ao estabelecer a distinção entre trabalho e interação, ele chamou atenção para uma importante dimensão da ação social. Para Honneth, ainda que "o progresso representado pela 'virada intersubjetiva' na teoria

[6] Inverto, com isso, uma afirmação de Deranty, segundo a qual "Honneth usa Habermas para corrigir Marx e Marx para corrigir Habermas" (Deranty, 2009, p. 11).

social crítica tenha sido pago com o desaparecimento do potencial de conflito ainda disponível no trabalho social" (Honneth, 1980, p. 214), isso não significa que o potencial normativo da interação *e* o do trabalho não possam ser articulados numa mesma teoria. Convencido da importância da interação social para teoria crítica, bem como da necessidade de superar o reducionismo de Marx, Honneth procura então pensar a normatividade das duas atividades. Como diz Eleonora Piromalli a esse respeito:

> embora aceite a diferenciação habermasiana entre ação comunicativa e instrumental, Honneth a reformula em um sentido mais normativo: as duas esferas, a da comunicação e a da atividade laboral, são transformadas em esferas caracterizadas por uma normatividade interna, uma a partir do ponto de vista do entendimento discursivo, como em Habermas, a outra a partir da perspectiva da 'apropriação'. A ação técnico-instrumental propriamente dita, desprovida de conotações normativas, é tirada do quadro da teoria: esta, da forma em que é proposta por Honneth, chama atenção apenas para a estrutura moral da sociedade (Piromalli, 2012a, p. 30).

Honneth aceita, assim, a crítica de Habermas ao monismo marxista, ao mesmo tempo em que rejeita os termos de seu dualismo. Ao fazer isso, entretanto, seu alvo não será apenas a redução do trabalho à ação instrumental, como afirma aqui Piromalli, mas também a compreensão de Habermas sobre a normatividade da interação social.

Para Honneth, a ação comunicativa, tal como reconstruída por Habermas, privilegia a expressão moral de uma elite intelectual que já aprendeu a formular argumentativamente suas reivindicações. Na medida em que parte de uma "sensibilidade a demandas socialmente não realizadas por justiça" (Honneth, 1981, p. 206), Habermas enfatizaria apenas aquelas reivindicações sociais já plenamente articuladas em termos universalistas, isto é, aquelas que se colocam no debate público como a expressão neutra de princípios sociais de justiça. Ao fazer isso, ele acaba ignorando o que Honneth denomina, a partir de Barrington Moore, de "consciência da injustiça", a saber, a moralidade social não escrita das classes dominadas que, apesar de "não conter ideais de uma ordem moral total ou projeções de uma sociedade justa abstraída de situações particulares", possui "um sensor altamente sensível às violações de demandas morais intuitivamente reconhecidas" (Honneth, 1981, p. 209). A análise de Habermas se restringiria apenas àquelas demandas que já romperam as barreiras da dominação e se tornaram públicas e, exatamente por isso, deixa de lado todo sentimento de injustiça que aponta para os mecanismos ocultos de dominação de classe que, em função de sua eficácia, sequer chegaram a ser publicamente questionados. As demandas

morais inarticuladas das classes dominadas, dentre as quais aquelas implícitas nas práticas de apropriação, não são portanto identificadas por ele.

Além disso, afirma Honneth, a ética do discurso, elaborada por Habermas a partir da pragmática universal, seria abstrata e formal demais para compreender a práxis moral pré-científica que explica o que leva as pessoas a se mobilizarem contra aquilo que veem como injusto. A reconstrução que Habermas faz da estrutura normativa do discurso se encontra descolada da compreensão que os próprios indivíduos têm da moralidade e, portanto, daquilo que os motiva a agir (Piromalli, 2012a, pp. 37-38). Segundo Honneth, as patologias não são percebidas pelos concernidos como um desvio das regras do discurso, mas como uma violência contra suas pretensões de identidade (Patherbridge, 2013, pp. 18-19). Como defende ele em um artigo posterior, Habermas confunde o domínio fenomenológico das experiências morais com o nível em que as demandas morais devem ser analisadas, esse sim linguístico (Honneth, 2000a, p. 102). Isso, de acordo com ele, gera um segundo problema: sem se dar conta do potencial prático-emancipatório contido na experiência moral de injustiça, Habermas não tem como identificar adequadamente a transcendência no interior da imanência. Apesar de suas contribuições para a reaproximação entre teoria e práxis, Habermas não teria conseguido articulá-las plenamente.

Para poder detectar então os vários mecanismos de dominação, bem como as formas empiricamente efetivas de moralidade e os conflitos morais de classe que não conseguem chegar à esfera pública hegemônica, Honneth substitui a reconstrução habermasiana da estrutura normativa da ação comunicativa pela análise da experiência de injustiça. Contrapondo-se à *Consciência moral e ação comunicativa* (Habermas, 2003), ele escreve, “Consciência moral e dominação de classe”, artigo onde tenta entender como se forma a experiência de injustiça das classes dominadas. Seu objetivo, com isso, é mostrar que “há um potencial de expectativas de justiça, demandas por necessidades e ideais de felicidade preservados negativamente na consciência de injustiça desses grupos sociais” (Honneth, 1981, p. 212). Potenciais cuja articulação e publicização são bloqueadas por diferentes mecanismos de dominação, dos quais ele destaca provisoriamente dois: a exclusão cultural, que danifica as capacidades simbólicas dos indivíduos impedindo que eles articulem seus sentimentos de injustiça, e a individualização institucional, que promove atitudes individualistas e dificulta a identificação da injustiça.

Atento à desigualdade material, mas também à assimetria na distribuição de chances de vida cultural e psicológica (ele trata da ausência de oportunidades de educação, de obtenção de honra e de um trabalho que permita o desenvolvimento pleno da identidade), Honneth esboça aqui pela primeira vez o projeto de desenvolver uma fenomenologia do sentimento de injustiça. Lançando mão dessa estratégia, ele acredita poder articular, numa mesma teoria, o sofrimento gerado pelas relações alienadas de trabalho e pelas distorções na interação social, ao mesmo tempo em que aponta para a possibilidade real de sua superação prática. Isso porque, para ele, é o sofrimento psíquico, vinculado à experiência de injustiça, que corresponde ao motor das lutas sociais. Apoiando-se nos trabalhos de Moore e Edward Thompson, Honneth defende que é a violação de um consenso social implícito acerca de como a sociedade deveria se organizar que gera nos concernidos uma indignação moral que pode motivá-los a lutar para modificá-la (Piromalli, 2012b, pp. 256-258).

Ao se voltar para a experiência moral de desrespeito, Honneth teria então como explicitar os diferentes mecanismos de dominação existentes e os potenciais de conflito que Habermas, com sua teoria da ação comunicativa, foi obrigado a ignorar. Ele conseguiria, nesse sentido, rearticular as contribuições de Marx e Habermas em uma filosofia da práxis que não incorre nos mesmos problemas identificados em suas teorias, na medida em que mostra que os conflitos sociais são desencadeados pela frustração das expectativas dos sujeitos e possuem um caráter moral. Para poder realizar esse projeto, contudo, Honneth tem primeiro que mostrar, mais claramente, como essas experiências de ofensa moral se originam e no que elas estão baseadas. Afinal, como afirma ele posteriormente:

> a ideia de tomar a luta moral (...) como ponto de referência pré-científico da teoria social crítica requer não apenas reflexões sobre teoria social e um diagnóstico no tempo presente, mas também um conceito de pessoa que seja capaz de explicar como a demanda por reconhecimento da identidade se ancora no interior do sujeito particular (Honneth, 1995c, p. xxiii).[7]

Tendo isso em vista, Honneth se volta então à tradição intersubjetivista da antropologia filosófica e da psicologia social e procura demonstrar que as sementes de uma teoria da emancipação estão contidas na própria estrutura das necessidades humanas.

---

[7] No momento em que aponta para essas exigências, na introdução da edição em inglês de *Fragmentado mundo do social*, Honneth já reformulou sua teoria nos termos de uma teoria do reconhecimento. Esse caminho também já havia sido indicado por ele em termos bastante gerais em "Consciência moral e dominação de classe", onde fala, pela primeira vez, da justiça social nos termos de "distribuição de chances para o reconhecimento social" (Honneth, 1981, p. 218).

2.3 – As bases antropológicas da crítica e da teoria social

Ainda que de forma assistemática, Honneth já aponta, nos artigos discutidos acima, para o importante papel que a antropologia vai assumir em sua teoria. É, no entanto, em *Ação social e natureza humana* (Honneth & Joas, 1980), livro escrito por ele em conjunto com Hans Joas, que a centralidade da antropologia para seu projeto crítico é melhor explicitada: ela constitui a base sobre a qual as concepções de experiência e ação social poderão ser articuladas e fornecerá, nesse sentido, os fundamentos da crítica e da teoria social que serão desenvolvidas por eles. Como diz Marjan Ivković, é nesse livro que Honneth e Joas ressaltam que "qualquer teorização bem-sucedida da *ação social* depende necessariamente da habilidade do teórico de estabelecer uma relação reflexiva com as premissas *antropológicas* sobre as quais a teoria social se fundamenta" (Ivković, 2014, p. 21). Além disso, como afirma Deranty, a ampliação do escopo antropológico realizada nesse livro chama atenção para diferentes esferas da experiência, a partir das quais seria possível identificar o próprio interesse emancipatório na sociedade (Deranty, 2009, pp. 116-117). Defendendo que toda teoria social e toda crítica imanente partem de premissas antropológicas, Honneth e Joas procuram então explicitar aquelas que servirão de base para suas teorias. Tarefa para a qual a antropologia filosófica de Arnold Gehlen e a psicologia social de George Herbert Mead se mostram de grande valia.[8]

Central para os autores de *Ação social e natureza humana*, Gehlen defende que a capacidade humana para a ação decorre de sua constituição orgânica deficitária e, com isso, estabelece um importante vínculo entre a teoria da ação social e a antropologia filosófica. De acordo com ele, como os seres humanos nascem com sentidos subespecializados e demoram para se desenvolver, eles dependem necessariamente do cuidado de terceiros (Gehlen, 1971). As deficiências orgânicas do ser humano o impelem então para a vida em comunidade e permitem que ele desenvolva uma segunda natureza, por meio de um processo duplo de aprendizado. Responsável pela guinada da antropologia em direção à intersubjetividade, Gehlen defende que a capacidade humana de aprendizado técnico-instrumental e reflexivo se deve precisamente à sua natureza deficitária. Ao fazer isso, ele mostra que as capacidades humanas de trabalhar e de

[8] Embora autores como Agnes Heller e Helmut Plessner – aos quais Honneth e Joas dedicam parte do livro – também contribuam para sublinhar as bases antropológicas da capacidade humana para a ação social, é principalmente o trabalho de Gehlen e de Mead que sustentam suas posições nesse livro (Deranty, 2009, p. 165).

interagir decorrem de sua natureza intersubjetiva. Para ele, portanto, ainda que essa subespecialização possa inicialmente parecer uma desvantagem, ela logo se mostra vantajosa, possibilitando que, ao contrário dos demais animais, nós sejamos capazes de ação social e não tenhamos de nos restringir à eterna repetição de respostas instintivas de comportamento (Deranty, 2009, p. 163). É, assim, na dependência constitutiva do ser humano frente a outros indivíduos, que Gehlen identifica o elemento imutável sobre o qual se ancora a capacidade humana para a ação e, portanto, toda sua mutabilidade e plasticidade (Honneth & Joas, 1980, p. 13). [9]

Gehlen fundamenta a intersubjetividade antropologicamente e extrai dela importantes consequências para a teoria social. Como afirmam Honneth e Joas, "ele concebe as peculiaridades orgânicas do ser humano como as condições para a capacidade de ação social e entende suas conquistas culturais [e técnicas] como o resultado dessa capacidade" (Honneth & Joas, 1980, p. 55). O processo de aprendizado técnico-instrumental, por meio do qual a espécie humana tenta compensar sua baixa capacidade de adaptação, permite que as pessoas consigam se adaptar à natureza, assim como transformá-la por meio do trabalho. Além disso, também o processo reflexivo de aprendizado, por meio do qual passamos a identificar nossas características culturais e nos tornamos capazes de alterá-las por meio da ação, seria um resultado dessa natureza. Partindo então das condições antropológicas da ação social, Gehlen procura explicar as dinâmicas e os fundamentos do processo de desenvolvimento técnico e cultural da sociedade. Assim como Honneth e Joas, ele tenta desenvolver uma teoria da sociedade da perspectiva de uma teoria da ação social, explicitando seus fundamentos antropológicos.

Embora fundamente a intersubjetividade antropologicamente e faça importantes contribuições para o projeto honnethiano de desenvolver uma filosofia da práxis, a teoria de Gehlen ainda parte de uma contraposição entre o indivíduo e as ameaças do mundo exterior e compreende a ação social como a atividade de um sujeito que, tendo

---

[9] Ainda que ambos possuam objetivos e objetos inteiramente distintos, podemos indicar aqui uma aproximação improvável entre Gehlen e Eduardo Viveiros de Castro. Em seu texto "O mármore e a murta", Castro procura pensar a suposta inconstância de espírito e crença – nesse caso a dos brasileiros e não a do ser humano em geral – a partir de uma constante, que é entendida por ele como uma abertura essencial para o exterior, exigida pela própria incompletude. Com afirma ele, "a filosofia tupinambá afirmava uma incompletude ontológica essencial: incompletude da sociabilidade e, em geral, da humanidade. Tratava-se, em suma, de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença, onde o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância. Para esse tipo de cosmologia, os outros são uma solução, antes de serem – como foram os invasores europeus – um problema" (Castro, 2002, p. 220).

passado pelos processos de aprendizado, consegue agora transformar o mundo em que vive. Gehlen não teria levado sua virada intersubjetiva às últimas consequências. Com o objetivo de corrigir então esse ranço solipsista, Honneth e Joas lançam mão da psicologia social de Mead, cujo foco não recai mais sobre o confronto entre o indivíduo e o mundo, mas sobre a importância da socialização para o processo de individualização. Representante de uma vertente da psicologia que rejeita a ideia de que podemos ter acesso direto à interioridade psíquica do ser humano, Mead defende que esta só pode ser estudada a partir do comportamento humano.[10] O ponto de partida de sua psicologia é, portanto, a ação social, que ele analisa com vistas ao papel que ela desempenha para a sobrevivência do indivíduo e da espécie humana (Honneth & Joas, 1980, pp. 63-64).

Partindo de uma análise da ação social, Mead ressalta que os seres humanos são os únicos que interagem por meio de elementos simbólicos. Diferentemente dos animais, que simplesmente reagem frente ao comportamento do outro, as pessoas levam em conta sua perspectiva, antecipando qual será a interpretação e a reação do outro frente às suas ações. De acordo com Mead, ao se perceberem como objeto social na ação do outro, as pessoas se autocompreendem enquanto sujeitos e passam a levar as expectativas de comportamento dos demais em consideração. O ego assume a perspectiva do outro e, ao fazer isso, volta a si mesmo e controla sua ação, adaptando seu comportamento, para poder viver cooperativamente com ele (Mead, 1991). Segundo Mead, é a capacidade humana de assumir o ponto de vista do outro que permite a formação da autoconsciência do indivíduo e de suas expectativas normativas de comportamento, além de constituir a base da própria cooperação social, da qual depende a reprodução da sociedade como um todo.

Vemos desse modo que, apesar de tomar como ponto de partida a mesma natureza subdeterminada explorada por Gehlen, Mead defende que a particularidade e a superioridade evolutiva humana têm a ver com sua capacidade de cooperação social e com o desenvolvimento intersubjetivo de sua autoconsciência. Como afirma Deranty, para Mead "o defeito evolucionário inicial da forma humana abre caminho para a possibilidade da comunicação que, por sua vez, garante a sobrevivência e mesmo a vitória da espécie sobre a natureza e outros seres naturais, com a criação (...) de um

[10] Embora Mead se autocompreenda um psicólogo behaviorista, Honneth e Joas defendem que esse rótulo acabou prejudicando sua recepção. Para eles, é preciso ter em mente que, embora rejeite o método da introspecção para a pesquisa, Mead não recusa a vida interior como um todo, apenas a estuda a partir da ação social (Honneth & Joas, 1980, pp. 63-64)

domínio onde se aplicam regras normativas e não apenas regras instrumentais" (Deranty, 2009, p. 170).

A importância de Mead para Honneth e Joas não se restringe, contudo, à compreensão que ele possui sobre o papel da interação social. Defendendo uma interpretação mais radical de seu trabalho, eles tentam mostrar que, para Mead, a intersubjetividade não está apenas na base da interação social, mas também na da percepção que temos dos objetos. Segundo eles, partindo de uma concepção ampliada de intersubjetividade, Mead aborda também a questão da manipulação humana de objetos.[11] Seu objetivo, afirmam, "não é uma teoria da interação ou da ação instrumental, mas o estabelecimento de um vínculo entre essas teorias por meio da investigação da função da comunicação e da autoconsciência para a cooperação" (Honneth & Joas, 1980, pp. 69-70). Ao chamarem atenção para isso, Honneth e Joas recusam a separação entre trabalho e interação, tal como Habermas a estabelece. Ainda que mantenham uma distinção entre essas duas atividades, eles apontam para a comunicação como uma base comum a ambas. Além disso, eles se contrapõem à leitura que Habermas faz de Mead, cuja ênfase recai sobre as formas linguísticas de comunicação (Habermas, 2002b). Segundo eles, Habermas não percebe que as estruturas da intersubjetividade e da cooperação são mais amplas e elementares do que as estruturas normativas do discurso.[12]

Com o objetivo de superar os problemas que identificam na teoria habermasiana da ação comunicativa, Honneth e Joas procuram então explicitar as dimensões extra-linguísticas da sociabilidade, com base nas quais poderão desenvolver uma teoria comunicativa da sociedade e apontar para as dinâmicas normativas do próprio desenvolvimento social, mesmo no interior do âmbito do trabalho. A ideia central é

---

[11] Em *Ação social e natureza humana*, Honneth e Joas usam Mead para pensar a relação entre sujeito e objeto do ponto de vista de uma teoria da intersubjetividade. Em primeiro lugar, eles defendem que as pessoas só têm como perceber o objeto enquanto tal na medida em que são capazes de unificar as diferentes perspectivas que têm sobre ele. Mesmo no que diz respeito à sua percepção cognitiva, portanto, o sujeito dependeria de capacidades adquiridas intersubjetivamente. Além disso, eles sustentam nesse livro que o sucesso da percepção também depende de nossa capacidade de assumir a perspectiva do outro. Ao tocarmos em um objeto, percebemos que ele possui a capacidade de resistir à nossa pressão e, por isso, atribuímos a ele uma identidade. Sempre que formos pegar esse objeto, antecipamos sua reação ao nosso toque. Por esse motivo, Honneth e Joas afirmam que "mesmo a percepção de objetos, caso no qual o indivíduo parece isolado ao confrontar o mundo inerte, depende fundamentalmente de nossa dependência dos outros" (Deranty, 2009, p. 176; Honneth & Joas, 1980, p. 71)

[12] Habermas chega a defender que o desenvolvimento da racionalidade depende do desenvolvimento da linguagem gramatical, que estaria também no comando dos processos sociais de racionalização. Para Honneth, isso é problemático não apenas porque pressupõe que o processo de racionalização ocorre como que pelas costas dos sujeitos, mas também porque não se dá conta de que a habilidade linguística e o desenvolvimento da gramática decorrem de uma camada mais elementar que a linguagem: as disposições orgânicas dos seres humanos (Honneth & Joas, 1980, pp. 7-9; Honneth, 2000c).

pensar todos os processos de reprodução da sociedade a partir da cooperação social, bem como mostrar o papel que esta desempenha na formação de expectativas de comportamento e, portanto, na formação da experiência moral dos sujeitos. Dessa forma, seria possível elaborar uma teoria social do ponto de vista da teoria da ação, assim como estabelecer um vínculo entre expectativa de comportamento, experiência moral e luta social. Como diz Deranty, "o projeto antropológico e o projeto de reconstruir o materialismo histórico se complementam" (Deranty, 2009, p. 22). O foco dos autores em explicitar, nesse livro, o fundamento antropológico da teoria social se deve precisamente à sua importância para a reformulação de uma teoria da luta de classes e para a análise das formas existentes de dominação.

2.4 – Experiência e reconhecimento: das mediações necessárias à realização do projeto honnethiano

Aos poucos, contudo, Honneth vai se dando conta da dificuldade de vincular a formação das expectativas de comportamento com a experiência moral e a motivação das lutas sociais e reconhece que subestimou, nesse primeiro momento, "o número de mediações que seriam necessárias para forjar uma conexão entre o nível de justificação de normas morais e a análise empírica das motivações morais" (Honneth, 1995c, p. xiv). Afirmando então que o material coletado por ele até aqui mostra que é "principalmente a violência a demandas individuais ou coletivas de reconhecimento que são experienciadas como injustiça moral", Honneth procura estabelecer a gramática moral das relações de reconhecimento como o ponto de referência normativo de sua teoria (Honneth, 1995c, p. xv). Mantendo a importância da antropologia e da psicologia social, ele passa agora a defender que a formação da identidade do indivíduo depende de relações de reconhecimento, por meio das quais os sujeitos também constroem as expectativas normativas de comportamento que dirigem aos seus parceiros de interação. Ao fazer isso, Honneth defende que é a violação de pretensões de identidade, causadas pela negação do reconhecimento, que geram no sujeito uma experiência de desrespeito que pode desencadear lutas morais por reconhecimento. A noção de luta de classes é, nesse momento, reformulada e passa a "representar um tipo de conflito moral em que uma classe oprimida está lutando para conquistar as condições sociais para seu autorrespeito" (Honneth, 1995a, p. 13).

Honneth tenta, com isso, estabelecer as mediações que faltavam à sua teoria. Ao dar centralidade à reconstrução das dinâmicas normativas da interação social, no entanto, ele parece abrir mão exatamente de uma das suas principais teses até então: a de que não se pode, como Habermas, ignorar o potencial crítico do trabalho. Na medida em que enfatiza a importância das relações de reconhecimento, Honneth parece deixar de lado as relações entre sujeito e objeto das quais dependiam sua compreensão anterior sobre a normatividade do trabalho. Se, inicialmente, ele a reconstrói a partir da noção de apropriação e depois tenta pensá-la a partir de uma noção alargada de comunicação, agora ele parece simplesmente recusá-la (Melo, 2013b, pp. 155-156). Corroborando essa hipótese, Honneth reconhece que "pode-se objetar hoje com razão que os critérios para a avaliação moral não estão relacionados com o caráter interno do próprio processo de trabalho, mas apenas com o quadro institucional no qual ele está necessariamente ancorado" (Honneth, 1995c, p. xviii).

Embora continue defendendo que o capitalismo pode ser criticado a partir de dentro, Honneth afirma agora que essa crítica não tem como partir de uma normatividade inerente à atividade do trabalho, mas somente das condições necessárias para a formação intacta da identidade, dentre as quais figura o reconhecimento das contribuições feitas pelo indivíduo por meio do trabalho. Quanto a isso, ele diz que "zonas específicas de crítica pré-científica só se tornam explícitas na medida em que são analisadas à luz de um conceito de trabalho que inclui categoricamente a dependência do indivíduo do reconhecimento social de suas próprias atividades" (Honneth, 1995c, pp. xvii-xix). A partir de agora, qualquer relação de trabalho ou distribuição desigual de renda só pode ser questionada se constituir uma negação do reconhecimento social (Patherbridge, 2013, pp. 22-23).

Partindo de um conceito antropológico de pessoa, Honneth tenta compreender as patologias sociais como distorções nas relações recíprocas de reconhecimento, das quais depende a formação da identidade do sujeito. Como em Habermas, o critério de sua teoria passa a ser extraído da inviolabilidade da interação social. Esta, contudo, é compreendida por Honneth de forma mais ampla: além de não se restringir às interações linguísticas, a interação social também é tomada como a base do desenvolvimento social como um todo, inclusive o do âmbito do trabalho. Segundo Honneth, "as regras que regulam a organização do trabalho têm de ser compreendidas segundo o quadro mais geral das regras de interação", por isso, continua ele, "os critérios que estão na base de sua avaliação têm de ser os mesmos que se aplicam na justificação de normas

em geral" (Honneth, 1995c, p. xviii). Se, em um primeiro momento, ele tenta reformular um conceito crítico de trabalho para se contrapor à interpretação que Habermas faz dessa atividade, agora ele o faz compreendendo a normatividade do trabalho a partir da interação. Com isso, seu foco deixa de estar na relação entre o trabalhador e o produto de seu trabalho e se volta às relações de cooperação entre os trabalhadores e à dependência que os indivíduos têm de serem reconhecidos por suas contribuições à reprodução da sociedade.

Embora abandone, com isso, temas caros à tradição marxista, Honneth continua defendendo a necessidade de que a teoria social seja desenvolvida do ponto de vista da teoria da ação e parte da tese de que é o homem que faz a história. Honneth ressalta, assim, a importância dos conflitos sociais e reitera seu objetivo de desenvolver uma filosofia da práxis que, com forte influência marxista, entende a história como o resultado de lutas sociais motivadas pelo sentimento de injustiça. O projeto de reatualização do materialismo histórico permanece, portanto, no horizonte honnethiano. Diferentemente de Marx, contudo, ele analisa o desenvolvimento da sociedade a partir da interação social, entendida agora nos termos de relações de reconhecimento. A teoria do reconhecimento pode ser, desse modo, entendida como uma tentativa de Honneth de unir as contribuições de Habermas e de Marx num mesmo modelo de teoria crítica. Como afirma ele, tentando aproximar sua teoria do reconhecimento de Marx:

> a convicção de que um ser humano só pode alcançar uma identidade satisfatória por meio da experiência integral das conquistas de seu próprio trabalho é uma premissa básica implícita no conceito marxista de trabalho (...) Marx não concebe a luta de classes apenas como um conflito estratégico acerca da aquisição de bens ou de poderes de comando; pelo contrário, ela representa um tipo de conflito moral em que a classe oprimida está lutando para obter as condições sociais para seu autorrespeito... a interpretação histórico-filosófica que fornece o quadro geral no interior da qual a análise marxista da sociedade capitalista de classes está ancorada incorpora uma perspectiva que deriva da lógica do reconhecimento e não da do trabalho: sob as condições econômicas do capitalismo, o processo de reconhecimento mútuo entre seres humanos é interrompido porque um grupo social não possui precisamente aquelas precondições necessárias para a obtenção do respeito (Honneth, 1995a, pp. 12-13).

Vemos, dessa forma, que há mais continuidades entre os textos marxistas de Honneth e sua teoria do reconhecimento do que pode parecer à primeira vista. Algo que fica claro também em *Crítica do Poder*, escrito nos anos que separam esses dois momentos de sua produção teórica. Analisando, nesse livro, os erros e acertos de diferentes teóricos críticos, Honneth delineia as tarefas que terá de realizar para

desenvolver uma teoria que dê conta dos *insights* apresentados em seus primeiros textos e, ao fazê-lo, apresenta as bases daquilo que será mais tarde sua teoria do reconhecimento. Tomando esse livro como central para a compreensão do projeto de Honneth, nos voltaremos a ele nas próximas duas seções para explicitar melhor quais são os desafios que ele procura resolver por meio de sua teoria do reconhecimento.

2.5 - Acertando as contas com o marxismo

Para compreender o projeto crítico de Axel Honneth, é importante notar que, desde seus primeiros textos, ele rejeita que a crítica da sociedade possa ser realizada a partir de um ponto de vista externo à realidade social. Vinculando-se à tradição de pensamento da teoria crítica, Honneth assume que a crítica tem de ser imanente, isto é, depende da identificação de uma tendência estrutural à emancipação na própria sociedade criticada. Como afirma ele, "em sua essência, a teoria crítica depende de uma especificação quase sociológica de um interesse emancipatório na própria realidade social" (Honneth, 2000c, p. 90). Somente uma teoria que tome esse interesse como ponto de partida é, para ele, efetivamente consciente de suas origens e pode fazer uma crítica social embasada (Honneth, 1995c, pp. xii-xiii). Nesse sentido, caberia ao teórico crítico a tarefa de elaborar um diagnóstico do tempo presente que abarque suas potencialidades emancipatórias, bem como os bloqueios que impedem sua realização, sem recorrer para isso a qualquer ideal transcendente.

Apesar de se subscrever ao projeto crítico inaugurado por Max Horkheimer, Honneth apresenta uma compreensão bastante específica de como seria possível realizá-lo. Em *Crítica do Poder*, ele afirma que:

> qualquer pessoa que procure compartilhar novamente os objetivos originais de Horkheimer, é primeiramente confrontado com a tarefa de providenciar um novo acesso teórico àquele domínio desconhecido, no qual os critérios para uma crítica estão pré-cientificamente ancorados; assim, um problema central para a teoria social crítica hoje é a questão de como pode ser construído o quadro categorial de uma análise que possa abarcar tanto as estruturas da dominação social quanto os recursos sociais para sua superação prática (Honneth, 1989, p. 382).

Honneth reafirma, com isso, os objetivos que havia estabelecido em seus primeiros artigos. Sua estratégia para realiza-los não permanecerá, contudo, a mesma. Em vez de retomar os *insights* críticos do marxismo, Honneth se volta aqui ao trabalho de autores que o antecederam na tentativa de desenvolver uma teoria crítica da sociedade e procura mostrar que, ainda que tenham feito importantes contribuições nesse sentido, nenhum

deles conseguiu realizá-la: isto é, não reconstruíram adequadamente os critérios normativos de uma crítica imanente, nem conseguiram conceitualizar as assimetrias de poder existentes ou os recursos sociais necessários para sua superação prática. Ainda que apontem para elementos importantes nessa direção, todos teriam se distanciado dela. Ao retomar os principais argumentos e diagnósticos de Horkheimer, Theodor Adorno, Michel Foucault e Jürgen Habermas, Honneth visa então apontar para as contribuições e para os erros cometidos por eles.[13] É a partir desses elementos que ele estabelecerá a base social sobre a qual uma teoria crítica deve se ancorar, bem como quais são as principais tarefas que aqueles que compartilham desse projeto têm hoje de realizar.

Com esses objetivos no horizonte, Honneth se volta então às origens da teoria crítica e dedica o primeiro capítulo de *Crítica do Poder* à reconstrução do modelo teórico elaborado por Horkheimer em escritos da década de 1930. É por meio dessa reconstrução que ele identificará o surgimento do déficit sociológico da teoria crítica, que se aprofundaria a partir de então e culminaria no recalque do social, que ele procurará reverter com sua teoria do reconhecimento.

Nos textos desse período, Horkheimer ancora sua teoria crítica no potencial crítico-revolucionário que identifica na atividade do trabalho. Sem se dar conta do potencial normativo da interação social ou de sua importância para a reprodução social, Horkheimer defende, seguindo Marx, que é por meio do trabalho que os homens podem transformar a sociedade em que vivem. O trabalho social permite que a espécie humana se liberte do jugo da natureza por meio do controle do ambiente natural e do mundo social em que vivem. Tendo isso em vista e assumindo elementos extraídos da filosofia da história, Horkheimer defende então que o desenvolvimento da sociedade corresponde a um contínuo processo racional de aprimoramento da dominação da natureza pelo homem, cuja lógica interna aponta para o estabelecimento de uma sociedade racional em que todos teriam suas necessidades asseguradas. Mas, enquanto o desenvolvimento das forças produtivas possui um potencial emancipatório, as relações de produção do capitalismo não permitem sua plena realização. Elas limitam seu desenvolvimento e, ao fazê-lo, bloqueiam também o desenvolvimento do potencial racional inscrito na sociedade (Honneth, 1989, p. 13). É, então, com base nessa compreensão sobre o

[13] Honneth defende, nesse livro, que a história da teoria crítica pode ser entendida como o desenvolvimento progressivo de "estágios reflexivos". Cada autor abordado levaria adiante, em algum sentido, o projeto crítico apresentado por Horkheimer. Como última etapa desse processo, caberia ao próprio Honneth sua realização.

sentido racional do desenvolvimento histórico, que Horkheimer pode criticar as relações de produção do capitalismo como bloqueios à emancipação. Assim como Marx, no entanto, Horkheimer não explicita como essa transformação prática se relaciona com a estrutura de ação do trabalho social. A possibilidade da emancipação é pensada por ele a partir de uma teoria funcionalista de crise que chama atenção para a suposta contradição entre as forças produtivas e as relações de produção. Em seus textos, no entanto, não fica claro como tal contradição poderia desencadear lutas sociais pela emancipação. Afinal, para Horkheimer, os próprios sujeitos da história não possuem consciência de seu papel ativo no interior do processo de desenvolvimento da sociedade.[14]

Consciente dos problemas inerentes a uma teoria que procura pensar a transformação prática da sociedade a partir de uma teoria que, além de funcionalista, também lança mão de uma concepção teleológica de história da humanidade, Honneth rejeita aqui o potencial crítico da teoria de Horkheimer. Segundo ele, ainda muito influenciado pelas leituras funcionalistas de Marx, Horkheimer não percebe a impossibilidade de identificar, em uma racionalidade meramente técnica, uma dimensão social prática com base na qual se poderia criticar o presente. Já plenamente convencido da importância da guinada de Habermas em direção à interação social, Honneth defende então, contra Horkheimer, que não se pode extrair das estruturas de ação do trabalho uma tendência emancipatória na qual seria possível fundamentar um modelo imanente de crítica social (Honneth, 1989, p. 12).

Em alguns momentos, afirma Honneth, Horkheimer parece se dar conta dessas dificuldades e procura desvincular sua teoria de um conceito meramente instrumental de racionalidade, ligado à preservação da sociedade por meio do trabalho. Nessas passagens, ele aponta para a importância dos conflitos sociais e procura entender a teoria crítica como a expressão teórica de uma atividade humana crítica e não meramente instrumental. Apesar disso, ele não chega a compreender a dimensão crítica da práxis social ou os conflitos sociais relacionados a ela. Horkheimer não abandona a compreensão que possui da centralidade do trabalho no interior do desenvolvimento social e, em razão disso, não tem como compreender as outras dimensões das ações humanas, como a interação social. Ainda que, por vezes, pareça se aproximar da dimensão social da ação e chegue, em alguns momentos, a tomar a cultura como

[14] Horkheimer estabelece aqui uma analogia entre o processo por meio do qual o homem reproduz inconscientemente a sociedade em que vive e a teoria tradicional que, sem refletir sobre sua própria atividade, contribui para a manutenção da sociedade tal como ela é (Honneth, 1989, pp. 13-18).

socialmente relevante, Horkheimer acaba por entendê-la como superestrutura, ou seja, como o resultado da cristalização de relações cuja origem pode ser rastreada à economia.[15] Como afirma Honneth, Horkheimer não "trata seriamente das dimensões da ação presentes na luta social como uma esfera autônoma de reprodução social" (Honneth, 1989, p. 26). Ele permanece preso a teses funcionalistas e não se volta ao domínio do social, cuja reconstrução deveria estar no centro de qualquer projeto crítico.

De acordo com Honneth, é apenas alguns anos após a publicação de "Teoria Tradicional e Teoria Crítica", que Horkheimer reconhece a impossibilidade de tomar o trabalho como a atividade crítico-transformadora na qual o potencial emancipatório da sociedade estaria ancorado. Quando isso ocorre, Horkheimer muda sua posição e defende explicitamente que, mesmo que o desenvolvimento das forças produtivas e o da racionalidade técnica que lhe caracteriza possam ser entendidos como processos de aumento contínuo da dominação da natureza, isso não significa que estes possuam qualquer potencial emancipatório. O desenvolvimento das forças produtivas não tende à realização de uma organização social racional em que as necessidades de todos seriam finalmente asseguradas, mas apenas a um aumento progressivo do controle da natureza. Horkheimer reconhece, nesse sentido, que o potencial racional do trabalho não é crítico nem tende à superação das formas de dominação existentes e, por isso, não pode servir de fundamento imanente para sua crítica social nem como base para seu diagnóstico dos bloqueios existentes à emancipação.

Tendo isso em vista, Horkheimer elabora um novo diagnóstico, que aparece plenamente desenvolvido em *Dialética do Esclarecimento*, escrito por ele em conjunto com Theodor Adorno. Neste livro, ao qual Honneth dedica o segundo capítulo de *Crítica do Poder*, Horkheimer e Adorno recusam que seja possível identificar na práxis social um interesse emancipatório a partir do qual se poderia criticar a sociedade. Diante de um novo cenário social, marcado pela transformação do capitalismo concorrencial

---

[15] Na análise que faz de alguns textos de Horkheimer, Honneth chama atenção para o fato de que ele fala da ação social em termos de ação cultural. Ao fazer isso, ele não toma as pessoas como passivas e procura mostrar que a sociedade se reproduz a partir de acordos frágeis que podem ser sempre quebrados. Ele tenta compreender a sociedade como o resultado de um processo conflituoso e mostra que as pessoas podem se desprender das formas pré-reflexivas do hábito e se tornarem reflexivamente conscientes de sua situação social (Honneth, 1989, pp. 12-42). Como afirma Deranty, "até certo ponto, os oprimidos concordam com a ordem social injusta na medida em que os padrões culturais específicos de classe filtram as injustiças sociais e fazem com que elas sejam suportáveis e aceitas. Mas a integração funciona para os dois lados. (...) A cultura que faz com que a injustiça seja aceitável pode também fornecer os recursos para práticas de contracultura e atos de resistência" (Deranty, 2009, pp. 81-84). Esse modelo de ação, é importante para Honneth na medida em que caminha na direção de uma filosofia da práxis, em que a dominação e sua superação são entendidas do ponto de vista da teoria da ação.

em capitalismo de Estado,[16] bem como pela divisão da classe operária e pela ascensão do nazismo (Nobre, 2004, pp. 44-47), os autores afirmam que não há mais qualquer tendência à emancipação no interior da sociedade. Diagnóstico que se mostra ainda mais radical se atentarmos para a defesa, feita por eles a partir de uma perspectiva histórica mais ampla, de que o processo de esclarecimento racional corresponde, na verdade, a um processo de autodestruição da razão. O desenvolvimento histórico não apontaria assim para o estabelecimento de uma sociedade plenamente emancipada, mas para a conclusão de um processo de autodestruição da razão (da razão objetiva, como defende Horkheimer em *Eclipse da Razão*).

Em *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno entendem o funcionamento da sociedade em geral como o resultado de um complexo de poder que se absolutizou e bloqueou estruturalmente qualquer possibilidade de emancipação. Para eles, a sociedade deixou de possuir uma dimensão crítica e passou a depender diretamente de um sistema funcional de poder, que age sobre os indivíduos.[17] Adorno e Horkheimer negam, dessa forma, "a existência de outra dimensão do processo civilizatório que não se expresse no aumento das forças de produção, mas na expansão das liberdades jurídicas e do escopo individual para ação" (Honneth, 1996, p. 523). O âmbito social no qual seria possível encontrar um potencial emancipatório é recusado, e faz com que os autores se restrinjam a explicitar o processo histórico da autodestruição da razão, na esperança utópica de que ele possa ser futuramente revertido. A postura crítica adotada por ambos deixa, assim, de estar diretamente vinculada a uma práxis emancipatória inerente à sociedade (Adorno & Horkheimer, 2004, p. 13).

Segundo Honneth, o diagnóstico pessimista da *Dialética do Esclarecimento* é ainda radicalizado por Adorno em *Dialética Negativa*, livro onde este desenvolve uma teoria social em que "a categoria fundamental da ação social, a dimensão do social, não tem mais como ser percebida entre um sistema econômico de reprodução hipostasiado e

---

[16] De acordo com eles, que se baseiam no diagnostico desenvolvido por Friedrich Pollock, o capitalismo de Estado é uma forma de capitalismo cujo funcionamento é regulado politicamente. Essa regulação, afirmam, neutraliza as crises internas do capitalismo que poderiam levar à sua superação prática (Rugitisky, 2008).

[17] Partindo desse diagnóstico de dominação total, Adorno e Horkheimer recorrem à psicologia para tentar entender como a capacidade crítica dos sujeitos foi destruída. Segundo Honneth, "em vez de se perguntarem como diferentes classes experienciam e participam da vida social, abrindo com isso a possibilidade de uma análise de diferentes tipos de ação social e de resistência, as análises se focaram nos bloqueios de uma dialética concebida monologicamente" (Deranty, 2009, p. 63). Ao afirmar que os autores da *Dialética do esclarecimento* não levam em conta a diferença na experiência das diferentes classes e defender que o ponto de entrada da teoria é a experiência e as práticas de resistência, Honneth já explicita sua intenção de fazer um diagnóstico das patologias sociais partindo das experiências de desrespeito e não de uma teoria social.

uma esfera complementar de socialização individual" (Honneth, 1989, p. 94). O déficit sociológico identificado por Honneth anteriormente é, assim, levado às últimas consequências. O trabalho tardio de Adorno representa, nesse sentido, a última etapa de consolidação do recalque do domínio do social, iniciada por Horkheimer. Como afirma Honneth:

> o projeto original de Horkheimer e a teoria social tardia de Adorno representam o começo e o fim do período clássico da teoria crítica, que nunca conseguiu encontrar um acesso produtivo para as ciências sociais, uma vez que (...) não pôde fornecer qualquer espaço para a análise da ação social. (...) Essa incapacidade de colocar o problema de um modo sociologicamente frutífero se tornou o signo inconfundível da tradição da teoria crítica, que surgiu com o texto inaugural de Horkheimer e terminou na filosofia resignada do período tardio de Adorno (Honneth, 1989, p. 118).

Já convicto, nesse momento, da importância da interação social para a teoria crítica, bem como para a teoria social, Honneth critica então o diagnóstico de Horkheimer e Adorno. De acordo com ele, na medida em que partem apenas de uma racionalidade instrumental ligada ao trabalho, os autores da *Dialética do Esclarecimento* deixam de lado a ação propriamente social que está na base do desenvolvimento da sociedade e, nesse sentido, na base do próprio desenvolvimento da economia. Com isso, além de elaborarem um diagnóstico social unilateral, eles não se voltam exatamente à práxis cuja reconstrução permitiria um acesso teórico aos elementos normativos da interação social. Práxis a partir da qual seria possível diagnosticar as patologias sociais existentes, bem como os recursos sociais que permitiriam sua superação prática. Como afirma Honneth, "aquela dimensão da ação social por meio da qual convicções morais e orientações normativas se formam de modo independente é sistematicamente excluída" (Honneth, 1996, p. 516). Ainda que Adorno e Horkheimer tenham sido responsáveis pela clarificação dos objetivos e das premissas da teoria crítica, os modelos críticos que eles desenvolvem partem de um diagnóstico funcionalista que contradiz a própria intensão crítica de suas teorias. Por esse motivo, Honneth afirma que aqueles que querem hoje desenvolver uma teoria crítica têm de voltar seu olhar para o domínio do social reaberto por Habermas com sua teoria da ação comunicativa. A retomada que Honneth faz aqui da teoria de Habermas adquire contornos mais positivos, mesmo que boa parte das críticas feitas a ele em seus textos marxistas seja mantida.

2.6 – Em direção ao monismo do reconhecimento

Tendo em vista que Horkheimer e Adorno não conseguem acessar o domínio do social do qual depende a possibilidade da crítica imanente, Honneth se contrapõe a eles e defende que é preciso partir de uma reconstrução da normatividade das relações sociais. Para que possa fazer isso, ele retoma então o trabalho de Habermas, autor que recusa o diagnóstico de que uma forma essencialmente técnica de racionalidade teria se tornado absoluta. Habermas rejeita que o desenvolvimento da sociedade dependa como um todo de um sistema de poder que age sobre os sujeitos e procura compreender parte do desenvolvimento social da perspectiva de uma teoria da ação. Para isso, ele volta sua atenção aos processos intersubjetivos de coordenação da ação e reconstrói, a partir deles, as estruturas normativas de uma forma comunicativa de racionalidade.

Na teoria habermasiana, a racionalidade instrumental não é totalizada e coexiste com uma segunda forma de racionalidade que, orientada ao entendimento, não implica uma atitude de dominação. Como afirma Honneth, "desde o início, Habermas opôs ao conceito adorniano de racionalidade, estruturado em torno da filosofia da consciência, uma noção prático-teórica de racionalidade mais diferenciada" (Honneth, 1995b, p. 101). Direcionando o foco de sua teoria à ação comunicativa, Habermas passa, então, a reconstruir os pressupostos que têm de ser antecipados como preenchidos para a realização de qualquer comunicação. É a partir deles que ele estabelecerá não somente os fundamentos da crítica, mas também os parâmetros por meio dos quais virá a diagnosticar as patologias das sociedades contemporâneas. Habermas encontra, assim, na ação comunicativa, os critérios normativos a partir dos quais seria possível identificar os elementos emancipatórios e regressivos da contemporaneidade. Afinal, partindo das condições necessárias a uma comunicação racional não-distorcida, ele pode identificar tudo aquilo que impede sua plena realização como bloqueios emancipatórios.

Tendo em vista a importância da virada comunicativa para à teoria crítica, Honneth procura partir dela para elaborar seu modelo teórico. Como afirma ele:

> minha proposta pode ser vista como um desenvolvimento do projeto teórico habermasiano que (...) deu à tradição da teoria social crítica uma virada decisiva na medida em que transferiu o potencial emancipatório da prática do trabalho para o modelo de ação de uma interação linguisticamente mediada (Honneth, 2003b, pp. 283-285).

Em outra passagem:

> Seguindo o caminho aberto por Habermas por meio de sua transformação

> comunicativa da teoria social crítica, pudemos avistar os meios conceituais pelos quais o acesso à esfera pré-científica da crítica moral pôde ser, mais uma vez, assegurado. Com a conversão da teoria, do paradigma da produção para aquele da comunicação, veio à tona uma dimensão da ação social na qual (...) uma camada de experiências morais, que poderia servir como o ponto de referência para um momento imanente ainda que transcendente da crítica, foi exposta (Honneth, 1995c, p. xiii).

Apesar de ressaltar a importância da virada comunicativa realizada por Habermas, Honneth não acredita que ele tenha desenvolvido ferramentas conceituais inteiramente adequadas à realização do projeto da teoria crítica. Além dos problemas apontados por ele em seus primeiros textos, Honneth também ressalta que o conceito complexo de racionalidade reconstruído por Habermas em *Teoria da Ação Comunicativa* se encontra vinculado a uma teoria social dualista marcada por uma problemática distinção entre duas esferas sociais. De acordo com Honneth, ao distinguir duas esferas sociais e afirmar que uma delas é funcionalmente coordenada e não depende da intenção dos atores sociais, Habermas teria criado um abismo intransponível entre ambas e diagnosticado erroneamente a impossibilidade de que as próprias lutas sociais pudessem alterar o funcionamento da economia e da burocracia estatal. Além disso, ao afirmar que parte da sociedade é funcionalmente coordenada e que as relações de dominação são causadas pela interferência do sistema no mundo da vida, Habermas acabaria assumindo uma teoria do poder muito semelhante àquela defendida por Adorno e Horkheimer em *Dialética do Esclarecimento*. Afinal, também para ele, as estruturas de poder seriam impostas sobre os indivíduos por mecanismos sistêmicos que escapam inteiramente de seu controle. Apesar de compreender parte do desenvolvimento social da perspectiva de uma teoria da ação, Habermas teria cedido demais à teoria dos sistemas. A abertura do social empreendida por ele seria, portanto, limitada (Nobre, 2003, pp. 15-16).

De acordo com Honneth, a reprodução da sociedade depende como um todo da práxis comunicativa, cuja reconstrução tem de estar no centro de qualquer teoria que vise superar o déficit sociológico da teoria crítica. Nesse sentido, seria preciso ir mais longe do que Habermas teria ido e atrelar o desenvolvimento social como um todo à interação social. Para Honneth, contudo, o domínio do social não deve ser reconstruído a partir de um paradigma linguístico, segundo o qual a comunicação teria como fim a obtenção do entendimento racional. Ressaltando que nem toda comunicação relevante é linguística, Honneth afirma que, ao partir de uma teoria da racionalidade vinculada à linguagem, Habermas restringe seu ponto de partida e só consegue identificar como

patológico aquilo que bloqueia ou distorce os processos linguísticos de obtenção do entendimento.[18] Nesse sentido, ao partir de uma teoria da racionalidade vinculada a um dualismo social, ele não se dá conta da dimensão relacional do poder, nem percebe que sua contestação ocorre na forma de conflitos em torno da legitimidade das normas institucionais vigentes (Patherbridge, 2013, p. 30). Como afirma Deranty, "a injustiça é compreendida como a invasão de um sistema pelos outros, enquanto as reais distorções da comunicação sob coerção das relações assimétricas de poder são perdidas de vista tanto no nível teórico como no de diagnóstico" (Deranty, 2009, p. 97).

Esse não é, contudo, o único problema que Honneth identifica na tentativa de Habermas de reconstruir a ação comunicativa nos termos de uma teoria da racionalidade. De acordo com ele, a tendência emancipatória reconstruída por Habermas a partir da ação comunicativa, cujo télos seria a obtenção do entendimento racional, também não é forte o suficiente para explicar o que leva as pessoas a agirem conforme os melhores argumentos. Nesse sentido, Honneth afirma que há um déficit motivacional em Habermas, bem como em toda a tradição da teoria crítica, que dependeria diretamente da identificação de uma tendência mais realista à emancipação na sociedade. Para Honneth, portanto, é preciso ir além de Habermas e desenvolver um modelo crítico que dê conta de explicar a motivação moral dos agentes sociais. Isto é, seria preciso encontrar uma tendência mais forte à emancipação na sociedade, mostrando que há um sentimento moral que leva as pessoas a lutarem pela superação dos bloqueios à emancipação (Honneth, 2007c, p. 55).

Apesar de ter reaberto o domínio do social, Habermas não consegue superar inteiramente o déficit sociológico da teoria crítica nem desenvolver um paradigma adequado da intersubjetividade. Assim, ainda que reconheça a importância e as contribuições de Habermas à teoria crítica, Honneth se opõe a ele e defende que a interação social se dá de forma conflituosa e visa a obtenção do reconhecimento e não a do entendimento. Como afirma Marcos Nobre, "se Honneth concorda com Habermas sobre a necessidade de se construir a Teoria Crítica sobre bases intersubjetivas e com marcados componentes universalistas, defende também, contrariamente a este, a tese de que a base da interação é o conflito, e sua gramática, a luta por reconhecimento" (Nobre, 2003, p. 17).

---

[18] O déficit normativo que Honneth identifica no trabalho de Habermas está diretamente ligado ao déficit sociológico apontado por ele. De acordo com Honneth, é porque Habermas não reconstrói adequadamente a práxis comunicativa, que os padrões normativos de sua teoria são insuficientes (Honneth & Olivier, 2011, p. 136).

Para desenvolver esse paradigma conflituoso da interação social, Honneth se volta então ao trabalho de Michel Foucault, autor que desenvolve uma teoria em que a luta social assume um papel de centralidade. Segundo Honneth, ainda que Foucault tenha partido inicialmente de uma análise estruturalista do discurso, fortemente influenciada pelo trabalho de Lévi-Strauss, em um determinado momento ele passa a desenvolver uma análise propriamente social das relações de poder e das lutas sociais. Quando isso ocorre, afirma Honneth, "o domínio do social se abre para ele como uma rede de ações estratégicas" (Honneth, 1989, p. 120). Nesse momento, Foucault se aproxima do projeto da teoria crítica e desenvolve uma teoria social na qual as lutas estratégicas por poder assumem uma posição de centralidade: tanto o desenvolvimento quanto o funcionamento da sociedade são compreendidos como o resultado de lutas ininterruptas por poder. Foucault recusa, assim, que a dinâmica das sociedades contemporâneas possa ser entendida por meio de uma teoria social funcionalista e passa a analisá-la a partir de um paradigma intersubjetivo e estratégico de luta. Como afirma Honneth, "Foucault procura compreender o social como um processo ininterrupto de ações estratégicas conflitantes. (...) Seu modelo básico é o da intersubjetividade estratégica da luta" (Honneth, 1989, p. 181).

Ao fazer isso, Foucault dá um importante passo em direção ao domínio do social. Para Honneth, contudo, também não é possível partir diretamente da análise do social feita por ele para desenvolver um modelo de teoria crítica. Ainda que Foucault tenha "redescoberto" o caráter conflituoso do social, ele o entende a partir de um paradigma meramente estratégico e não normativo de ação. As lutas que dão forma à sociedade são, para ele, lutas por poder e não possuem qualquer elemento moral ou normativo. Como afirma Honneth, em Foucault as "normas legais e atitudes morais assumem a única função de esconder objetivos estratégicos e velar as situações cotidianas de conflito" (Honneth, 1989, pp. 181-182). Embora tenha compreendido a dinâmica conflituosa das relações sociais, ele se abre ao social sem reconstruir suas dimensões normativas. Por esse motivo, Honneth afirma que é preciso:

> reconstruir a análise foucaultiana do poder a partir do conceito básico de luta social e não de disciplina. É claro que possibilitar tal alternativa e realizar as tarefas requeridas no interior do contexto da teoria crítica, requereria uma extensão do conceito de "luta social" apenas para aquelas normas morais que o Foucault teórico rejeitou constantemente (Honneth, 1989, p. 387).

A realização do projeto da teoria crítica requereria, nesse sentido, uma reconstrução normativa dos conflitos sociais que apontasse também para sua motivação

moral. Para sanar os déficits sociológico e motivacional da teoria crítica seria, então, preciso desenvolver o conceito de luta social de Foucault no interior de uma reconstrução normativa das relações sociais, isto é, seria preciso desenvolvê-lo não meramente como uma luta estratégica e inconsciente por poder, mas como uma luta moral por reconhecimento. Algo que poderia ser realizado por meio de uma leitura de viés habermasiano da microfísica do poder elaborada por Foucault. É, assim, por meio de uma combinação dos *insights* foucaultianos e habermasianos em uma teoria normativa das lutas sociais como lutas por reconhecimento, que Honneth procurará dar continuidade ao projeto crítico inaugurado por Horkheimer. Como afirma ele em um artigo publicado apenas alguns anos antes de *Luta por reconhecimento:*

> se provarmos que é possível demonstrar a plausibilidade de que é a luta por reconhecimento que abre o caminho para o desenvolvimento moral, então é também possível descrever as formas de organização social como relações específicas de reconhecimento danificado. Uma análise do sentimento de autorrespeito ferido e do reconhecimento danificado, sentimentos que formariam a matéria-prima da luta para estabelecer as condições sociais para o reconhecimento, formariam o vínculo teórico que une os dois pólos dessa abordagem (Honneth, 1995a, p. 14).

Com o objetivo de reabrir a esfera do social e possibilitar a identificação de um interesse estrutural à emancipação, bem como o desenvolvimento de um diagnóstico amplo dos bloqueios que impedem sua realização, Honneth vai então desenvolver uma teoria do reconhecimento na qual o sentimento de injustiça e a luta por reconhecimento desempenham papéis centrais.

Capítulo 3 – Luta por reconhecimento: superando os déficits da teoria crítica

3.1 – A importância do jovem Hegel para a teoria do reconhecimento

Ao identificar, em *Crítica do Poder,* os déficits sociológico e motivacional da teoria crítica, Honneth não tem como objetivo apenas explicitar as causas do fracasso daqueles que tentaram realizar, antes dele, o projeto da teoria crítica. Seu objetivo central, pelo contrário, é o de apontar para as barreiras que terá de superar e para as ferramentas que utilizará nessa empreitada, isto é: a combinação dos *insights* normativos de Habermas com os *insights* empíricos de Foucault, que permitiriam a ele compreender o domínio do social como um domínio de lutas morais. Este projeto é levado adiante por Honneth nos anos seguintes à publicação de *Crítica do Poder* e dá origem, em 1992, à *Luta por Reconhecimento,* livro onde ele afirma, logo no primeiro parágrafo do prefácio, que sua retomada dos escritos hegelianos deve ser entendida como uma tentativa de levar a cabo os objetivos esboçados anteriormente:

> o propósito dessa iniciativa surgiu dos resultados a que me levaram meus estudos em *Crítica do Poder:* quem procura integrar os avanços da teoria social representados pelos escritos históricos de Michel Foucault no quadro de uma teoria da comunicação, se vê dependente de uma luta moralmente motivada, para a qual os escritos hegelianos do período de Jena continuam a oferecer, com sua ideia de uma ampla "luta por reconhecimento", o maior potencial de inspiração (Honneth, 2003d, p. 23).

Apesar de reiterar o objetivo de combinar os *insights* de Foucault e Habermas, Honneth já afirma nessa passagem que não partirá, para isso, diretamente da obra desses dois autores. Se, num primeiro momento, ele os retomou para explicitar quais são as tarefas que um teórico crítico tem hoje de enfrentar, agora ele procurará desenvolvê-las a partir de um modelo de luta por reconhecimento reconstruído com base nos escritos de Hegel do período de Jena.[1] Seguindo um caminho aberto inicialmente por Habermas em *Conhecimento e Interesse* e abandonado por ele pouco tempo depois, Honneth retoma o jovem Hegel para elaborar uma teoria que, ao explicitar a normatividade das lutas sociais e o interesse emancipatório presente na sociedade, dê conta de superar os déficits da teoria crítica (Honneth, 2003d, pp. 37-45; Honneth, 1995b).

Os textos escritos por Hegel entre 1802 e 1806 possuem, nesse sentido, um grande

[1] Esses dois momentos da obra de Honneth, isto é, o da retomada de Habermas e Foucault e o da retomada de Hegel e Mead, são vistos por Marcos Nobre como os dois momentos reconstrutivos da teoria do reconhecimento de Honneth. Momentos que, segundo ele, caracterizam os modelos críticos desde de Habermas (Nobre, 2013).

potencial de inspiração. É neles, afinal, que Hegel recusa o paradigma instrumental de ação mobilizado por Hobbes e Maquiavel e desenvolve uma teoria em que a luta, ressaltada por eles como motor do desenvolvimento social, permanece central, mas é entendida numa chave moral, como uma luta por reconhecimento.[2] Recusando, nesse momento, que a sociedade possa ser compreendida como o resultado de uma concorrência hostil entre os sujeitos e de que a ação social tem como fim a conservação da identidade física, Hegel procura explicitar as bases intersubjetivas da ontologia social e mostrar que a ação visa, na verdade, o reconhecimento recíproco (Honneth, 2003d, pp. 32-34). O projeto do jovem Hegel se encaixa perfeitamente nos objetivos apresentados por Honneth em *Crítica do poder*.

Para Honneth, no entanto, Hegel só teria desenvolvido esse projeto intersubjetivista no curto período em que viveu em Jena, no qual seus esforços estavam voltados para os "meios categoriais com base nos quais se pode elucidar filosoficamente a formação de uma organização social que encontraria sua coesão ética no reconhecimento solidário da liberdade individual de todos os cidadãos" (Honneth, 2003d, p. 42).[3] Partindo, nesse período, de elementos extraídos da filosofia prática fichteana, na qual a importância das relações recíprocas de reconhecimento para a obtenção da liberdade já tinha sido destacada, Hegel procura concebê-la como uma conquista intersubjetiva. Recusando que a liberdade diz respeito às ações em que o sujeito se afasta de todas as suas inclinações ou a um âmbito no interior do qual ele pode fazer tudo aquilo que deseja, Hegel defende que os indivíduos só podem ser ditos verdadeiramente livres na medida em que vivem em uma sociedade na qual todos veem a liberdade dos demais como condição para a realização de sua própria liberdade. Seguindo Aristóteles, ele pressupõe uma noção intersubjetiva de natureza humana, que só se realizaria plenamente no interior de uma comunidade ética. Hegel se opõe, nesse sentido, aos teóricos contratualistas e afirma que uma teoria da sociedade não pode

---

[2] No momento em que Honneth escreve *Luta por reconhecimento*, teorias utilitaristas estão ganhando espaço no interior do debate acadêmico alemão. Tendo isso em vista, Deranty defende que, ao utilizar Hegel para rebater os pressupostos individualistas das teorias de Hobbes e Maquiavel, Honneth visa se inserir nesse contexto de discussão, no qual esses dois autores são muito mobilizados (Deranty, 2009).

[3] Em *Luta por reconhecimento*, Honneth afirma que, enquanto nos escritos de Frankfurt, Hegel ainda se encontrava preso aos pressupostos individualistas da filosofia moral kantiana, nos textos publicados após sua chegada em Berlim, ele já teria abandonado o motivo intersubjetivo da luta por reconhecimento em prol de uma filosofia da consciência preocupada com o desenvolvimento do espírito. (Honneth, 2003d, pp. 31-67). Tendo em vista que Honneth parte de uma interpretação limitada dos textos de Hegel, Deranty afirma que Honneth não tinha lido parte da produção acadêmica recente sobre Hegel quando escreveu *Luta.* Somente no final da década de 90, com *Sofrimento de indeterminação*, Honneth reconhece que Hegel não abandona os elementos interacionistas após sua ida para Berlim (Deranty, 2009, pp. 206-226)

tomar indivíduos isolados como ponto de partida para mostrar, apenas depois, como eles teriam se unido; ela tem de partir, ao contrário, dos vínculos éticos de reconhecimento que estariam, desde sempre, na base da sociedade e da própria formação da identidade dos sujeitos.

Ampliando o quadro no interior do qual Fichte havia pensado as relações de reconhecimento, Hegel sustenta então que tanto os processos de desenvolvimento social como os relativos à formação da identidade dependem da dinâmica intersubjetiva das ações sociais. Entendidas como relações de reconhecimento, essas ações possuiriam uma lógica interna cujo desenvolvimento levaria a uma inclusão cada vez maior dos particulares no universal e, simultaneamente, a um aumento da individuação. Como afirma Honneth sobre isso:

> 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 inconfundível e, desse modo, também estará contraposto ao outro novamente como um particular. Nessa lógica da relação de reconhecimento, porém, Hegel vê inscrita ao mesmo tempo uma dinâmica interna ...: visto que os sujeitos, no quadro de uma relação já estabelecida eticamente, vêm sempre a saber algo a mais acerca de sua identidade particular, pois trata-se, em cada caso, até mesmo de uma nova dimensão de seu Eu que veem confirmada, eles abandonam novamente a etapa da eticidade alcançada, também de modo conflituoso, para chegar de certa maneira ao reconhecimento de uma forma mais exigente de individualidade; nesse sentido, o movimento do reconhecimento que subjaz a uma relação ética entre sujeitos consiste num processo de etapas de reconciliação e de conflito ao mesmo tempo, as quais substituem umas às outras (Honneth, 2003d, p. 47).

Explicitando que momentos de conciliação e luta se alternam continuamente, Hegel sublinha a dinâmica conflituosa das relações de reconhecimento e procura reinterpretar normativamente a dinâmica estratégica da luta hobbesiana de todos contra todos.[4] Ao fazer isso, ele visa demonstrar que a gramática das relações sociais corresponde a lutas por reconhecimento e que estas constituem o próprio motor da reprodução social. Afinal, ao lutarem pelo reconhecimento de suas identidades, os sujeitos ampliam as relações de reconhecimento existentes e alteram a realidade social.

Tomando as instituições sociais já consolidadas naquele momento como ponto de partida, Hegel afirma, em *Sistema da eticidade* (1802), que o desenvolvimento pleno da

---

[4] Embora sustente que, para Hegel, a dinâmica interna do reconhecimento consiste em uma alternância entre reconciliação e luta, que seria responsável pela ampliação do reconhecimento, Honneth admite algumas páginas depois que o próprio Hegel não mostra, nesse momento, como cada etapa de reconhecimento seria desencadeada por conflitos morais. Ele aborda apenas o crime que, segundo Honneth, decorreria do reconhecimento insuficiente do sujeito na segunda esfera do reconhecimento (Honneth, 2003d, pp. 37-67).

identidade individual depende da obtenção de pelo menos três tipos de reconhecimento (Hegel, 1967). O primeiro deles, vinculado ao que ele chama aqui de eticidade natural, é obtido por meio da relação afetiva entre pais e filhos. É, segundo Hegel, no interior do âmbito familiar que as pessoas são reconhecidas como sujeitos afetivamente dependentes. Esse não seria, porém, o único papel desempenhado pela família aqui. Para Hegel, além de garantir a obtenção da primeira forma de reconhecimento, a família também já prepara a passagem dos sujeitos para a segunda esfera de relações de reconhecimento, uma vez que a educação dos filhos permite que estes desenvolvam a independência necessária à superação de sua unificação afetiva inicial e caminhem na direção de um reconhecimento social mais amplo.

De acordo com Honneth, ao saírem do âmbito familiar e entrarem na sociedade civil, os indivíduos passam a ser reconhecidos também como sujeitos de direito, isto é, como pessoas iguais que podem entrar no mercado e estabelecer relações de troca. Para Hegel, no entanto, por mais que o reconhecimento formal dos sujeitos como pessoas de direito propicie um importante ganho em termos de reconhecimento, ele representa também o esvaziamento e a formalização das características do sujeito que são confirmadas intersubjetivamente (Honneth, 2003d, p. 50). Por esse motivo, ele afirma que apesar de propiciar o reconhecimento de um elemento importante da identidade dos sujeitos, esse segundo tipo de reconhecimento é ainda insuficiente para que estes formem suas identidades de modo pleno.

Tendo isso em vista, Honneth passa a analisar o importante papel que o "crime" desempenha em *Sistema da eticidade*, a saber, o de impulsionar a passagem para a terceira e última esfera de reconhecimento. Segundo Hegel, mesmo quando o crime corresponde ao furto da propriedade, ele representa uma ameaça à identidade de sua vítima como um todo e exige, por isso, que ela reaja a essa lesão de maneira ativa.[5] O crime desencadearia então uma luta pelo restabelecimento da honra daquele que foi lesado, na qual as diferentes pretensões dos envolvidos entram em conflito: enquanto o criminoso busca o desdobramento desenfreado de sua subjetividade, isto é, a imposição de seu interesse particular, o sujeito lesado luta pelo respeito social dos direitos de propriedade. Para Hegel, esse conflito termina necessariamente com a sujeição do criminoso e com a reafirmação da validade das pretensões sociais de reconhecimento.

---

[5] Isso é valido aqui, pois Honneth está discutindo a eticidade natural, momento em que ainda não há instituições que poderiam garantir o reestabelecimento dos vínculos sociais por meio da imposição da autoridade pública (Honneth, 2003d, p. 54).

Embora, ao tratar do crime em *Sistema da eticidade*, Hegel já fale em luta por reconhecimento,[6] Honneth admite que é apenas em textos escritos posteriormente que ele aborda essa questão de forma mais direta. Mesmo que nesse segundo momento, ainda em Jena, Hegel já esteja flertando com a filosofia do espírito que caracterizará seus escritos a partir de então, é na *Realphilosophie* (Hegel, 1969) que ele indica mais claramente o papel das lutas por reconhecimento e explicita, ao fazê-lo, a motivação moral do criminoso. Por esse motivo, Honneth retoma também essa obra.

Mantendo a divisão estabelecida anteriormente entre as três formas de reconhecimento, Hegel argumenta agora que a primeira delas está vinculada à relação sexual: ao desejarem o desejo do outro, os sujeitos se reconhecem mutuamente em sua natureza carente. De acordo com ele, ao se perceberem como objeto de desejo e cuidado de seus parceiros, os sujeitos passam a ter autoconfiança, indispensável para o desenvolvimento posterior de suas identidades. O casamento e os filhos, também abordados por Hegel nesse texto, representariam a intensificação e o asseguramento mútuo dessa primeira forma de reconhecimento (Honneth, 2003d, pp. 76-81). Apesar de ressaltar a importância da esfera do amor, Hegel reitera que o reconhecimento possibilitado por ela é incompleto, uma vez que não é capaz de gerar no sujeito uma reflexão sobre as normas gerais do relacionamento social. Para isso, os indivíduos têm de ser reconhecidos também como pessoas de direito. Agora, no entanto, Hegel parece defender que esse passo em direção à sociedade civil só seria dado no momento em que, ao perceber que tem de dividir as terras e os bens existentes com as outras famílias com as quais convive, cada família toma consciência de seus direitos e deveres. Ato que, como destaca Honneth, depende do reconhecimento prévio dos vários envolvidos como pessoas de direito.

Nesse ponto da argumentação, isto é, após o estabelecimento do reconhecimento formal dos sujeitos como pessoas de direito, Hegel retoma a questão do crime e passa a interpretá-lo como uma ação moralmente motivada pela experiência de desrespeito, isto

[6] Mesmo admitindo que Hegel deixa em aberto aqui "por que razões uma pessoa destrói o quadro de uma relação de reconhecimento existente, ferindo um sujeito em sua integridade ou ofendendo-o" (Honneth, 2003d, pp. 54-55), Honneth procura entender o crime como uma ação motivada pelo fato de o criminoso não ter sido satisfatoriamente reconhecido. Como mostra Patherbridge, afastando-se aqui do texto de Hegel, Honneth procura entender a motivação do crime em termos meramente morais e exclui quaisquer motivações para a negação do reconhecimento que poderiam apontar para outras dimensões da ação social, em particular para aquelas que permitiriam a ele explicar a origem da negatividade social (Patherbridge, 2013, pp. 106-116). Voltaremos a isso posteriormente (Cf. Capítulo 4).

é, pela experiência da violação ou da negação do reconhecimento.[7] Agora, tanto o sujeito lesado como o criminoso são vistos por ele como indivíduos lutando pela obtenção do reconhecimento pleno de sua identidade. Hegel ressalta, desse modo, a motivação moral do crime e explica como os parceiros de interação, reconhecidos até aqui apenas abstratamente como pessoas de direito, passam a se reconhecer também em suas particularidades, isto é, como pessoas inteiras.[8] A luta por reconhecimento que se instaura com o crime dá, portanto, um impulso em direção ao estabelecimento de relações mais maduras de reconhecimento e de uma comunidade em que as pessoas interagem entre si como membros particulares de um todo (Honneth, 2003d, p. 57). Além de constituir a dinâmica do processo de formação da identidade dos indivíduos, a luta por reconhecimento exerce então uma pressão normativa que impulsiona a sociedade em direção à realização do direito e à constituição da eticidade. Por meio de sua teoria do reconhecimento, Hegel estabelece uma correlação entre o processo de formação do indivíduo e o de desenvolvimento social.

Para Honneth, contudo, Hegel interrompe, nesse ponto, sua linha de raciocínio e não interpreta a eticidade de forma coerente com o que havia apresentado até aqui, isto é, como uma esfera ética composta por relações intersubjetivas em que "os membros da sociedade podem saber-se reconciliados uns com os outros justamente sob a medida de um reconhecimento recíproco de sua unicidade" (Honneth, 2003d, pp. 107-108). Hegel teria sucumbido, nesse momento, às premissas da filosofia da consciência, motivo pelo qual teria compreendido "a esfera da eticidade com base na relação positiva que os sujeitos socializados entretêm, não entre si, mas com o Estado, na qualidade de corporificação do espírito" (Honneth, 2003d, p. 109). A dinâmica intersubjetiva do processo de formação da identidade e do desenvolvimento social começa, com isso, a ficar para trás.

Tendo isso em vista, Honneth também interrompe aqui a atualização dos textos

---

[7] Para Honneth, o criminoso fere o universal exatamente para mostrar que não foi devidamente reconhecido pelo direito formal em sua vontade particular. Na medida em que este apenas inclui os indivíduos negativamente, ele não permite o reconhecimento de suas particularidades, cuja explicitação e reconhecimento depende da luta que se segue ao crime (Honneth, 2003d, pp. 99-101).

[8] A luta de reconhecimento desencadeada pelo crime é tomada aqui como responsável por mostrar aos sujeitos envolvidos que eles já haviam se reconhecido mutuamente ao entrarem em conflito. Afinal, não fosse esse o caso, a própria luta pelo reconhecimento do outro não faria sentido Afastando-se do texto de Hegel, que vincula essa tomada de consciência à existência de uma luta entre vida ou morte (Wildt, 1982), Honneth afirma que "é a experiência social da vulnerabilidade moral do parceiro de interação, e não aquela existencial da mortalidade do outro, o que pode conscientizar os indivíduos daquela tomada de relações de reconhecimento prévias cujo núcleo normativo assume na relação jurídica uma forma intersubjetivamente vinculante" (Honneth, 2003d, p. 94).

hegelianos e passa a tentar salvar Hegel de si mesmo. Descartando todos os textos escritos por Hegel a partir de sua suposta guinada em direção à filosofia do espírito, Honneth procura elaborar os *insights* presentes em seus escritos de juventude para mostrar que as relações de reconhecimento correspondem ao tecido normativo da vida social e são responsáveis pela reprodução da sociedade como um todo. Por meio dessa estratégia, Honneth tentará abrir efetivamente o domínio do social e se contrapor não só ao dualismo defendido por Habermas em *Teoria da ação comunicativa,* como também à toda teoria funcionalista da sociedade, na qual a reprodução social não é pensada da perspectiva de uma teoria da ação social.

É, além disso, também com base na teoria do reconhecimento do jovem Hegel, que Honneth procurará desenvolver uma concepção mais abrangente de conflito social do que aquela que ele havia elaborado anteriormente a partir de Marx. Como defende Deranty, ao lançar mão do modelo hegeliano da luta por reconhecimento, Honneth procura abarcar as lutas de classe sem reduzir todas as lutas a elas (Deranty, 2009, pp. 186-188). Partindo de Hegel, Honneth visa realizar então o projeto crítico que já havia esboçado anteriormente ao enfatizar a importância do reconhecimento para os sujeitos e ao defender que nenhuma instituição ou âmbito da vida social escapa à lógica do desenvolvimento moral.

Sua tentativa de atualização dos escritos de Hegel esbarra, contudo, em alguns problemas: a teoria hegeliana do reconhecimento seria abstrata demais para os propósitos de Honneth e pressuporia elementos metafísicos que ele não pode aceitar.[9] Como destaca o próprio Honneth, se Hegel já aponta para a importância das relações de reconhecimento recíproco para a formação do Eu, ele o faz de modo excessivamente especulativo e sem lançar mão de uma teoria empiricamente informada sobre o desenvolvimento da identidade. Problemas semelhantes são também identificados por ele tanto na distinção que Hegel estabelece entre as três formas de reconhecimento, que estaria ancorada em construções meramente conceituais, como na compreensão que ele possui sobre as lutas por reconhecimento, que dependeria de uma visão teleológica acerca do desenvolvimento histórico.

Para não assumir tais pressupostos metafísicos e dar uma inflexão empírica à sua teoria, Honneth retoma então, mais uma vez, a psicologia social desenvolvida por

[9] Segundo Deranty, Honneth teria se dado conta dos elementos metafísicos presentes em Hegel a partir das interpretações de Theuniessen e de Habermas. Taylor, por sua vez, o teria ajudado a realizar uma leitura pós-metafísica de sua teoria do reconhecimento, descartando aqueles elementos que não poderiam ser reatualizados (Deranty, 2009; Taylor, 1979).

George Mead. Agora, contudo, seu retorno à Mead não tem como objetivo explicitar a base intersubjetiva da ação social, a partir da qual ele poderia pensar a ação instrumental e a comunicativa, mas sim mostrar que a ideia hegeliana da luta por reconhecimento possui uma base empírica na psicologia social. Os escritos de Mead, como afirma Honneth, "permitem traduzir a teoria hegeliana da intersubjetividade em uma linguagem teórica pós-metafísica, eles podem preparar o caminho para a tentativa aqui empreendida" (Honneth, 2003d, p. 123). Mead passa a desempenhar então o importante papel de fornecer uma fundamentação naturalista à filosofia de Hegel, conferindo a ela o caráter materialista que lhe faltava em sua versão original, excessivamente idealista.

3.2 – De volta a Mead: uma teoria materialista da luta por reconhecimento

Preocupado, desde o início, "em clarificar os problemas filosóficos do idealismo alemão de modo não especulativo" (Honneth, 2003d, p. 126), Mead desenvolve uma teoria que procura mostrar, partindo de considerações empíricas, a importância das relações intersubjetivas de reconhecimento para a formação da autoconsciência individual. Recusando que o domínio psíquico possa ser acessado diretamente, Mead tenta estabelecer um acesso ao seu objeto de pesquisa a partir da perspectiva do ator que se conscientiza de sua subjetividade. Ao contrário de Dewey e Pierce, contudo, ele não acredita que esse momento de conscientização possa ser atribuído ao processo de resolução instrumental de problemas. Segundo ele, ao se ver confrontado com um problema na execução instrumental de sua ação, o sujeito percebe que sua interpretação da situação não passa de uma representação subjetiva que não condiz com a realidade. Porém, se, com isso, ele toma consciência de sua psique, ele dirige seus esforços posteriores apenas à obtenção de uma determinação mais adequada dos objetos em questão. O sujeito busca se adaptar criativamente ao problema e, ao fazê-lo, não dirige sua atenção "primariamente à atividade do próprio Eu na solução dos problemas" (Honneth, 2003d, p. 127). Para Mead, portanto, o modelo adaptativo de ação não diz respeito ao momento em que o ator reflete sobre sua atitude subjetiva e, nesse sentido, não seria adequado para a compreensão do desenvolvimento psíquico do ser humano.

Chamando atenção para a dimensão social da ação, Mead defende que é apenas quando a interação entre os vários sujeitos é levada em conta no momento da crise que as pessoas passam a refletir sobre suas próprias atitudes reativas. Isso significa que, para entender como surge a autoconsciência da subjetividade, a psicologia teria de partir da

“perspectiva que um ator adota no relacionamento sempre ameaçado com seu parceiro de interação” (Honneth, 2003d, p. 128). Segundo Mead, é apenas quando o sujeito procura obter uma imagem de si da perspectiva do outro, a qual denomina “Me”, que ele toma consciência de sua identidade. Sem aceitar que o indivíduo seja anterior à comunidade, Mead defende a tese de que “um sujeito só pode adquirir consciência de si mesmo na medida em que aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa” (Honneth, 2003d, pp. 130-131). Seria somente ao assumir a perspectiva de um parceiro de interação e refletir sobre si mesmo na posição de objeto, que um sujeito formaria sua autoimagem.[10] O “Eu”, entendido como a fonte espontânea e criativa das ações do sujeito, jamais entra em seu campo de visão e não pode, consequentemente, ser objeto de sua consciência. A identidade do sujeito seria então construída em cima de suas ações passadas e corresponderia, portanto, aos seus vários “Mes”, a saber, ao conjunto de imagens que o sujeito forma de si mesmo da perspectiva do outro.

Segundo Honneth, ao mostrar que a gênese da autoconsciência depende da existência de outro sujeito, Mead dá o primeiro passo em direção à fundamentação materialista da teoria hegeliana do reconhecimento: “como o jovem Hegel, mas com os meios das ciências empíricas, Mead inverte a relação de Eu e mundo social e afirma uma precedência da percepção do outro sobre o desenvolvimento da autoconsciência” (Honneth, 2003d, p. 131). Até esse ponto, contudo, Mead se restringe a discutir o aspecto cognitivo da autoconsciência sem tratar da formação da identidade prático-moral dos indivíduos, passo que seria indispensável à realização do projeto honnethiano de desenvolver uma teoria social normativa. Em textos escritos imediatamente depois dos que tratam do caráter cognitivo da formação da autoconsciência, porém, Mead parece dar esse passo. Incluindo agora a instância moral da solução intersubjetiva de conflitos em suas considerações, Mead transforma o “Me”, que representava até aqui uma autoimagem cognitiva, em uma autoimagem prática.

Com o objetivo de reconstruir as dinâmicas normativas da interação, Mead se volta às etapas do desenvolvimento da capacidade das pessoas de formar um juízo

[10] Ainda que isso não fique claro na argumentação de Honneth, embora o processo destacado aqui por Mead dependa de capacidades adquiridas por meio de um processo intersubjetivo de interação, ele não corresponde a este último. Isso porque, mesmo que o sujeito só possa tomar a si mesmo como objeto depois de ter participado de uma interação, a própria tomada da autoconsciência parece resultar de um processo subjetivo de autorreflexão. Para Patherbridge, Honneth não parece aqui reconhecer as premissas monológicas da teoria de Mead, o que só será feito posteriormente, momento no qual Honneth escreve um posfácio à *Luta por reconhecimento* (Patherbridge, 2013, p. 145; Honneth, 2003a).

moral. Segundo ele, se num primeiro momento a criança só consegue distinguir o certo do errado lembrando-se de algo que seus pais teriam dito, aos poucos ela generaliza seu quadro de referência e se torna finalmente capaz de avaliar normativamente as ações. Para isso, contudo, duas etapas seriam fundamentais: a primeira delas diz respeito ao jogo lúdico, o *play*, no qual a criança imita um parceiro concreto de interação e reage posteriormente a sua própria ação; a segunda etapa corresponde, por sua vez, ao *game*, no qual a criança já procura representar as expectativas de todos os seus companheiros em um jogo, como no caso do futebol. Como afirma Honneth, é a partir dessa dinâmica de interiorização de perspectivas que Mead extrai a chave para pensar o processo de socialização humano como um todo:

> assim como a criança adquire a capacidade de orientar seu próprio comportamento por uma regra que ela obteve da sintetização das perspectivas de todos os companheiros, o processo de socialização em geral se efetua na forma de uma interiorização de normas de ação, provenientes da generalização das expectativas de comportamento de todos os membros da sociedade (Honneth, 2003d, p. 135).[11]

No curso do desenvolvimento de sua identidade, o indivíduo vai assumindo as atitudes do grupo social ao qual pertence. É, segundo Mead, no decorrer desse processo de contínua interiorização das expectativas de comportamento dos outros generalizados e das normas sociais que regulam a cooperação, que os indivíduos passam a compreender o que se espera socialmente deles, assim como o que eles podem esperar dos demais. O processo de socialização faz então com que os parceiros de interação se tornem reciprocamente conscientes de "quais obrigações eles têm de reservar em relação ao respectivo outro", motivo pelo qual eles podem também se conceber "como portadores de pretensões individuais, a cuja satisfação seu defrontante sabe que está normativamente obrigado" (Honneth, 2003d, p. 139).[12] Os indivíduos passam a se reconhecer como membros de um mesmo contexto de cooperação e, com isso, tomam consciência de seus direitos e deveres. Se estabelece, desse modo, uma relação de reconhecimento por meio da qual os sujeitos se percebem mutuamente como portadores de pretensões legítimas.

---

[11] Segundo Lois McNay, a leitura que Honneth faz aqui de Mead gera um importante problema em sua teoria. Afinal, ao pensar o processo de formação prático da identidade como um processo de internalização das perspectivas de todos os membros da sociedade, Honneth não parece levar em consideração a possibilidade de que as normas e as expectativas internalizadas sejam o resultado de relações assimétricas de poder, isto é, de expectativas e normas ilegítimas (McNay, 2008). O momento reflexivo, no qual os sujeitos avaliam a validade das normas e regras sociais não é aqui abordado.

[12] Embora o próprio Mead não pareça enfatizar que a interação social corresponde a relações de reconhecimento, Honneth defende que, ao reconstruir esse processo de internalização de expectativas, Mead deixa claro que a formação da identidade plena depende diretamente de relações de reconhecimento (Honneth, 2003d, p. 136).

Tendo isso em vista, Mead chega a afirmar que a obtenção do reconhecimento jurídico permite que o indivíduo desenvolva um sentimento de autorrespeito, sem o qual não teria como formar uma imagem positiva de si mesmo. Assim como o jovem Hegel, portanto, Mead também ressalta a importância desempenhada pelo direito para a formação da identidade do indivíduo. Essa não é, contudo, a única semelhança entre esses dois autores no que se refere aos tipos de reconhecimento que tomam como indispensáveis à formação da identidade individual. Ainda que Mead não trate do amor como uma esfera autônoma de reconhecimento, ele concorda com Hegel quanto à necessidade de que o reconhecimento do indivíduo extrapole a esfera do direito formal e garanta também que suas particularidades e capacidades específicas sejam intersubjetivamente confirmadas. Sem isso, nenhum dos dois autores acredita que o indivíduo pode se reconhecer positivamente como um determinado gênero de pessoa.

Diferentemente de Hegel, porém, Mead não retoma o crime para pensar a passagem da esfera do respeito para a esfera da estima social.[13] Para ele, as lutas que exercem uma pressão pela ampliação das relações de reconhecimento são motivadas pelos impulsos criativos do "Eu", cujos desejos não teriam sido reconhecidos até então pelas normas sociais vigentes, internalizadas na figura do "Me". Entendido aqui como um reservatório de energia psíquica, no qual estariam contidas possibilidades inesgotáveis de identidade, o "Eu" pressionaria continuamente pela ampliação das formas existentes de reconhecimento. Segundo Mead, portanto, as forças inconscientes do "Eu" desencadeariam um processo de liberação da individualidade, aumentando as chances de autonomia; elas corresponderiam, nesse sentido, ao motor do próprio desenvolvimento moral da sociedade.[14] O sujeito, que não vê elementos de sua identidade confirmados socialmente, luta por novas formas de reconhecimento e, ao fazê-lo, altera a própria sociedade em que vive.[15] Como afirma Honneth:

---

[13] Há aqui uma ambiguidade na leitura que Honneth faz de Mead, pois não fica claro até que ponto a mera interiorização de perspectivas possui um potencial moral. Como destaca Deranty, até esse ponto Mead defende uma tese funcionalista, por meio da qual procura explicar o processo de integração social. Somente ao tratar do conflito entre "Eu" e "Me" ele parece acenar para um desenvolvimento moral, o que dificulta a diferenciação que Honneth estabelece entre esferas normativas de reconhecimento no interior da teoria de Mead (Deranty, 2009, p. 258).

[14] Como seria de se esperar, não são poucos os críticos de Honneth que questionam a possibilidade de que a fonte do progresso moral da sociedade seja atribuída a uma força inconsciente e, nesse sentido, irrefletida. Como procuraremos indicar mais adiante, contudo, Honneth não assume diretamente o modelo de conflito defendido por Mead. Da mesma forma, ele também não parece assumir o modelo hegeliano do conflito, em que momentos de diferenciação e reconciliação se seguem continuamente. Voltaremos a isso mais adiante (Cf. Parte III).

[15] Aqui, mais uma vez, Honneth é ambíguo na interpretação que faz de Mead. Isso porque, para este, o conflito se dá entre o "Eu" e o "Me", isto é, entre a fonte espontânea e criativa das ações e a imagem que

> a mera interiorização da perspectiva do "outro generalizado" não pode bastar na formação da identidade moral; pelo contrário, o sujeito sentirá em si, reiteradamente, o afluxo de exigências incompatíveis com as normas intersubjetivamente reconhecidas de seu meio social, de sorte que ele tem de colocar em dúvida seu próprio "Me". Esse atrito interno entre "Eu" e "Me" representa para Mead as linhas gerais do conflito que deve explicar o desenvolvimento moral tanto dos indivíduos como das sociedades: o "Me" incorpora, em defesa da respectiva coletividade, as normas convencionais que o sujeito procura constantemente ampliar por si mesmo, a fim de poder conferir expressão social à impulsividade e criatividade do "Eu" (Honneth, 2003d, p. 141).

Ao explicitar o conflito que se estabelece entre o "Eu" e o "Me", Mead fornece uma base material para a ideia hegeliana da luta por reconhecimento como motor do desenvolvimento moral da sociedade. Por meio de sua psicologia social, ele explica os processos de transformação social remetendo-se às pretensões morais inscritas nas relações de reconhecimento e providencia, nesse sentido, as bases para uma teoria social normativa. São, afinal, "as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades" (Honneth, 2003d, p. 156). Para que essa teoria social normativa seja finalmente elaborada, contudo, ainda seria necessário especificar quais são as formas de reconhecimento das quais depende a formação plena da identidade e mostrar como as pretensões normativas inscritas em cada uma delas pode ser violada e gerar lutas morais por reconhecimento. Somente depois de realizar essas tarefas, Honneth poderá elaborar um modelo de teoria crítica que, partindo das expectativas morais de reconhecimento, dê conta de superar os déficits motivacional e sociológico da teoria crítica.

3.3 – As três esferas do reconhecimento na modernidade

A partir de uma reconstrução seletiva da teoria do reconhecimento do jovem Hegel e da psicologia social de Mead, Honneth esboça as linhas gerais de sua teoria

---

o sujeito forma de si mesmo ao internalizar as expectativas de comportamento de seus parceiros de interação. Não fica claro, nesse sentido, até que ponto o "Eu", ao pressionar pela ampliação do "Me", requer uma mudança no mundo e nas expectativas socialmente existentes ou apenas uma mudança interna ao sujeito. Como afirma Patherbridge a esse respeito, Honneth "considera que Mead consegue fornecer uma explicação teórico-social para a luta por reconhecimento, como a forma da práxis social que dirige a mudança social... Honneth iguala o conflito psíquico com o conflito social, quando os dois são de tipos muito distintos" (Patherbridge, 2013, p. 145).

crítica do reconhecimento e procura conferir a ela contornos materialistas.[16] Ao fazer isso, contudo, ele sabe que ainda não estabeleceu todas as mediações necessárias para a realização de seu projeto crítico. Embora já tenha mostrado que a formação da identidade é estruturalmente dependente de relações de reconhecimento, das quais dependeria também o processo de formação de expectativas normativas de comportamento, ele ainda não especificou quais são as formas de reconhecimento necessárias à formação não distorcida da identidade ou mesmo quais seriam as expectativas morais e os tipos de autorrelação prática atrelados a cada uma delas. Agora, como afirma Deranty:

> o que precisa ser empiricamente confirmado e justificado é, acima de tudo, a afirmação de que os indivíduos modernos são capazes de desenvolver uma identidade prática, a condição de sua autonomia prática, na medida em que podem se relacionar consigo mesmos de três formas diferentes e fundamentais; assim como que, intersubjetivamente constituídos, esses três modos fundamentais de autorrelação são a fonte tanto da vulnerabilidade quanto da tensão irredutível e, portanto, a origem dos conflitos e do progresso (Deranty, 2009, p. 278)

Ainda que a retomada de Hegel e Mead nos primeiros capítulos de *Luta por reconhecimento* tenha oferecido importantes indicações a esse respeito, Honneth afirma que a realização dessas tarefas depende de fundamentações empíricas e históricas[17] que extrapolam o escopo do trabalho desses dois autores (Honneth, 2003d, pp. 155-157).[18]

Defendendo que o processo de diferenciação das esferas de reconhecimento é um

---

[16] Como já fizemos anteriormente, cabe ressaltar que a leitura que Honneth faz de Hegel e Mead é seletiva e deixa de lado diversos elementos dos trabalhos desses autores. Adotando uma estratégia de argumentação distinta da nossa, tanto Deranty, como Renault e Patherbridge defendem que Honneth deixa de lado elementos das teorias desses autores, por meio dos quais poderia resolver déficits de sua própria teoria do reconhecimento. No caso dos primeiros dois autores, Hegel e Mead apontam para a importância das instituições no processo de socialização, a qual seria ignorada pela abordagem horizontal de Honneth. Para Patherbridge, por sua vez, Honneth não lança mão dos elementos, em Mead e Hegel, que poderiam ajudá-lo a desenvolver uma concepção de negatividade social (Renault, 2004; Deranty, 2009, pp. 215-225; 257-260; Patherbridge, 2013, pp. 79-164)

[17] Há uma diferença no tipo de argumento mobilizado por Honneth para justificar empiricamente as três esferas de reconhecimento. Enquanto a primeira é fundamentada com base em uma teoria psicanalítica, as outras duas, que teriam, segundo ele, se desenvolvido historicamente, são justificadas a partir de argumentos históricos, capazes de mostrar que os indivíduos modernos expressam novas formas de sofrimento social e fazem demandas que apontam para a falta de relações de reconhecimento próprias à modernidade (Deranty, 2009, pp. 281-282).

[18] A nosso ver, ao especificar, em *Luta por reconhecimento*, as três esferas do reconhecimento da modernidade, Honneth não estaria substituindo uma abordagem antropológica por uma de cunho histórico. As duas abordagens, certamente diferentes, seriam complementares e não opostas. As pessoas dependem necessariamente do reconhecimento, mas os tipos de reconhecimento exigidos para sua autorrealização se alteram no decorrer do processo histórico (Honneth, 2003a, pp. 309-310). Nesse sentido, discordamos das interessantes interpretações feitas por Heidegren sobre essa questão, para o qual Honneth tenta substituir posteriormente os argumentos de fundo antropológico de *Luta por reconhecimento* por argumentos históricos em *Sofrimento de indeterminação* (Heidegren, 2002). De qualquer forma, concordamos com Crissiuma, na medida em que ele defende que Honneth parece ter se afastado atualmente dos argumentos antropológicos nos quais ancorava sua teoria (Crissiuma, 2013).

produto do desenvolvimento histórico, Honneth afirma que, nas sociedades modernas, que já passaram por esse processo, os sujeitos só conseguem se autorrealizar plenamente quando são reconhecidos por seus parceiros de interação de três formas distintas.[19] Para ele, a primeira dessas três formas de reconhecimento corresponde, como Hegel já havia antecipado, à esfera das relações afetivas, no interior da qual o sujeito se reconhece como objeto de cuidado de pessoas próximas. Sem se prender ao conceito romântico de amor, que restringe as relações amorosas às relações eróticas entre dois amantes, Honneth também inclui nessa esfera de reconhecimento os vínculos afetivos que caracterizam as relações entre pais e filhos e entre amigos. Como, de acordo com ele, é apenas por meio da experiência do amor e da amizade que o sujeito pode desenvolver a autoconfiança necessária para sua autorrealização, esses diferentes tipos de afetividade lhe seriam indispensáveis.

Ainda que Hegel, em seus textos de Jena, já tenha apontado para a importância das relações afetivas para o desenvolvimento da autoconfiança, não é a partir deles que Honneth tentará justificar aqui esse vínculo. Preocupado em estabelecer sua teoria sobre bases empíricas,[20] ele busca uma explicação para o impulso dos seres humanos em estabelecer relações afetivas de reconhecimento na teoria psicanalítica das relações de objeto, que teria percebido, diferentemente das teorias psicanalíticas mais ortodoxas, a importância desempenhada pelas relações interativas na primeira infância. Segundo Honneth, o diagnóstico, compartilhado nos EUA no período do pós-guerra, de que diferentes distúrbios psicológicos não teriam como ser explicados a partir da teoria freudiana,[21] fez com que alguns psicanalistas dirigissem seus olhares às experiências interativas primevas e pré-linguísticas e passassem a considerar a relação afetiva com as outras pessoas como um elemento central no processo de desenvolvimento psíquico, ao lado da organização das pulsões libidinosas.

---

[19] Já defendida por Hegel e Mead, essa tripartição estaria também presente nas obras de Plessner e de Scheler. Apesar de reconhecer que essa coincidência é insuficiente para demonstrar a correção da distinção, Honneth afirma que ela contribui para corroborá-la (Honneth, 2003d, p. 158).

[20] De acordo com Deranty, Honneth se volta apenas às teorias que apontam para aquilo que ele já havia estabelecido anteriormente e não aborda ou tenta refutar outras teorias que parecem mostrar o contrário daquilo que ele defende. O empírico é, assim, mobilizado apenas para confirmar algo que já havia sido estabelecido antes por Honneth; método que, para Deranty, corresponde a um dos maiores problemas de fundamentação da teoria honnethiana do reconhecimento (Deranty, 2009, pp. 277-278).

[21] Embora não aprofunde suas considerações acerca desses distúrbios, Honneth diz que são principalmente os sintomas de *borderline* e de narcisismo que levaram os terapeutas a recorrer a abordagens incompatíveis com as concepções ortodoxas. Um pouco mais adiante, baseando-se em Jessica Benjamin, Honneth também procura mostrar que o sadismo e o masoquismo podem ser entendidos como resultado do fracasso em estabelecer relações de reconhecimento nessa primeira esfera. Ao fazer isso, Honneth diz que suas afirmações são respaldadas pela clínica (Honneth, 2003d, pp. 163-177).

Valendo-se de análises desenvolvidas por Donald Winnicott, um dos principais representantes dessa vertente psicanalítica, Honneth afirma que, no período que se segue ao nascimento, a interdependência entre o bebê e sua pessoa de referência é tão forte que não faria sentido falar aqui de uma relação entre dois sujeitos, mas somente de um estado de fusão. Em seus primeiros meses de vida, o bebê depende tão diretamente do cuidado e da dedicação de sua pessoa de referência, que ela sequer é percebida por ele como um ser independente. Nesse período, também a pessoa de referência, que Honneth e Winnicott supõem aqui ser a mãe, estaria inteiramente voltada às necessidades do bebê (Honneth, 2003d, p. 166). Esse estado inicial de simbiose só seria superado na medida em que a "mãe", ao retomar gradativamente suas atividades cotidianas, acaba tendo de deixar o bebê sozinho por intervalos de tempo maiores e não consegue mais satisfazer suas carências imediatamente. A criança experiencia, com isso, os primeiros sinais de que não possui controle sobre sua pessoa de referência e sobre a realidade e começa a percebê-las em seu próprio direito, isto é, como entidades independentes. Se inicia, desse modo, o processo de superação do estado inicial de indiferenciação entre "mãe" e bebê, do qual dependeria o sucesso do desenvolvimento psíquico da criança.

A primeira fase desse processo corresponde, para Winnicott, à tentativa inconsciente do bebê de testar a dedicação de sua "mãe", desferindo contra ela atos destrutivos. Entendida por Jessica Benjamin nos termos de lutas por reconhecimento, essa primeira fase seria central ao desenvolvimento do bebê, uma vez que é apenas quando vê que sua "mãe" não revida seus atos de agressividade e continua lhe dedicando cuidados, que ele se assegura da durabilidade da dedicação "materna". Segundo Benjamin, na medida em que percebe que sua pessoa de referência possui autonomia e não está sempre à disposição, mas continua voltando e satisfazendo suas carências físicas e emocionais, o bebê consegue reconhecê-la e amá-la como um ser com direito próprio. Se estabelece, assim, uma primeira forma de reconhecimento.

Embora menos importantes para Honneth, também os fenômenos transicionais, que constituem a segunda etapa desse processo de diferenciação, seriam indispensáveis para a socialização bem-sucedida da criança. Segundo Winnicott, ao estabelecer uma relação afetivamente carregada com algum objeto de seu ambiente, a criança diminui a lacuna entre o interior e o exterior, criada com o fim do estado inicial de indiferenciação. O objeto escolhido permite que a criança reestabeleça suas fantasias de onipotência e as rompa continuamente; ele funciona, dessa forma, como um elo "de

mediação ontológica entre a vivência primária do estar fundido e a experiência do estar separado" (Honneth, 2003d, p. 171). Para Winnicott, é apenas quando esse processo de delimitação é bem-sucedido, que se estabelece um equilíbrio entre simbiose e autoafirmação, do qual depende a capacidade da criança de estar só, bem como o desenvolvimento de sua criatividade e imaginação.[22]

Com base nos trabalhos de Winnicott e Benjamin, Honneth defende então que as primeiras experiências de reconhecimento permitem o desenvolvimento da autoconfiança do bebê, da qual dependerá sua capacidade futura de lidar e confiar em seus próprios desejos e escolhas.[23] Para ele, contudo, mesmo quando esse processo é bem sucedido, a memória inconsciente da experiência inicial de simbiose faz com que as pessoas continuem tentando estabelecer relações afetivas no decorrer de suas vidas: "o estado interno do ser-um simbiótico forma o esquema da experiência de estar completamente satisfeito, de uma maneira tão incisiva que mantém aceso, às costas dos sujeitos e durante toda sua vida, o desejo de estar fundido com uma outra pessoa" (Honneth, 2003d, p. 174). Ao chamar atenção para a importância das primeiras experiências interativas do bebê, Honneth não visa, portanto, restringir sua análise das diferentes relações afetivas, mas sim explicar o que leva os sujeitos a ampliarem suas relações de reconhecimento. Estas, contudo, só se formam realmente quando o desejo inicial de fusão é frustrado e os parceiros se reconhecem como separados, isto é, se experienciam, ao mesmo tempo, como reconciliados e independentes um do outro. Segundo Honneth, sempre que isso ocorre, o sujeito adquire a confiança da dedicação do outro e consegue se abrir um pouco mais a si mesmo (Honneth, 2003d, p. 175).

A experiência do reconhecimento afetivo constitui, assim, o pressuposto para o desenvolvimento e a manutenção da autoconfiança, sem a qual as pessoas não conseguiriam se relacionar positivamente com seus próprios desejos, interesses e necessidades. Sem a confirmação intersubjetiva da natureza concreta de suas carências, propiciada pelo reconhecimento afetivo, o indivíduo não teria como desenvolver esse tipo de autorrelação prática, do qual depende, inclusive, sua capacidade de participar

---

[22] Embora a descrição honnethiana da família seja claramente o resultado de um desenvolvimento histórico, o estabelecimento das primeiras relações de reconhecimento parece ser pensado por ele como uma constante antropológica, isto é, como um pré-requisito necessário para a formação da subjetividade de qualquer pessoa (Deranty, 2009, pp. 291-292). Em textos posteriores, como *O direito da liberdade*, Honneth tenta sublinhar o potencial de desenvolvimento moral dessa esfera, reconstruindo os processos de ampliação e democratização das configurações sociais da família (Honneth, 2011a, pp. 277-317).

[23] É, tendo isso em vista, que Winnicott desenvolveu o conceito de mãe boa o suficiente, a qual seria indispensável para que a criança conseguisse desenvolver a capacidade de ficar sozinha e de lidar com sua vida sem ansiedade (Deranty, 2009, p. 292).

das diferentes dimensões da vida social. Como afirma Honneth:

> essa relação de reconhecimento prepara o caminho para uma espécie de autorrelação em que os sujeitos alcançam mutuamente uma confiança elementar de si mesmos, ela precede tanto lógica como geneticamente, toda outra forma de reconhecimento: aquela camada fundamental de uma segurança emotiva não apenas na experiência, mas também na manifestação das próprias carências e sentimentos, propiciada pela experiência intersubjetiva do amor, constitui o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de autorrespeito (Honneth, 2003d, p. 177).

Apesar de atribuir à primeira esfera do reconhecimento um papel de destaque, Honneth sustenta que a autoconfiança corresponde apenas ao primeiro dos três tipos de autorrelação positiva dos quais depende a autorrealização dos indivíduos modernos. Diferentemente dela, contudo, o autorrespeito e a autoestima dependem de relações de reconhecimento que teriam surgido apenas no decorrer do desenvolvimento histórico, com o desacoplamento entre as noções de respeito e de estima social.

Segundo Honneth, enquanto em sociedades pré-modernas as regras sociais provinham da tradição, que ditava também qual deveria ser o comportamento e as expectativas de cada grupo frente aos demais, o processo histórico de evolução fez com que apenas as normas passíveis de universalização fossem aceitas como válidas. Na modernidade, as normas que regem a sociedade passaram a ser entendidas como "expressão dos interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade",[24] tornando inadmissíveis quaisquer exceções ou privilégios. Assim, se antigamente os sujeitos possuíam direitos e deveres de acordo com o grupo social do qual faziam parte, na medida em que a hierarquia de *status* foi perdendo sua força vinculante, eles começaram a se reconhecer reciprocamente como pessoas de direito, isto é, como livres e iguais.

Atento a esse desenvolvimento histórico, Honneth afirma que a segunda esfera de reconhecimento se refere a um tipo de relação intersubjetiva em que o importante não é ser amado por pessoas próximas, mas ser reconhecido como digno de respeito por todos; e, isso, não em decorrência de características distintivas, mas simplesmente por ser uma pessoa. Para ele, contudo, não é só o reconhecimento dos sujeitos como pessoas de direito que decorre de um processo histórico de modernização; também o conteúdo e o escopo dos direitos se altera historicamente. Com o tempo, afirma ele, muda o que

---

[24] Honneth ressalta aqui que, enquanto Mead entendia a atribuição mútua de direitos e deveres apenas no interior de sociedades tradicionais, já que fala apenas da internalização de regras e expectativas sociais do grupo social ao qual pertence, Hegel teria compreendido o elemento universalista do reconhecimento jurídico em sociedades modernas. Por este motivo, Hegel teria chegado mais perto de entender a dimensão moral dessa esfera de reconhecimento.

significa ser plenamente reconhecido como uma pessoa de direito.

Partindo da análise de Marshall sobre o caso inglês, Honneth mostra que, num primeiro momento, o reconhecimento das pessoas como portadoras de direito levou apenas à institucionalização de direitos civis, que tinham o objetivo de protegê-las de formas arbitrárias de coerção, garantindo o seu direito de reunião, de crença, de propriedade etc. As proteções asseguradas por esses direitos, entretanto, logo se mostraram insuficientes para garantir a efetivação da igualdade pretendida por eles, uma vez que somente uma pequena parcela da população tinha o direito de votar e de participar dos processos políticos de formação da vontade. Fruto da pressão social, a universalização dos direitos políticos veio como consequência e representou um acréscimo de conteúdo ao reconhecimento jurídico, cuja realização passou a depender de condições mais exigentes. Aos poucos, contudo, também a mera garantia formal dos direitos civis e políticos se mostrou insuficiente para assegurar seu exercício pleno. Como destaca Marshall, sem recursos materiais, muitos não tinham como pagar advogados para defenderem seus direitos civis; além disso, sem acesso à educação, tempo livre etc., grande parte da população não dispunha das condições necessárias à participação política. Não tardou para que surgissem lutas sociais reivindicando a criação de direitos que fossem capazes de assegurar a todos os cidadãos as condições necessárias ao exercício pleno de sua liberdade. Surgiram, desse modo, os direitos sociais e o Estado de bem-estar social inglês (Marshall, 1967).

Ao mostrar, a partir de Marshall, que a criação de direitos civis, políticos e sociais resultou de uma pressão exercida de baixo para cima, Honneth chama atenção para o fato de que os sujeitos lutam pela ampliação das relações de reconhecimento. Seu objetivo, com isso, não é meramente entender o que fez com que os conceitos de cidadania e de direitos se ampliassem na Inglaterra, levando à criação do Estado de bem-estar social, mas sim o de explicitar os potenciais de desenvolvimento moral inscritos estruturalmente na esfera do reconhecimento jurídico. Como afirma ele:

> o princípio de igualdade embutido no direito moderno teve por consequência que o *status* de uma pessoa de direito tenha sido não só ampliado no aspecto objetivo, sendo dotado cumulativamente de novas atribuições, como também estendido no aspecto social, sendo transmitido a um número sempre crescente de membros da sociedade (Honneth, 2003d, p. 193)

De acordo com Honneth, quando passam a reconhecer os outros e a si mesmos como pessoas de direito, os indivíduos se percebem como dignos do respeito dos demais. A institucionalização desse segundo tipo de reconhecimento permite que os

indivíduos se vejam como membros plenos da sociedade, capazes de participar dela como livres e iguais, e desenvolvam um sentimento de autorrespeito. Como afirma Honneth, “os direitos fazem surgir no ser humano a consciência de poder respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros” (Honneth, 2003d, p. 195). Assim como no caso do reconhecimento afetivo, haveria então um vínculo entre o reconhecimento jurídico e o desenvolvimento de uma forma de autorrelação prática da qual depende a autorrealização individual. Como o próprio Honneth admite, porém, este vínculo só tem como ser efetivamente estabelecido se sua validade empírica puder ser demonstrada, isto é, se for possível mostrar que a falta do reconhecimento jurídico gera sofrimento social.

Para evitar quaisquer ranços metafísicos, Honneth lança mão aqui de uma interessante estratégia negativa de argumentação e afirma que só é possível mostrar que o reconhecimento é esperado pelos sujeitos a partir do efeito de sua negação. A expectativa de reconhecimento jurídico, nesse sentido, só poderia ser explicitada por meio da identificação do sofrimento gerado pela violação dessas mesmas expectativas. Tendo isso em vista, Honneth argumenta que, uma vez que se veem como dignos do respeito dos demais, os indivíduos se sentem desrespeitados sempre que sua integridade, enquanto pessoa de direito, é violada. A violação do reconhecimento jurídico geraria no indivíduo um sentimento de desrespeito que, quando compartilhado, pode desencadear lutas morais por reconhecimento. Não só a reconstrução de Marshall, mas também o discurso mobilizado pelo movimento negro americano por direitos civis embasaria essas afirmações. Para Honneth, os dois exemplos mostram que a experiência de desrespeito decorre da violação de expectativas bem fundadas de reconhecimento e motiva as lutas sociais pela efetivação do princípio da igualdade contido na esfera do direito. Ambos apontam para a existência de um vínculo entre a obtenção do reconhecimento jurídico e o desenvolvimento do autorrespeito, ao mostrarem que sua violação leva ao estabelecimento de lutas sociais.

Para Honneth, contudo, por mais importante que seja, o reconhecimento jurídico do indivíduo não é suficiente para sua autorrealização plena, pois não leva em conta suas particularidades. Como Hegel e Mead antes dele, Honneth sustenta que os indivíduos modernos dependem também do reconhecimento da vida que escolheram como boa e das contribuições que fazem à sociedade. De acordo com ele, é apenas quando são reconhecidas socialmente em suas características particulares que as pessoas se veem como valorosas e conseguem desenvolver um sentimento de autoestima, sem o

qual dificilmente poderiam seguir suas vidas tal como determinaram. Como afirma Honneth em um artigo escrito em conjunto com Joel Anderson, "na medida em que a forma de vida de alguém não somente não consegue obter aprovação, como é um alvo constante de denigração e humilhação, a tarefa de persegui-la como significativa é ainda mais repleta de dificuldade" (Honneth & Anderson, 2011, p. 98). Sem a experiência da estima social, o sujeito dificilmente consegue desenvolver livremente sua identidade.

O desacoplamento entre respeito e estima não representou, portanto, o fim da estima social, mas sim sua transformação. Para Honneth, com a passagem para as sociedades modernas, não foi apenas o direito que se universalizou, tornando-se mais democrático. Também a estima social, antes dividida hierarquicamente entre os grupos sociais, teria passado por um importante processo de transformação e se tornado mais simétrica e individualizada. Na modernidade, a ordem de valores passa a ser vista como o resultado da colaboração de todos os membros da sociedade, fazendo com que os valores sociais se tornem mais plurais e flexíveis. Nesse novo contexto, as atividades e características de cada sujeito passam a ser socialmente valorizadas de acordo com a contribuição que ele faz individualmente aos objetivos cooperativamente estabelecidos e não segundo uma ordem fixa de valores, tomada como objetiva.

Embora reconheça que continua havendo uma assimetria no valor atribuído socialmente à determinadas profissões e características, Honneth defende que, na modernidade, aqueles que não se sentem adequadamente estimados podem tentar chamar publicamente atenção para suas contribuições, sejam elas econômicas ou culturais, e lutar pela sua valorização. Como afirma ele, "nas sociedades modernas, as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida" (Honneth, 2003d, p. 207). Como a estima atribuída às diferentes atividades depende de um horizonte intersubjetivo de valoração, as pessoas que não têm suas próprias realizações reconhecidas socialmente podem se juntam e lutar pelo seu reconhecimento social.[25] A tendência aqui é a da democratização da estima ou, tal como afirma Honneth, a da

[25] O argumento também vale para as questões de distribuição material, já que tanto o valor atribuído às diferentes formas de vida quanto aquele atribuído a determinados trabalhos e profissões dependeria do reconhecimento social desfrutado por eles no interior da sociedade. Segundo Honneth, "uma vez que as relações da estima social ... estão acopladas de forma indireta com os padrões de distribuição de renda, os confrontos econômicos pertencem a essa forma de luta por reconhecimento" (Honneth, 2003d, p. 208). De acordo com Deranty, Honneth apresenta aqui uma interpretação culturalista da reprodução material e tenta manter a centralidade da luta de classes dando a ela uma interpretação culturalista (Deranty, 2009, pp. 304-305).

efetivação de uma forma simétrica de estima marcada por relações de solidariedade. Aos poucos, os sujeitos desenvolveriam um interesse simétrico pelos diferentes modos de vida e passariam não apenas a tolerá-los, como a reconhecê-los. Com isso, todo sujeito teria a chance de ver suas próprias capacidades e realizações como contribuições à práxis comum e se experienciar como valioso para a sociedade; só assim ele poderá desenvolver livremente sua identidade e se realizar de modo pleno.

Para Honneth, portanto, é somente quando se sentem amados, respeitados e estimados socialmente que os indivíduos conseguem desenvolver os três tipos de autorrelação prática positiva dos quais depende sua autorrealização. A formação da identidade pessoal e a possibilidade de levar uma vida plena dependem, dessa forma, de um conjunto de relações bem-sucedidas de reconhecimento recíproco, que são tomadas por Honneth como critério normativo de sua teoria. É tendo em vista as condições necessárias para a autorrealização pessoal, que Honneth procura então identificar os bloqueios existentes à obtenção do reconhecimento e, portanto, à própria emancipação.

Por meio dessa estratégia, ele busca dar conta também das distorções da vida social que não teriam como ser adequadamente entendidas como déficits de racionalidade, mas apenas como déficits de reconhecimento. Ao fazer isso, ele reitera seu objetivo de juventude de elaborar um diagnóstico de patologias sociais que, mais abrangente do que aquele desenvolvido por Habermas, dê conta de identificar as diferentes relações de dominação social existentes. Como afirma Honneth:

> assim que o paradigma da comunicação passa a ser compreendido no sentido de uma concepção das condições para o reconhecimento e não mais apenas no de uma concepção de entendimento racional, o diagnóstico crítico do tempo deixa de estar reduzido ao estreito esquema de uma teoria da racionalidade; com isso, o critério que distingue o que deve ser tomado como “distorção” ou desvio no desenvolvimento da vida social não pode mais ser estabelecido a partir das condições racionais para um entendimento livre de dominação, mas a partir dos pressupostos intersubjetivos para o desenvolvimento da identidade humana. (...) uma solução para a difícil tarefa [de fazer um diagnóstico mais amplo das patologias sociais] seria substituir a pragmática universal habermasiana por uma concepção antropológica, que possa explicitar os pressupostos normativos da interação social em toda sua extensão (Honneth, 2000c, pp. 100-103).

Se Habermas abandona uma teoria dos interesses humanos para desenvolver uma teoria do discurso e reconstrói a racionalidade ligada à práxis comunicativa para identificar as distorções dessa racionalidade como patológicas, Honneth procura mostrar que os sujeitos dependem da obtenção do reconhecimento para se autorrealizarem e identifica os bloqueios sociais à autorrealização como patológicos. Ao fazer isso, além de desenvolver um critério normativo para sua teoria, o autor procura realizar o projeto de

ancorar o interesse pela emancipação em uma teoria antropológica que o permitiria identificar na realidade uma tendência mais realista à superação das relações de dominação, entendidas por Habermas apenas a partir da motivação racional do discurso.

Ao apontar para a necessidade de garantir uma infraestrutura não distorcida de relações de reconhecimento, contudo, Honneth não visa apenas explicitar a dependência dos indivíduos de relações intersubjetivas. Ele tem também como objetivo mostrar o quanto essas relações de reconhecimento são importantes para a formação das expectativas morais de comportamento que os indivíduos dirigem a seus parceiros de interação, cuja violação gera o sentimento de desrespeito que pode desencadear conflitos sociais. Passo que será determinante para a realização dos objetivos de seu projeto crítico.

3.4 – Desrespeito e Luta por reconhecimento: superando o déficit motivacional

Tendo estabelecido, em um primeiro momento, que a formação da identidade individual e a possibilidade da autorrealização dependem de relações bem-sucedidas de reconhecimento, por meio das quais os sujeitos adquirem autoconfiança, autorrespeito e autoestima, Honneth procura agora mostrar que a violação das expectativas de comportamento em qualquer uma dessas três esferas de reconhecimento gera sentimentos de desrespeito e de injustiça. De acordo com ele, "aquilo que é considerado pelos concernidos como 'injusto', são regras ou medidas institucionais, por meio das quais eles necessariamente se veem como lesados naquilo que julgavam ser reivindicações bem fundadas de reconhecimento social" (Honneth, 2003e, p. 158). Na medida em que impede o indivíduo de desenvolver as diferentes formas de autorrelação positiva das quais depende sua identidade e sua autorrealização a violação de relações recíprocas de reconhecimento geraria uma experiência de injustiça.[26]

Segundo Honneth, a centralidade desempenhada pelas noções de "ofensa" e de "desrespeito" na linguagem cotidiana já explicita o vínculo existente entre a negação do reconhecimento social e o sofrimento psíquico (Honneth, 2003d, pp. 213-214). Essa, contudo, não seria a única evidência empírica a favor de sua tese. Uma vez que o sujeito moderno depende de três diferentes formas de reconhecimento para formar uma

[26] Como afirma Honneth, "visto que a autoimagem normativa de cada ser humano depende da possibilidade de um resseguro constante do outro, vai de par com a experiência de desrespeito, o perigo de uma lesão capaz de desmoronar a identidade da pessoa inteira" (Honneth, 2003d, p. 214).

autoimagem positiva de si mesmo, ele seria vulnerável a atitudes de desrespeito em cada uma dessas três esferas. Tendo isso em vista, Honneth afirma que, caso esteja certo, será possível identificar na sociedade três tipos de desrespeito, cada qual relativo à negação de uma das formas de reconhecimento.[27] Para dar maior plausibilidade empírica à sua teoria, ele empreende então uma reconstrução negativa, por meio da qual distingue os três tipos de experiência de desrespeito (o de violação, o de privação de direitos e o de degradação) e mostra seu vínculo com as formas de reconhecimento, já reconstruídas anteriormente em termos positivos.

O primeiro tipo de experiência de desrespeito se origina, de acordo com ele, nas diferentes formas de maus-tratos que, além da dor física, geram no indivíduo o sentimento de estar sujeito à vontade de outra pessoa, ferindo-o de forma duradoura em sua autoconfiança. Para Honneth, "o sofrimento da tortura ou da violação será sempre acompanhado, por mais distintos que possam ser os sistemas de legitimação que procuram justificá-las socialmente, de um colapso dramático da confiança na fidedignidade do mundo social e, com isso, na própria autossegurança" (Honneth, 2003d, p. 216). A impossibilidade de dispor de seu corpo tal como deseja lesa a pessoa em sua autoconfiança, assegurada anteriormente pela experiência intersubjetiva do amor e da amizade, e destrói a forma mais elementar de autorrelação.

Além de serem vulneráveis à violação, Honneth afirma que os indivíduos modernos também podem ser vítimas de duas outras formas de desrespeito social. Como mostramos acima, com a institucionalização das esferas do direito e da estima social, os indivíduos passaram a participar de relações de reconhecimento por meio das quais puderam desenvolver o autorrespeito e a autoestima. Assim como no caso da autoconfiança, entretanto, também as condições intersubjetivas necessárias a essas duas formas de autorrelação podem ser socialmente negadas, desencadeando no indivíduo um forte sentimento de desrespeito. Ao ser excluído da posse de direitos, o sujeito é impedido de participar de forma paritária com os outros na vida social e deixa de se ver

[27] Este argumento nos parece circular, pois para realizar a reconstrução positiva das três formas existentes de reconhecimento, Honneth havia justamente partido das reações negativas que se seguem à sua negação. O modo de exposição escolhido por Honneth em *Luta por Reconhecimento* não corresponde ao seu modo de "análise". Neste livro, ele parte das três formas de reconhecimento para mostrar, num segundo momento, que sua violação gera um sentimento de desrespeito que pode desencadear conflitos sociais. Sua estratégia teórica, contudo, é partir dos conflitos sociais e reconstrui-los normativamente para apontar para sua causa, isto é, para o sentimento de desrespeito gerado pela violação de expectativas de reconhecimento e, consequentemente, para as expectativas de comportamento sustentadas pelos sujeitos frente a seus parceiros de interação. Ele parte, assim, dos efeitos negativos da falta do reconhecimento, explicitados pelos conflitos sociais e pelo sentimento de desrespeito, para mostrar que o reconhecimento é necessário (Honneth, 2003d; Honneth & Anderson, 2011).

como um parceiro de interação de igual valor, perdendo o autorrespeito que havia desenvolvido ao ser reconhecido como pessoa de direito. Da mesma forma, aqueles que são socialmente depreciados porque seu modo de vida individual ou coletivo não é valorizado pela sociedade, experienciam uma forma de ofensa que os fere em sua autoestima,[28] fazendo com que percam a possibilidade de se autocompreenderem como pessoas socialmente valorizadas em suas características e capacidades (Honneth, 2003d, pp. 217-218).[29] Para cada forma de reconhecimento e de autorrelação prática, Honneth identifica então uma possibilidade de negação do reconhecimento e um sentimento correspondente de desrespeito.

Ao defender que o sofrimento psíquico decorre da frustração de expectativas práticas de reconhecimento, Honneth estabelece um vínculo entre os níveis psíquico e social e recusa que o sofrimento possa ser explicado a partir de estados de ânimo internos (Honneth, 2003d, p. 221). Nosso autor dá, com isso, mais um importante passo em direção à realização de seu projeto crítico; afinal, ao mostrar que os sentimentos são desencadeados por determinadas condições sociais, Honneth está autorizado a inferir, a partir da existência de determinados sentimentos, a realidade social de suas causas. A partir de agora, portanto, ele pode defender que a experiência de desrespeito aponta para a negação social de relações de reconhecimento e, com base nisso, estabelecer um importante vínculo entre a psicologia moral desenvolvida até aqui e um diagnóstico de patologias sociais.[30] Como mostra Deranty:

> a "negatividade" dos sentimentos de desrespeito, que podem ser tomados como

---

[28] Para responder ao artigo de Max Pensky, de acordo com o qual não é possível que pessoas ou grupos com visões de mundo contraditórias se estimem mutuamente (Pensky, 2011), Honneth admite que a estima social tem de ser pensada de acordo com a noção de mérito individual e não segundo o reconhecimento de objetivos de vida individuais. Ele admite, nesse sentido, que a reconstrução da terceira esfera do reconhecimento em *Luta por reconhecimento* dá a falsa impressão de que a solidariedade em sociedades pluralistas exigiria um consenso normativo sobre quais objetivos de vida devem ser estimados e suscita críticas, como a de Pensky, para o qual seu conceito de eticidade não seria formal (Honneth, 2011b, pp. 406-407).

[29] Embora Honneth tenha afirmado anteriormente que a esfera da divisão do trabalho é abarcada por aquela da estima social, ele não aborda aqui a desigualdade nos salários ou no valor social atribuído a diferentes profissões quando trata das formas de violação da estima social. Por esse motivo, alguns autores, como Deranty e Piromalli, acusam-no de ter relegado a questão do trabalho a um segundo plano em *Luta por reconhecimento* (Deranty, 2009, pp. 300-308; Piromalli, 2012a, pp. 116-135).

[30] Esse é, sem dúvida, um dos pontos mais controversos na teoria de Honneth. Embora autores como Deranty e Ivković defendam-no das acusações de psicologismo, explicitando o vínculo que ele estabelece entre o sofrimento psíquico e a violação das relações de reconhecimento (Ivković, 2014, pp. 119-125; Deranty, 2009, pp. 314-315), o problema colocado por autores como Nancy Fraser e Rainer Forst, por exemplo, diz respeito à própria validade do vínculo estabelecido do que à sua ausência. Para ambos, o problema é que não é possível afirmar, como Honneth, que o sofrimento psíquico ou que a experiência de desrespeito resulte necessariamente de uma violação de formas bem fundadas de reconhecimento recíproco, motivo pelo qual um diagnóstico das patologias que parta da experiência seria necessariamente problemático (Forst, 2008; Fraser, 2003a).

> sintomas de patologias do reconhecimento, o sofrimento que elas geram, é sinal de uma demanda não satisfeita, que pode ser retrospectivamente explicitada. As reações afetivas negativas apontam, então, para a transcendência do reconhecimento pleno no interior da imanência de uma ordem social baseada na falta de reconhecimento ou nas negações do reconhecimento (Deranty, 2009, p. 315)

Para estabelecer todas as mediações necessárias ao seu projeto crítico, contudo, Honneth ainda precisa mostrar de que forma o sentimento de desrespeito pode desencadear lutas sociais pela ampliação e pela democratização das relações de reconhecimento existentes. Somente ao fazer isso, ele teria como identificar, na sociedade, uma tendência estrutural à emancipação e desenvolver uma teoria social normativa que o permita superar os déficits da teoria crítica (Deranty, 2004).

Com esse objetivo no horizonte, Honneth estabelece então uma analogia entre a infraestrutura intacta de relações recíprocas de reconhecimento e a saúde, bem como entre a negação do reconhecimento e a doença. De acordo com ele, assim como a enfermidade física alerta o doente sobre sua condição, o sofrimento do desrespeito desperta a atenção do sujeito para a negação do reconhecimento. A aproximação visada pela analogia não para, contudo, por aqui; também o combate do corpo à doença possuiria um correspondente no campo da teoria do reconhecimento. Segundo Honneth, "as reações negativas, que acompanham no plano psíquico a experiência de desrespeito, podem representar de maneira exata a base motivacional afetiva na qual está ancorada a luta por reconhecimento" (Honneth, 2003d, pp. 219-220). A violação das expectativas de ser amado, respeitado e estimado socialmente geraria no indivíduo um sentimento de desrespeito que pode desencadear lutas políticas.[31] O desrespeito corresponderia, portanto, às bases cognitiva e motivacional do processo social de ampliação das relações recíprocas de reconhecimento.

Deixando de lado a analogia, nesse momento da argumentação Honneth lança mão da psicologia pragmática de John Dewey para mostrar que tanto os sentimentos de ira e de indignação, como os de alegria e de orgulho desempenham um importante papel cognitivo. Eles fazem com que aqueles que os experienciam voltem sua atenção às suas

---

[31] Honneth procura fazer uma reconstrução da normatividade das relações de reconhecimento e, ao fazê-lo, se afasta da concepção que Mead apresenta do "Me". Mead havia falado de uma mera internalização de perspectivas dos demais membros da comunidade, isto é, uma explicação funcionalista de como ocorre a internalização das normas socialmente aceitas. Honneth, por sua vez, não fala da mera internalização de normas sociais, mas apenas de normas e expectativas justas, deixando o poder de fora de sua análise. Como mostram McNay e Allen, ao fazer isso, ele não explica como determinados padrões de reconhecimento podem ser aceitos mesmo que não sejam moralmente aceitáveis e, mais do que isso, não explica como se daria o processo de avaliação das normas pelos sujeitos (McNay, 2008; Allen, 2010).

próprias expectativas e percebam que é a frustração ou a satisfação delas está na origem de seus sentimentos (Honneth, 2003d, p. 221). Preocupado particularmente com as reações à frustração de expectativas práticas normativas, Honneth afirma então que a negação das normas pressupostas por determinada ação pode desencadear conflitos morais no interior da sociedade. De acordo com ele, nos casos em que a infração da norma é realizada pelo próprio sujeito, ela é experienciada com culpa; quando, no entanto, são os parceiros de interação que violam as expectativas morais de comportamento implícitas na ação, o resultado é a experiência de indignação e de desrespeito, que pode dar o impulso motivacional para uma luta por reconhecimento. Segundo Honneth, as historiografias desenvolvidas por Thomas e Moore também corroboram essa tese, na medida em que negam que os conflitos sociais sejam a mera expressão de interesses e remetem suas causas à violação de expectativas morais (Honneth, 2003d, pp. 264-265). [32] Com base nesses argumentos, Honneth afirma então que os motivos da resistência social e da rebelião se encontram no sentimento de desrespeito social, relacionado estruturalmente à infração de expectativas de reconhecimento mútuo profundamente arraigadas.[33]

Embora sustente que o sentimento de desrespeito contém em si a possibilidade de que a injustiça sofrida seja revelada ao sujeito e se torne motivo da resistência política (Honneth, 2003d, p. 224), Honneth reconhece, no entanto, que não é necessário que isso ocorra. Como já havia feito em seus textos de juventude, ele afirma em *Luta por reconhecimento* que nem toda violação das relações de reconhecimento desencadeia lutas sociais ou é publicamente tematizada por aqueles que a sofrem, pois é "somente quando o meio de articulação de um movimento social está disponível, que a experiência de desrespeito pode tornar-se uma fonte de motivação para ações de resistência política" (Honneth, 2003d, p. 224). Apesar disso, para ele, é apenas porque os seres humanos reagem emocionalmente às ofensas sociais, que os padrões normativos do reconhecimento podem se realizar socialmente. As lutas morais por reconhecimento só existem porque a injustiça social infringe nos indivíduos um sentimento de desrespeito que os ameaça em sua identidade e os motiva a combatê-la.

É a *negação* do reconhecimento, portanto, aquilo que é tomado como a causa das

---

[32] Consciente da importância desse passo, Honneth analisa também elementos das teorias de Marx, Sorel e Sartre, bem como de Moore e de Thompson, para tornar mais plausível o vínculo entre sofrimento psíquico e negação do reconhecimento social (Honneth, 2003d, pp. 227-268).

[33] Embora esse passo seja determinante para a argumentação de Honneth, ele afirma que não tem como demostrar diretamente que a "experiência é a fonte emotiva e cognitiva da resistência social e de levantes coletivos" (Honneth, 2003d, p. 227). A demonstração aqui empreendida é, portanto, indireta.

lutas sociais, cujo principal objetivo seria então o de reestabelecer a infraestrutura de relações de reconhecimento, violada por essa negação (Honneth, 2003e, p. 134).[34] Vemos, desse modo, que Honneth entende as lutas sociais como o resultado da negação do reconhecimento e não como algo intrínseco à dinâmica interna das relações de reconhecimento. Como afirma Patherbridge a esse respeito, "Honneth estabelece o 'reconhecimento' como uma categoria primária, de primeira ordem, constitutiva da sociabilidade e estabelece a luta como um momento secundário de transgressão, ou destruição da sociabilidade primária e afirmativa" (Patherbridge, 2013, p. 82). Para Honneth, os conflitos sociais possuem um caráter moral e teriam, em geral, o objetivo de ampliar as relações de reconhecimento existentes, para permitir a realização das expectativas normativas de comportamento sustentadas pelos sujeitos frente a seus parceiros de interação. Haveria, nesse sentido, "um vínculo conceitual entre as causas sociais dos sentimentos amplamente difundidos de injustiça e os objetivos normativos dos movimentos emancipatórios" (Honneth, 2003b, pp. 274-85).

Por meio de sua teoria do reconhecimento, Honneth estabelece então uma relação intrínseca entre a interação social, a formação da identidade e a de expectativas morais de reconhecimento, bem como entre a violação destas, as patologias sociais, o sentimento de injustiça e os conflitos sociais. Como afirma Honneth, "minha ideia equivale à hipótese de que toda a integração social depende de formas reguladas de reconhecimento recíproco, cujas insuficiências e déficits estão *sempre* ligados a sentimentos de desrespeito, que podem ser tomados como as fontes motivacionais das mudanças sociais" (Honneth, 2003b, p. 282).[35] Por meio dessa abordagem, Honneth pode identificar a existência de um interesse quase transcendental da espécie humana em acabar com a humilhação e o desrespeito e em estabelecer relações plenas de reconhecimento recíproco. Interesse que não meramente contingente, mas estrutural, explicaria porque os agentes sociais se mobilizam para combater aquilo que veem como injusto. Haveria, assim, uma tendência realista na sociedade em direção à ampliação das

---

[34] Embora se inspire em elementos dos modelos de Hegel e Mead, Honneth compreende as lutas por reconhecimento de modo distinto do deles. Para Honneth, a luta por reconhecimento não corresponde a uma luta entre o "Eu" criativo e a autoimagem que o indivíduo constrói de si mesmo por meio da internalização das normas e expectativas sociais, como em Mead, nem se trata de um processo em que etapas de reconciliação e conflito se alternam continuamente ampliando os aspectos do indivíduo que são reconhecidos, como no jovem Hegel.

[35] Ao problematizar, mais tarde, o fundamento psicoantropológico dado por ele aqui à sua teoria do reconhecimento, Honneth terá também de abrir mão, em certa medida, da força que a luta por reconhecimento assume em seu modelo teórico. Afinal, ao abandonar esses elementos antropológicos, ele não terá como partir de um interesse humano pela ampliação das relações de reconhecimento para mostrar que há uma tendência estrutural à emancipação no interior da imanência social (Cf. Parte IV).

relações horizontais de reconhecimento, por meio da qual Honneth conseguiria designar finalmente "um potencial normativo que reemerge em cada nova realidade social porque está intrinsecamente fundido à estrutura dos interesses humanos" (Honneth, 2003b, pp. 280-281).

A motivação dos conflitos sociais, não abordada de forma direta por Hegel ou Mead, é portanto central ao modelo teórico de Honneth. É ela que o permite superar o déficit motivacional da teoria crítica, cujos representantes não teriam, até então, conseguido explicitar um de seus principais pressupostos: a tendência à emancipação. O sentimento de desrespeito, como anuncia o título em inglês de um dos livros de Honneth, corresponde ao cerne de sua teoria crítica.[36] O estabelecimento de um vínculo entre a negação social do reconhecimento e o sofrimento psíquico, bem como entre este e as lutas sociais constituem, assim, a um dos pressupostos psicossociais dos quais a teoria honnethiana do reconhecimento não tem como deixar de partir sem correr o risco de perder seu ancoramento no real (Honneth, 2004b, pp. 352-353).

3.5 – Luta por reconhecimento e reprodução social: superando o déficit sociológico

Ao atentar para a motivação moral dos movimentos sociais e apontar para seus objetivos normativos, Honneth visa então corrigir um dos déficits que identifica em toda a tradição da teoria crítica, que teria falhado em suas várias tentativas de identificar na sociedade uma tendência realista à emancipação, na medida em que não dá a devida atenção ao caráter normativo dos conflitos sociais. Esse não é, contudo, o único déficit que Honneth visa sanar com sua teoria do reconhecimento: ele procura também superar o déficit sociológico da teoria crítica. Para isso, entretanto, ainda seria preciso mostrar, partindo dos vínculos estabelecidos até aqui, a plausibilidade da tese que se encontra no cerne de sua teoria social normativa, a saber, a de que "é uma luta por reconhecimento que, como força moral, promove desenvolvimentos e progressos na realidade da vida social" (Honneth, 2003d, p. 227). Para que possa fazer isso, contudo, Honneth tem ainda de mostrar que é possível pensar o desenvolvimento e o funcionamento das sociedades modernas a partir de uma teoria da ação. Nos termos de sua teoria do reconhecimento, isso significa que ele precisa agora mostrar que os conflitos sociais

[36] Me refiro aqui à tradução de *Das andere der Gerechtigkeit* (Honneth, 2000b), cujo título em inglês, bastante adequado ao espírito dos textos nele reunidos, é: *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory* (Honneth, 2007a).

podem ser entendidos em geral como lutas morais por reconhecimento e, mais do isso, que estas correspondem ao motor do desenvolvimento social.

Com esse objetivo em vista, Honneth retoma inicialmente alguns elementos das teorias de Marx, Sorel e Sartre, e defende que não é o primeiro pós-hegeliano a compreender o desenvolvimento da sociedade a partir de lutas por reconhecimento. Ainda que de formas distintas, esses três autores teriam apontado na mesma direção que ele, na medida em que também enfatizaram o papel das lutas sociais por reconhecimento e pensaram o processo histórico de desenvolvimento da sociedade do ponto de vista de uma teoria da ação. Apesar disso, como nenhum deles teria se dado conta da existência das várias dimensões do reconhecimento, Honneth afirma que eles não teriam compreendido o desenvolvimento social e as lutas por reconhecimento em toda sua complexidade.[37] Ao se voltar para as teorias de Marx, Sorel e Sartre, Honneth não visa portanto se apropriar diretamente delas, mas apenas indicar os pontos em que elas convergem com o seu próprio projeto teórico. Mais do que avançar no argumento, trata-se aqui de estabelecer importantes aliados teóricos. Afinal, como ele mostra logo a seguir, grande parte dos sociólogos interpreta os conflitos sociais a partir de um modelo utilitarista, que toma o interesse como móbile da ação social.

É, a nosso ver, apenas num segundo momento, que Honneth desenvolve os argumentos mais importantes para a superação do déficit sociológico da teoria crítica. Retomando, passo a passo, os vínculos que estabeleceu até aqui (Honneth, 2003d, p. 258), ele procura mostrar que cada uma das três esferas de reconhecimento possui um potencial interno de conflito, dos quais apenas dois podem se transformar em conflitos sociais. Embora reconheça a possibilidade de democratização inscrita na esfera do amor, Honneth afirma aqui que ela não contém um potencial social de desenvolvimento, na medida em que a luta por reconhecimento que lhe diz respeito é muito particular para

[37] No sétimo capítulo de *Luta por reconhecimento*, Honneth afirma que, embora Marx não tenha se dado conta das outras dimensões do reconhecimento, nem do teor moral das lutas de classe, ele procurou entender, principalmente em seus textos de juventude, o processo de desenvolvimento das sociedades como o resultado de lutas entre grupos sociais por reconhecimento. Contrapondo-se à leitura utilitarista dos conflitos sociais, predominante em seu tempo, Sorel, por sua vez, teria ressaltado o papel dos impulsos morais para os conflitos sociais e para o próprio desenvolvimento social. Apesar disso, Sorel teria conferido uma importância excessiva ao direito formal e, com isso, também acabou ignorado as várias demandas e conquistas sociais realizadas em outros âmbitos sociais. Por fim, Honneth diz que Sartre enfatizou o papel do desrespeito social e, em alguns de seus textos de maturidade, procurou entender os movimentos de resistência como uma forma de manter a autoestima e autorrespeito. Apesar disso, ele não dá qualquer relevância ao direito e à dimensão jurídica do reconhecimento e, como Marx e Sorel, não compreende as lutas por reconhecimento e o processo de desenvolvimento social em toda a sua complexidade.

se tornar um interesse público e desencadear lutas coletivas por reconhecimento.[38] Em *Luta por reconhecimento*, portanto, Honneth sustenta que apenas as esferas do direito e da estima social possuem uma ponte semântica que permite a passagem das experiências individuais de desrespeito para as finalidades impessoais dos movimentos sociais. Para ele, é somente nos casos em que isso ocorre, a saber, quando a experiência de desrespeito tem como ser compartilhada por um grupo, que os conflitos sociais podem surgir. Como afirma ele, retomando os passos dados até aqui:

> sentimentos de desrespeito formam o cerne de experiências morais, inseridas na estrutura das interações sociais porque os seres humanos se deparam com expectativas de reconhecimento às quais se ligam as condições de sua integridade psíquica; esses sentimentos de injustiça podem levar a ações coletivas, na medida em que são experienciadas por um círculo inteiro de sujeitos como típicos da própria situação social (Honneth, 2003d, p. 260).

Partindo da fenomenologia empiricamente controlada que desenvolveu no decorrer do livro, Honneth afirma então que os conflitos sociais são morais e defende, nesse sentido, que aqueles que os interpretam a partir de um modelo estratégico de ação fecham os olhos para as dinâmicas morais que perpassam tanto a interação como os conflitos sociais.

Reconhecendo, no entanto, que essa mesma acusação poderia ser também dirigida a sua interpretação das lutas sociais (afinal, ao tentar compreender todas os conflitos sociais como lutas por reconhecimento, ele pode ser acusado de excluir de antemão a possibilidade de que parte deles esteja voltada à obtenção de interesses), Honneth afirma que a resposta para essa questão não tem como ser dada *a priori*, pois "permanece sempre uma questão empírica saber até que ponto um conflito social segue a lógica da persecução de interesses ou a lógica da formação da reação moral" (Honneth, 2003d, p. 261). Embora, com isso, ele pareça recuar na afirmação de que todos os conflitos sociais correspondem a lutas morais por reconhecimento, logo depois ele se volta à antropologia social e à sociologia da cultura para mostrar que sua interpretação se sustenta também nesse nível empírico. Nesse sentido, ele chega a afirmar que mesmo quando os próprios atores compreendem suas ações de acordo com a semântica do interesse, eles o fazem porque não perceberam a dimensão moral de suas reivindicações e de sua indignação (Honneth, 2003d, p. 257).

---

[38] Em *Redistribuição ou reconhecimento?*, Honneth muda essa interpretação e afirma que também as lutas por reconhecimento afetivo possuem um potencial de desenvolvimento moral. A reconstrução, empreendida por ele em *O Direito da Liberdade*, das transformações no âmbito familiar e as possibilidades de novas identidades que são destravadas, com isso, explicita bem essa mudança de posição (Honneth, 2011a, pp. 233-317).

Mais uma vez, são os trabalhos de Moore e de Thompson que o ajudam a ancorar essa tese, na medida em que defendem que os conflitos sociais correspondem a lutas pelo reestabelecimento do consenso moral da sociedade. Thompson teria sido um dos principais responsáveis pela substituição da interpretação utilitarista das lutas de classe por premissas normativas, na medida em que mostra que nenhuma luta social pode ser meramente por interesse. Para ele, mesmo nos casos em que o que está em causa são demandas por redistribuição material, os indivíduos estão lutando por algo que tomaram como injusto. Como afirma Honneth:

> o protesto e a resistência só ocorrem em geral quando uma modificação da situação econômica é vivenciada como uma lesão normativa desse consenso tacitamente efetivo; nesse sentido, a investigação das lutas sociais está fundamentalmente ligada ao pressuposto de uma análise do consenso moral que, dentro de um contexto social de cooperação, regula de forma não oficial o modo como são distribuídos direitos e deveres entre os dominantes e os dominados (Honneth, 2003d, p. 263).

Para que possa se apropriar dos *insights* de Thompson sobre a dinâmica moral dos conflitos sociais, contudo, Honneth afirma que tem ainda tem de mostrar que o rompimento desse consenso tácito "é vivenciada pelos atingidos como um processo que os priva do reconhecimento social e, por isso, os vexa no sentimento de seu próprio valor" (Honneth, 2003d, p. 263). É, nesse ponto da argumentação, que entra Barrington Moore, cujos estudos teriam mostrado que as lutas revolucionárias na Alemanha de 1848 a 1920 foram realizadas por grupos que se sentiram ameaçados pelas transformações socioeconômicas que estavam ocorrendo. Seguindo, de acordo com Piromalli, uma abordagem mais sociológica, Moore defende que há uma oposição natural ao sofrimento, inerente à consciência da injustiça, que faz com que os seres humanos reajam aos males sociais que os acometem (Piromalli, 2012b, pp. 257-258). Com base nisso, Moore teria vinculado as lutas sociais à negação do reconhecimento e mostrado empiricamente que "só a ameaça à possibilidade do autorrespeito coletivo é o que gera (...) resistência política e revoltas sociais com larga base" (Honneth, 2003d, p. 264).

Embora afirme que esses autores fornecem comprovações empíricas para sua tese de que os confrontos sociais seguem o padrão de lutas por reconhecimento, Honneth admite que seus estudos possuem um caráter excessivamente particular e episódico para seus propósitos. Com o objetivo de superar então o abismo que se estabelece entre os fenômenos singulares, discutidos por Thompson e Moore, e o

processo evolutivo da sociedade em geral, Honneth deixa de analisar os conflitos sociais a partir de sua motivação moral e passa a estudá-los tendo em vista o papel que lhes compete no desdobramento das relações sociais de reconhecimento.

Admitindo, inicialmente, que a institucionalização das esferas do direito moderno e da estima social só pode ser atribuída a lutas por reconhecimento em um sentido muito amplo, Honneth defende que é apenas quando essas duas esferas já estão institucionalizadas que se pode falar propriamente de desrespeito e de lutas morais. De acordo com ele, é apenas a partir desse momento que estão disponíveis as estruturas normativas do reconhecimento que permitem uma ampliação das relações recíprocas de reconhecimento. [39] Partindo então do excedente normativo contido nas esferas institucionalizadas de reconhecimento, Honneth procura reconstruir o processo histórico *como* um processo de aprendizado moral, no interior do qual as lutas por reconhecimento possuem um papel central.

Recusando o dualismo habermasiano entre sistema e mundo da vida, Honneth não restringe o alcance das lutas por reconhecimento e defende que qualquer aspecto da sociedade pode ser socialmente criticado e praticamente transformado por meio de lutas sociais. Apontando para a importância dos conflitos sociais, Honneth assume a perspectiva de uma teoria da ação e procura explicar o funcionamento da sociedade a partir dela. Ele procura mostrar, nesse sentido, que tanto o desenvolvimento da sociedade como seu funcionamento atual dependem de padrões normativos de reconhecimento e não podem, portanto, ser entendidos como o resultado da ação de sistemas funcionais de poder que escapam do controle dos sujeitos. Como afirma sobre isso Deranty:

> nenhuma instituição da vida social parece escapar da lógica do desenvolvimento moral; consequentemente, a tese é a de que a reprodução social como um todo, reprodução comunicativa *e* material, são agora vistas como dependentes da situação do tecido moral da sociedade em um determinado momento (Deranty, 2009, p. 127)

Com o objetivo de superar o déficit sociológico da teoria crítica, Honneth defende então que o desenvolvimento social como um todo está atrelado às relações de

[39] É, então, a partir do potencial de desenvolvimento moral contido nessas esferas, que apontam para o aumento das possibilidades de individualização e igualização, que Honneth procura avaliar os eventos em particular. Segundo ele, um critério moral "não pode ser obtido independentemente da antecipação hipotética de um estado comunicativo em que as condições intersubjetivas da integridade pessoas aparecem como preenchidas" (Honneth, 2003d, p. 268). Ao fazer isso, portanto, ele aponta para os critérios que o permitem avaliar as lutas sociais, com vistas às contribuições (positivas ou negativas) que elas tiveram na realização de formas não distorcidas de reconhecimento.

reconhecimento e aos conflitos gerados por sua violação. Nesse sentido, ele ressalta a força modeladora das relações e lutas por reconhecimento e desenvolve uma tese já apresentada anteriormente, segundo a qual os processos de integração social têm primazia sobre formas sistêmicas de integração (Honneth, 2003e, p. 250i). De acordo com seu diagnóstico da sociedade, não há sistemas de ação que se encontram para além do escopo de influência das lutas sociais; todas as esferas sociais, inclusive a econômica, estão ancoradas sobre uma estrutura normativa. Como afirma Honneth:

> uma vez que mesmo as instituições centrais de sociedades capitalistas requerem uma legitimação racional por meio de princípios generalizáveis de reconhecimento recíproco, sua reprodução permanece dependente de uma base de consenso moral – que possui então primazia real frente a outros mecanismos de integração, na medida em que corresponde à base das expectativas normativas dos membros da sociedade assim como de sua prontidão ao conflito (Honneth, 2003e, p. 186).

Para ele, independentemente de suas especificidades, todas as esferas da sociedade estão perpassadas por normas sociais consideradas legítimas e só têm como continuar funcionando devido à cooperação social, garantida por esse consentimento tácito. Qualquer aspecto da sociedade pode, portanto, ser problematizado e modificado por meio de lutas sociais que alterem as relações de reconhecimento que o justificam. Ao apontar para a base normativa da reprodução e para o fato de que ela depende da ação social, Honneth supera também o déficit sociológico da teoria crítica.

Parte III – Reconhecimento e poder? Axel Honneth e seus críticos

Partindo de uma reconstrução das principais críticas dirigidas por Axel Honneth a diferentes representantes da teoria crítica, bem como da apropriação que ele faz de alguns dos elementos de suas teorias, explicitamos até aqui as preocupações que o levaram a desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento e delineamos suas principais características. Atento à neutralização da economia, empreendida por Habermas, ele procura mostrar que a reprodução material da sociedade também está ancorada nos princípios normativos do reconhecimento. Consciente da dificuldade de identificar na sociedade um interesse estrutural pela emancipação, Honneth se volta às experiências sociais de desrespeito e procura explicitar, a partir delas, as expectativas morais dos sujeitos, bem como o caráter moral dos conflitos sociais. Ao compreender a dinâmica conflituosa e normativa da interação social, por meio de sua teoria do reconhecimento, ele não apenas aproxima a teoria crítica da experiência dos sujeitos sociais, como recoloca a economia capitalista ao alcance da crítica.

Se, por um lado, esses desenvolvimentos parecem determinantes para a superação dos déficits motivacional e sociológico da teoria crítica, eles também estão na mira de diversas das críticas recebidas por Honneth após a publicação de *Luta por Reconhecimento.* Afinal, embora boa parte de seus interlocutores reconheça as vantagens decorrentes de sua guinada em direção à teoria da ação, muitos são também aqueles que questionam sua estratégia de enfatizar a força modeladora do reconhecimento no interior da sociedade, principalmente no que diz respeito às suas consequências para a teoria social e para o diagnóstico das patologias. Tendo isso em vista, nos voltaremos a essas críticas para tentar compreender até que ponto a reconstrução normativa realizada por ele não acaba pressupondo uma teoria social excessivamente normativa.

Retomando, no quarto capítulo, as críticas dirigidas a Honneth de uma perspectiva teórico-social, defenderemos que, ao tentar reabrir o domínio do social, o autor enfatiza a importância dos padrões institucionalizados do reconhecimento e das lutas morais para os processos de reprodução social. Ao fazer isso, porém, ele parece elaborar uma teoria social incapaz de explicar as causas das patologias sociais. Argumentaremos nesse sentido que, nos momentos em que afirma que o funcionamento da economia pode ser compreendido a partir da teoria do reconhecimento, Honneth

ignora sua especificidade e, portanto, a das causas das injustiças relativas à distribuição de renda etc. Estendendo esse argumento às várias dimensões da reprodução social, mobilizaremos então diferentes autores para mostrar que, nas passagens em que defende que o desenvolvimento da sociedade está ancorado nos três padrões normativos de reconhecimento, Honneth parece confundir o nível da reconstrução normativa com o da descrição social. Explicitando, primeiramente, as possíveis consequências dessa interpretação, terminaremos o capítulo indicando como o autor procura se esquivar delas, ao recusar que sua teoria possua pretensões explicativas.

Apontando então para os textos em que Honneth sustenta que a realidade social dos princípios do reconhecimento teria sido justificada por ele através de uma análise dos sentimentos de desrespeito, procuraremos problematizar a teoria da socialização desenvolvida por ele, bem como a compreensão que ele possui das experiências de desrespeito. Tendo em vista que a interação social e os processos de socialização estão perpassados por assimetrias de poder e relações de dominação, defenderemos – lançando mão de diferentes autores – que, longe de possuírem um potencial emancipatório indiscutível, os princípios do reconhecimento podem servir para disfarçar e legitimar relações de poder. Explorando, no final do capítulo, as importantes consequências dessas críticas, defenderemos que, caso sejam levadas a sério, elas parecem exigir que o autor realize uma profunda reformulação de seu modelo teórico, sem a qual ele não teria como dar conta da relação entre crítica e poder.

Capítulo 4 – Diagnóstico de patologias sociais, Reconstrução Normativa e Teoria Social

4.1 – Diagnóstico de patologias sociais e experiência de desrespeito

O modelo de teoria crítica apresentado por Honneth em *Luta por reconhecimento* e em outros textos da década de 90 está diretamente vinculado às críticas desferidas por ele, anos antes, à teoria da ação comunicativa e à teoria social dualista desenvolvidas por Habermas. Foi sua preocupação com a identificação de um interesse emancipatório mais realista na sociedade que o levou a elaborar uma psicoantropologia, com base na qual seria finalmente possível mostrar que os seres humanos possuem um interesse estrutural pelo reconhecimento, que os impele a lutar pela superação dos bloqueios sociais à emancipação. Da mesma forma, foi o incômodo de Honneth com a neutralização da economia e da burocracia, bem como com o dualismo social que surge com essa neutralização, que o levou a desenvolver uma teoria social normativa de acordo com a qual as relações e as lutas por reconhecimento correspondem, respectivamente, à gramática da vida social e ao motor do desenvolvimento moral. Ao elaborar uma teoria do reconhecimento, o autor procurou então encontrar soluções para problemas que já havia levantado em seus primeiros escritos (Honneth, 1995c).

Tendo essa continuidade em vista, Deranty defende que são os próprios objetivos colocados inicialmente por Honneth que fizeram com que ele caminhasse gradualmente na direção de uma teoria do reconhecimento. Mesmo admitindo que há algumas diferenças importantes entre seus escritos de juventude e aqueles nos quais ele apresenta uma versão mais consolidada de sua teoria,[1] para Deranty, as publicações desses dois períodos apontam numa mesma direção e possuem os mesmos objetivos gerais. A continuidade existente entre esses textos é, contudo, colocada em dúvida por alguns autores que veem, em *Luta por reconhecimento*, o abandono de um dos principais objetivos de Honneth até então: o de desenvolver um diagnóstico das estruturas sociais da dominação.

[1] Deranty afirma, por exemplo, que *Luta por reconhecimento* estaria marcado pelo abandono do projeto de fazer uma crítica interna do trabalho social. Nesse mesmo sentido, Piromalli defende que Honneth deixa de lado, nesse livro, sua preocupação com a normatividade da atividade do trabalho, determinante em seus primeiros textos (Piromalli, 2012a).

Danielle Patherbridge sustenta, nesse sentido, que há uma importante ruptura no interior do pensamento do autor. De acordo com ela, a guinada de Honneth em direção ao reconhecimento tinha originalmente o objetivo de explicitar as dimensões extralinguísticas da sociabilidade com base nas quais seria possível identificar, dentre outras coisas, as patologias sociais que Habermas ignorou na medida em que se restringiu a pensá-las como o resultado da colonização sistêmica do mundo da vida. Foi por acreditar que Habermas não teria conseguido diagnosticar ou compreender adequadamente os diferentes tipos de patologia existentes, em particular as formas simbólicas de dominação, que o jovem Honneth se colocou a tarefa de elaborar um diagnóstico mais amplo das estruturas sociais de poder a partir de uma teoria do reconhecimento.[2] Em *Crítica do Poder*, Honneth reitera esse projeto e diz, em vários momentos, que um de seus principais objetivos é identificar um domínio de ação que o permita reestabelecer um acesso não só ao interesse emancipatório da sociedade, mas também às estruturas sociais da dominação que, além de não resultarem da colonização do mundo da vida, muitas vezes sequer entram em discussão na esfera pública (Honneth, 1989, pp. 381-382).

Embora Honneth afirme que *Luta por reconhecimento* corresponde a uma tentativa de levar a cabo o projeto apresentado em *Crítica do poder* e em textos anteriores, para Patherbridge, no intervalo de tempo que separa esses dois livros, ele teria abandonado o intuito de elaborar um diagnóstico dos mecanismos sociais de dominação. Para ela, Honneth manteve o objetivo de desenvolver uma fenomenologia do sentimento de desrespeito, mas sua ênfase teria recaído na identificação de um interesse estrutural pela emancipação e de critérios normativos para a crítica social, bem como na elaboração de uma teoria social normativa (Patherbridge, 2013, p. 3). Preocupado com os déficits sociológico e motivacional da teoria crítica, Honneth voltou sua atenção à dimensão moral das relações de reconhecimento e dos conflitos sociais. Ao fazer isso, sustenta Patherbridge, ele teria perdido de vista as relações de poder que perpassam essas mesmas relações sociais.[3]

---

[2] Patherbridge afirma que, em seus textos de juventude, Honneth defende claramente que poder e dominação podem ser entendidos em termos mais amplos, não apenas no nível da produção sistêmica ou nos termos da colonização do mundo da vida, mas nos termos das interações cotidianas, evitando com isso a falsa oposição entre um domínio livre de normas e o domínio da comunicação livre do poder que resulta das pressuposições teóricas de Habermas (Patherbridge, 2013, p. 5).

[3] Marjid Yar e Simon Thopsom procuram chamar atenção para a importância de se pensar a política a partir da negação do reconhecimento (*misrecognition*) e não do de reconhecimento, no livro que organizam conjuntamente (Thompson & Yar, 2011).

Mesmo admitindo que, ao lançar mão dessa estratégia, Honneth consegue realizar uma parte importante de seus objetivos iniciais, para Patherbridge, ao utilizá-la, ele acaba não explicando nem a origem nem o funcionamento das estruturas sociais da dominação (Patherbridge, 2013, p. 3). Não é à toa, afirma ela, que a noção de patologia social apareça pela primeira vez em *Luta por reconhecimento* somente no sétimo capítulo e seja mobilizada apenas para indicar genericamente as causas da experiência de desrespeito. Além disso, mais do que negar essas críticas, os poucos artigos dessa época em que Honneth discute mais a fundo as patologias sociais parecem confirmar que, nesse momento, sua preocupação está voltada quase que inteiramente à reconstrução normativa da práxis social pré-científica sobre a qual sua teoria crítica poderia ser ancorada (Honneth, 2000c; Honneth, 2007f). Mesmo nesses textos, nos quais o que está em questão são as patologias, a negatividade do social é abordada a partir de seus efeitos e causas morais, isto é, tendo em vista o sentimento de desrespeito e as lutas morais por reconhecimento. A preocupação de Honneth com a superação dos déficits da teoria crítica parece tê-lo levado a abandonar o objetivo de analisar as formas simbólicas de dominação.

Apontando para os limites da continuidade que Deranty estabelece entre os textos de Honneth, Marjan Ivković também ressalta as transformações que tiveram lugar em seu projeto crítico, principalmente no que diz respeito à conceitualização da dominação social (Ivković, 2014, p. 1). Para ele, ainda que Honneth tenha inicialmente delineado "uma teoria social que possui um grande potencial para conceitualizar a dominação de modo empiricamente adequado", a teoria do reconhecimento elaborada por ele posteriormente não desenvolve plenamente esse potencial (Ivković, 2014, p. 213). Ao contrário de Patherbridge, contudo, Ivković procura esboçar uma possível resposta de Honneth a esse problema, sublinhando o papel desempenhado pela experiência de desrespeito no interior de sua teoria. Para ele, apesar de não tê-la desenvolvido plenamente, Honneth não teria abandonado a questão da dominação social; ele estaria apenas tentando acessá-la a partir do sentimento de desrespeito, isto é, do ponto de vista dos próprios atores sociais (Ivković, 2014, pp. 121-123).

Embora essa estratégia não fique clara em *Luta por reconhecimento,* a leitura de Ivković é corroborada por alguns dos argumentos mobilizados por Honneth em seu debate com Nancy Fraser, onde ele afirma que, em vez de tentar identificar as injustiças tomando por base os mecanismos sociais que as geram ou mesmo as reivindicações dos

movimentos sociais, o melhor seria analisar o sentimento de desrespeito.[4] Como, para ele, a negação do reconhecimento social desencadeia nos concernidos um sentimento de desrespeito, a análise dessas experiências negativas forneceria um ponto de entrada mais adequado à elaboração de um diagnóstico das patologias sociais. Contrapondo-se a Fraser, Honneth defende então que "os conceitos básicos por meio dos quais as injustiças veem a tona em uma teoria da sociedade precisam ser talhados em função das expectativas normativas que os sujeitos possuem no que se refere ao reconhecimento social de sua integridade pessoal" (Honneth, 2003e, pp. 156-157). O mais importante para ele não é, portanto, desenvolver uma teoria social que o permita compreender especificamente os mecanismos responsáveis pela distorção nas relações de reconhecimento, mas sim explicitar o vínculo estrutural existente entre a violação do reconhecimento social e o sentimento de desrespeito, com base no qual ele poderia partir do último para chegar à primeira.[5]

Para Honneth, além de ser mais adequada para a elaboração de um diagnóstico das patologias, essa estratégia também se mostra superior por explicitar a importante relação existente entre a injustiça, o sentimento de desrespeito e os objetivos normativos dos movimentos sociais. Na medida em que demonstra que os conflitos sociais estão estruturalmente comprometidos com a ampliação das relações sociais de reconhecimento, a fenomenologia da experiência do desrespeito permite sua justificação normativa. A experiência do desrespeito é, assim, central à teoria crítica de Honneth: ela garante a ele um acesso às patologias sociais e à motivação moral dos movimentos sociais, além de explicitar o vínculo existente entre elas. Como afirma Deranty, em Honneth, "o conceito de sentimento de injustiça se torna o guia normativo ao qual a teoria crítica tem de estar referida para fazer um diagnóstico das situações sociais, de suas patologias específicas e para explicar e justificar os movimentos sociais que as combatem" (Deranty, 2009, p. 318).

Vemos, assim, que se Patherbridge parece ter razão ao apontar para o fato de que Honneth não procura identificar os mecanismos sociais que podem levar à violação

---

[4] Como afirma ele, nesse sentido, "o quadro conceitual do reconhecimento é de importância central não porque expressa os objetivos de um novo tipo de movimento social, mas porque provou que é a ferramenta adequada para *decifrar categoricamente as experiências de injustiça como um todo*" (Honneth, 2003e, p. 157).

[5] Por esse motivo, Honneth pode afirmar que questões de teoria social desempenham um papel subordinado no debate entre Fraser e eu. No primeiro plano está a questão geral de quais ferramentas categoriais são mais promissoras para renovar a intenção da teoria crítica de, ao mesmo tempo, articular apropriadamente e justificar moralmente as reivindicações normativas dos movimentos sociais (Honneth, 2003e, p. 135).

de relações recíprocas de reconhecimento, isso não implica necessariamente um abandono do projeto de desenvolver um diagnóstico das patologias sociais. Ainda que, nesse período, o principal objetivo de Honneth seja claramente o de superar os déficits sociológico e motivacional da teoria crítica, ao ancorar sua teoria em uma fenomenologia da experiência de desrespeito, ele procura também desenvolver ferramentas conceituais para identificar e compreender as patologias sociais.

Honneth não deixa de lado o projeto de elaborar um diagnóstico das patologias sociais. O que parece mudar é, na verdade, a estratégia que ele mobiliza para realizá-lo. Afinal, em vez de descrever os mecanismos responsáveis pelo surgimento das patologias, ele elabora um diagnóstico de segunda ordem (Zurn, 2011), por meio do qual tenta mostrar que as injustiças sociais correspondem a violações nas relações recíprocas de reconhecimento institucionalizadas na modernidade.

A tentativa de Honneth de se "esquivar" de um diagnóstico sociológico das estruturas sociais da dominação é, contudo, bastante problematizada. Isso porque, embora esteja ancorada em uma fenomenologia da experiência do desrespeito e não em uma teoria social, a teoria do reconhecimento parece se comprometer com uma compreensão específica do funcionamento da sociedade, de acordo com a qual sua reprodução ocorre por meio de formas sociais de integração. Pressuposto que, como indicaremos abaixo, possui importantes consequências para a tentativa de compreender como Honneth concebe a origem social das patologias.

4.2 – Pressupostos teórico-sociais da teoria do reconhecimento

Como mostramos no capítulo anterior, desde seus primeiros textos, Honneth se opôs ao diagnóstico, defendido por grande parte dos teóricos críticos até então, de que o desenvolvimento da sociedade resulta – parcial ou integralmente – da pressão por adaptação exercida sobre os indivíduos por sistemas sociais que teriam se tornado autônomos. Para ele, é um equívoco pensar que a reprodução de qualquer domínio social, inclusive o da economia capitalista, possa ocorrer independentemente das normas aceitas pelos atores sociais, pois mesmo "processos de valorização aparentemente anônimos são impregnados por regras normativas" (Honneth, 2003b, p. 292). Como o capitalismo não surgiu, nem se desenvolveu à margem das instituições sociais e dos processos de reprodução simbólica da sociedade, ele não poderia ser compreendido como um sistema normativamente neutro, cujo desenvolvimento

dependeria apenas de uma lógica sistêmica, destituída de quaisquer relações com normas sociais (Honneth, 1989).

Responsável pela radicalização da virada comunicativa empreendida por Habermas, Honneth sustenta que elaborar uma teoria social da perspectiva de uma teoria dos sistemas implica perder de vista a dinâmica normativa que está na base da reprodução social como um todo. Para ele, as sociedades modernas não se caracterizam pelo surgimento de uma forma sistêmica de integração, capaz de coordenar a ação pelas costas dos indivíduos, mas sim pela diferenciação de três princípios de integração social, que se distinguem conforme se realizam por meio de "ligações emotivas, da adjudicação de direitos ou da orientação comum por valores" (Honneth, 2003d, p. 159). Tendo isso em vista, Honneth assume o ponto de vista de uma teoria da ação e procura "esclarecer os processos de mudança social remetendo-os às pretensões normativas estruturalmente inscritas na relação de reconhecimento recíproco" (Honneth, 2003d, p. 157). É, nesse sentido, que ele reconstrói o processo de modernização social em *Luta por reconhecimento* e em *Redistribuição ou Reconhecimento?* como um processo de desenvolvimento moral, no decorrer do qual três princípios de reconhecimento teriam se diferenciado: o do amor, o do respeito e o da estima social.[6]

Contrapondo-se então a Habermas, para quem o processo de modernização teria gerado uma diferenciação entre sistema e mundo da vida, Honneth defende que a modernidade se caracteriza pela distinção e institucionalização de três padrões de reconhecimento que regem, cada qual de uma forma, as relações sociais no interior das esferas da família, do direito e do trabalho. A família corresponderia ao âmbito das

---

[6] De acordo com ele, as formas rudimentares de afeto e amor presentes nas sociedades pré-modernas fizeram, pouco a pouco, com que as pessoas fossem se dando conta de suas necessidades físicas e emocionais. No decorrer desse processo, teria se tornado claro o quão importante o cuidado dos pais é para o desenvolvimento da personalidade da criança e para o estabelecimento de sua autoconfiança. Nesse mesmo período, também as relações afetivas, até então submetidas a pressões econômicas e sociais, teriam se diferenciado: casamentos arranjados deram gradativamente lugar a relações baseadas no amor existente entre os parceiros, ao mesmo tempo em que amizades deixaram de ser pautadas pelo interesse. Como resultado, afirma Honneth, ocorreu a institucionalização dos princípios do afeto e do cuidado que, na modernidade, regulariam as relações de reconhecimento entre familiares e amigos. Além do surgimento dessa forma de integração, a modernidade também se caracteriza pela diferenciação das relações de respeito e de estima. Segundo Honneth, enquanto em sociedades pré-modernas os direitos e os deveres de cada indivíduo, bem como a estima desfrutada por ele dependiam diretamente da honra atribuída ao grupo social do qual ele fazia parte, na modernidade prevalece a ideia de que todos os indivíduos são livres e iguais. O desenvolvimento do capitalismo burguês teria feito com que a distinção de *status* e a ordem hierárquica de valores, que regulavam a atribuição de honra a cada pessoa, desmoronassem. Com isso, todos passaram a ser vistos como iguais e dignos de respeito, independentemente de suas origens ou posses. Da mesma forma, a estima social desfrutada pelo indivíduo, que dependia até então do *status* que lhe cabia em função de seu pertencimento a determinado grupo, passa agora a depender das contribuições individuais que ele faz à reprodução material da sociedade (Honneth, 2003e).

relações afetivas, em que as pessoas se reconhecem mutuamente em suas carências naturais. A esfera do direito, por sua vez, seria regida pelo princípio do respeito, de acordo com o qual todos são universalmente reconhecidos como portadores dos mesmos direitos e deveres. Por fim, Honneth reconstrói a esfera da divisão social de trabalho como um domínio cooperativo no interior da qual os diferentes indivíduos contribuem, por meio de sua atividade produtiva, para a satisfação das necessidades dos demais. Vinculada a essa esfera, a estima social desfrutada por cada indivíduo dependeria de sua contribuição individual a esse processo cooperativo.[7]

Embora não procure traçar uma separação rígida entre esses diferentes domínios, Honneth reconstrói a dinâmica de cada um deles remetendo-se a um determinado padrão normativo de reconhecimento. Ao fazer isso, porém, seu objetivo não é vincular cada tipo de reconhecimento a um domínio social específico (Honneth, 2003e), mas defender que os princípios do amor, do respeito e da estima já se encontram socialmente institucionalizados e guiam as expectativas e o comportamento dos sujeitos nos diferentes contextos de interação. Nesse sentido, enquanto para Habermas a economia capitalista corresponde a um sistema funcional de coordenação da ação, que se encontra blindado de qualquer crítica e independe das normas sociais consideradas legítimas, para Honneth, ela se apoia em princípios institucionalizados de reconhecimento e depende de um certo consenso social a respeito de sua aplicação correta (Honneth, 2003b, p. 288). Se não fosse assim, afirma ele, não seria possível garantir o grau de cooperação necessário ao funcionamento do capitalismo. Argumento que valeria também para as demais esferas das sociedades modernas, cuja manutenção e desenvolvimento dependeria da existência de um acordo normativo acerca de sua legitimidade. Como defende Honneth:

> uma vez que mesmo as instituições centrais de sociedades capitalistas requerem uma legitimação racional por meio de princípios generalizáveis de reconhecimento recíproco, sua reprodução permanece dependente de uma base de consenso moral – que possui então primazia real frente a outros mecanismos de integração, na medida em que corresponde à base das expectativas normativas dos membros da sociedade assim como de sua prontidão ao conflito (Honneth, 2003e, p. 186).

Para Honneth, nenhum âmbito social tem como se reproduzir independentemente do que os membros da sociedade consideram legítimo. Os sujeitos socializados são os responsáveis pelo desenvolvimento social e, por isso, não podem ser

---

[7] Levando em conta a mudança na posição de Honneth depois de *Luta por Reconhecimento*, tomamos aqui a esfera da estima social/solidariedade tal como ela é descrita em *Redistribuição ou Reconhecimento?*, a saber, como ligada à divisão social do trabalho (Honneth, 2003e).

concebidos como material passivo de forças sociais (Deranty, 2009, p. 81). De acordo com ele, "os princípios institucionais que determinam conjuntamente os aspectos em que o indivíduo pode obter reconhecimento social representam perspectivas de valores ou ideias morais aos quais está submetida a interação social entre os membros dessa sociedade" (Honneth, 2003b, pp. 286-287). Como nenhum domínio social independe da ação social para se reproduzir, eles podem ser alterados por meio de lutas sociais e se encontram ao alcance da crítica. Tendo isso em vista, Honneth defende que as formas sociais de integração possuem primazia sobre os demais mecanismos de integração e parece, com isso, se comprometer com uma determinada visão sobre o funcionamento das sociedades, de acordo com a qual os diferentes mecanismos de integração estão sempre submetidos a coerções normativas (*normativen Zwängen*).

As discordâncias de Honneth frente aos diagnósticos desenvolvidos por Habermas explicitam, assim, alguns dos pressupostos teórico-sociais de sua teoria do reconhecimento. Além disso, elas também nos dão importantes indicações a respeito de como ele compreende o surgimento das patologias sociais. Afinal, essas discordâncias deixam claro que, embora não aborde diretamente as estruturas sociais da dominação, Honneth não acredita que as patologias resultem da colonização sistêmica do mundo da vida. Como afirma ele:

> o foco [de um diagnóstico das patologias sociais] não pode mais ser a tensão entre sistema e mundo da vida, mas as causas sociais responsáveis pela violação sistemática das condições de reconhecimento. A teoria social crítica tem de mudar sua atenção da independência autogerada dos sistemas para o dano e a distorção de relações sociais de reconhecimento (Honneth, 2000c, pp. 101-102).

Tendo rejeitado os diagnósticos funcionalistas desenvolvidos por seus antecessores, Honneth procura se concentrar nas formas simbólicas de dominação e sustenta que o sofrimento é gerado por uma negação do reconhecimento social, cuja origem não pode ser atribuída a ações de sistemas sociais autônomos. Ao fazer isso, ele vai além da afirmação de que as patologias sociais podem ser identificadas a partir do sofrimento social e aponta – ainda que abstratamente – para quais seriam suas causas. Particularmente preocupado com a relação existente entre as normas sociais e o poder, Honneth defende que a dominação possui uma dimensão simbólica e, com a teoria do reconhecimento, procura abrir espaço para sua conceitualização.

O diagnóstico honnethiano de patologias sociais parte, assim, de uma determinada compreensão da sociedade que, enquanto tal, não escapa de considerações teórico-sociais. É, apenas por considerar que não há um domínio social para além da

influência das normas sociais, nem contextos de ação protegidos da influência do poder, que Honneth visa desenvolver uma teoria social normativa, bem como um diagnóstico das formas simbólicas de dominação. Tanto o papel que ele atribui às lutas por reconhecimento, como as críticas que faz a Habermas apontam para o fato de que sua teoria crítica pressupõe uma teoria da sociedade e uma noção relacional de poder, bem como para o de que ambas são elaboradas da perspectiva de uma teoria da ação.

Grande parte dos interlocutores de Honneth reconhece as vantagens decorrentes de sua guinada em direção à teoria da ação. Para eles, ao compreender a dinâmica conflituosa e normativa da interação social, Honneth é bem-sucedido não só em seu objetivo de aproximar a teoria crítica da experiência dos sujeitos sociais, como também no de recolocar o capitalismo ao alcance da crítica. Apesar disso, sua estratégia de enfatizar a força modeladora do reconhecimento no interior da sociedade é bastante questionada por alguns desses autores, principalmente no que diz respeito às suas consequências para a teoria social e para o diagnóstico das patologias. Isso porque, ao mesmo tempo em que defende que é preciso compreender a relação entre interação social e poder, Honneth parece assumir pressupostos que não dão espaço para isso. Como afirma Deranty a esse respeito:

> o "monismo moral" que Honneth defende como sua posição específica leva a um resultado ambíguo. Por um lado, ele parece constituir uma posição poderosa para propósitos críticos. Pode-se dizer que todos os fenômenos sociais possuem uma dimensão moral, que eles podem gerar sentimentos de injustiça e experiências de sofrimento, de tal forma que nenhuma área da vida social deva ser excluída, em princípio, da crítica e de tentativas práticas de transformação. O problema é que esse resultado benéfico pode ser muito facilmente comprado ao preço de uma posição reducionista na teoria social. Parece haver um deslize não percebido entre as exigências críticas da teoria crítica (que deve ser, ao mesmo tempo, normativa e monista) e as exigências conceituais da teoria social, de que as profundezas institucionais da realidade sociais sejam adequadamente compreendidas (Deranty, 2009, p. 350).

A dimensão do problema colocado por Deranty depende, contudo, de como os pressupostos teórico-sociais assumidos por Honneth são interpretados pelos seus críticos, a saber, de como eles entendem o papel atribuído por ele às relações de reconhecimento no interior dos processos de desenvolvimento social.

Aqueles que defendem que, para ele, todos os processos de reprodução social estão diretamente ancorados em princípios sociais de reconhecimento, se perguntam se sua teoria do reconhecimento possui realmente espaço para a conceitualização da negatividade do social. Outros identificam em Honneth um dualismo mitigado e,

defendendo que ele não atrela o desenvolvimento social como um todo às relações de reconhecimento, afirmam que ele teria como conceitualizar ao menos uma parte das patologias sociais, isto é, aquelas produzidas pela economia capitalista. Enquanto isso, aqueles para os quais a teoria honnethiana do reconhecimento não possui quaisquer pretensões descritivas, afirmam que ele poderia conceitualizar o poder, mas se perguntam se a reconstrução moral dos princípios do reconhecimento não acaba fazendo com que ele tenha de separar reconhecimento e poder. As próximas seções deste capítulo serão dedicadas a uma discussão sobre essas três diferentes interpretações e suas possíveis consequências para a teoria do reconhecimento, principalmente no que diz respeito à conceitualização do poder.

4.3 – Monismo teórico-social e o problema da crítica

O objetivo de reabilitar uma crítica interna da economia capitalista é central ao projeto de Honneth. É, tendo-o em vista, que ele retoma Marx em seus primeiros textos e procura desenvolver um conceito crítico de trabalho social, por meio do qual poderia diferenciar formas alienadas e não alienadas de trabalho (Honneth, 1980). Aos poucos, contudo, seu incomodo inicial com a neutralização da atividade do trabalho foi dando lugar à percepção de que ela realmente não contém em si um potencial emancipatório. No final dos anos 80, momento em que se dá conta disso, Honneth deixa de mobilizar a relação existente entre o trabalhador e o produto de seu trabalho como padrão normativo e começa a desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento. A recusa de que a crítica social pode ser ancorada em um paradigma da produção ou em uma noção de trabalho alienado, entretanto, não faz com que ele abandone o projeto de desenvolver uma crítica interna da economia capitalista (Honneth, 2000c, pp. 104-107). Atento à força modeladora das relações de reconhecimento mesmo no interior da economia, Honneth passa agora a criticá-la tendo em vista o contexto social que lhe serve de sustentação. Como afirma ele, na introdução de *Fragmentado mundo do social*, "o critério de avaliação moral não pode estar relacionado com o caráter interno do próprio processo de trabalho, mas somente com o quadro institucional no qual ele está necessariamente ancorado" (Honneth, 1995c, p. xviii).

Crítico da posição anti-normativista adotada por Habermas em sua descrição de determinados âmbitos sociais, Honneth tenta explicitar as bases normativas da sociedade como um todo, mostrando que mesmo a economia, normalmente

compreendida como uma esfera em que a ação é coordenada por imperativos sistêmicos, está ancorada na estrutura normativa do reconhecimento e depende de como cada sociedade interpreta os princípios do respeito igual e do mérito individual (Smith, 2011, pp. 337-8; Honneth, 2003e, pp. 164-168). Para ele, portanto, mesmo que a própria atividade produtiva não seja normativa, ela depende das normas sociais que determinam tanto o valor da remuneração e a quantidade de estima atribuída às diferentes profissões, como o escopo dos direitos sociais. Como diz Honneth, "a organização do trabalho social se encontra fortemente conectada com normas éticas que regulam, por sua vez, o sistema de status social" (Honneth, 1995c, p. xix). Alguns anos depois, ele reitera essa posição e defende que "as regras que organizam a distribuição de bens materiais deriva do grau de estima desfrutado pelos grupos sociais, de acordo com as hierarquias institucionalizadas de valores ou com uma ordem normativa" (Honneth, 2001b, p. 43).

Assumindo que as relações econômicas estão ancoradas em relações de reconhecimento, Honneth afirma agora que o capitalismo pode ser criticado com base nos princípios normativos que regem essas relações. De acordo com ele, "a legitimidade dos processos do mercado tem de ser avaliada tanto por sua conformidade a certas normas legais, historicamente alcançadas, como pelo preenchimento de princípios específicos de mérito" (Honneth, 2003b, p. 288). Nesse sentido, os movimentos sociais podem lutar pela transformação do capitalismo mostrando que os direitos sociais existentes não dão conta de garantir as condições sociais para o autorrespeito e demandar, com isso, a ampliação do escopo desses direitos. Além disso, eles podem também lançar mão do princípio da estima para mostrar que as contribuições realizadas por determinados grupos não estão sendo adequadamente valorizadas e reivindicar, desse modo, por maior valorização social. Para Honneth, portanto, as lutas por redistribuição material são, na verdade, lutas por reconhecimento, nas quais o que está em questão é a interpretação atual dos princípios da estima social e do respeito. Como afirma ele:

> há dois modos pelos quais os sujeitos podem reivindicar o reconhecimento de sua situação de vida particular ou personalidade *para lutar por maior estima social e, portanto, mais recursos.* Por um lado, é possível demandar, até um ponto politicamente negociado, pela aplicação dos direitos sociais que garantem a todo membro da sociedade um mínimo de bens sociais independentemente de seus méritos (...). Por outro lado, no entanto, na realidade social do capitalismo, também há a possibilidade de mostrar os méritos de alguém como algo "diferente", uma vez que eles não recebem consideração suficiente ou estima social sob a atual estrutura hegemônica de valor (Honneth, 2003e, pp. 181-182).

Honneth acredita que sempre que a economia capitalista fere as condições sociais para o desenvolvimento do autorrespeito e da autoestima, os sujeitos se sentem desrespeitados e podem se mobilizar para disputar o significado dos dois princípios de reconhecimento que a organizam. Lançando mão dessa estratégia, seu objetivo é mostrar que mesmo as questões de redistribuição material são abarcadas por sua teoria do reconhecimento. Ao fazer isso, contudo, ele parece também pressupor que os mecanismos de distribuição de renda na economia capitalista estão diretamente ancorados nesses princípios de reconhecimento. Afinal, sua alteração chega a ser tomada como o objetivo central das lutas sociais por redistribuição material. Como afirma ele:

> o que está sendo contestado [por essas lutas por reconhecimento] é precisamente se, no que diz respeito à divisão atual do trabalho, os esquemas predominantes de valoração dos méritos e contribuições sociais são, de fato, justos (Honneth, 2003e, p. 187).

Em outra passagem, Honneth diz também que:

> uma imagem suficientemente diferenciada desse tipo de luta por reconhecimento só é possível quando levamos em conta o fato de que mesmo a demarcação social de profissões – de fato, o formato da divisão social do trabalho como um todo – é o resultado da valoração cultural de capacidades específicas para o mérito (Honneth, 2003e, p. 182).

Com essas e outras afirmações, Honneth parece defender que, assim como o restante da sociedade, a economia é regida por princípios de reconhecimento e se desenvolve na direção de sua institucionalização. Isto é, ele dá a impressão de que a reprodução da sociedade dependeria, como um todo, das três formas de integração social que teriam se diferenciado na modernidade. Como afirma Simon Thompson a esse respeito, a teoria do reconhecimento tende a compreender todas as instituições sociais, dentre as quais a econômica, como resultado da cristalização de relações pré-institucionais de reconhecimento (Thompson, Is redistribution a form of recognition? Comments on the Fraser-Honneth debate, 2005, p. 93).

Atentos a isso, diversos são os autores que acusam Honneth de compreender o capitalismo de forma inadequada. Para eles, ao destacar o papel das relações de reconhecimento no processo de reprodução social, Honneth teria desenvolvido uma teoria social reducionista e incapaz de dar conta da complexidade das sociedades modernas. Dentre todos aqueles que levantam essa questão, talvez seja Nancy Fraser aquela que defendeu com maior ênfase que as injustiças materiais e as lutas sociais que

as combatem não têm como ser inteiramente abarcadas por uma teoria do reconhecimento. Segundo ela:

> as sociedades capitalistas contemporâneas estão permeadas por ideologias sobre o quanto várias atividades contribuem para o bem estar social. (...) essas ideologias têm efeitos reais. Mas elas dificilmente são os únicos fatores que afetam as variações salariais. Os fatores político-econômicos também são importantes, tais como a oferta e a demanda para diferentes tipos de trabalhos, a balança de poder entre trabalho e capital, a força das regulações sociais, incluindo o salário mínimo, a disponibilidade e o custo da melhora na tecnologia, a facilidade com que firmas podem mudar suas operações para lugares nos quais as bases salariais são menores, o custo do crédito e as taxas internacionais de câmbio (Fraser, 2003a, p. 215).

Tendo então em vista os fatores político-econômicos que contribuem para a geração de injustiças materiais, Fraser afirma que uma crítica da economia não pode deixar de tematizá-los e questioná-los. Por esse motivo, além das lutas por reconhecimento, ela também ressalta a importância das lutas por redistribuição de recursos, que visam alterar os mecanismos econômicos que geram desigualdade material e não apenas a interpretação corrente de princípios normativos do reconhecimento.

Apesar de seu debate com Honneth ser referência no tocante a essa questão, Fraser não está sozinha nessa crítica. Para Rainer Forst, por exemplo, as injustiças materiais não estão sempre ligadas diretamente ao reconhecimento, nem têm como ser combatidas por meio de lutas que visam alterar a interpretação dos princípios de respeito e estima. De acordo com ele, embora seja "verdade que o domínio econômico faz parte de um domínio cultural de reconhecimento", não é possível ignorar que "muitos fenômenos de injustiça nesse domínio parecem possuir outras causas e seguir uma lógica de mercado ou uma lógica 'sistêmica' que tem de ser identificada e criticada" (Forst, 2008, p. 138). Além dele, também Christopher Zurn problematiza a tendência de Honneth de reduzir o capitalismo à ordem de reconhecimento da sociedade. Partindo de um artigo em que Honneth lança mão de John Dewey para compreender a democracia como uma forma de cooperação reflexiva (Honneth, 2001a), Zurn afirma que Honneth tenta entender a economia do mesmo modo, isto é, como um âmbito de cooperação social no qual os trabalhadores satisfazem reciprocamente suas necessidades por meio de sua atividade produtiva. Para Zurn, ao fazer isso, Honneth desenvolve uma noção truncada de economia e acaba propondo soluções práticas inadequadas para a resolução das injustiças materiais (Zurn, 2005).

Apontando nessa mesma direção, até mesmo aqueles que defendem os potenciais críticos da teoria do reconhecimento tendem a concordar, quase que em

uníssono, que não é possível explicar os mecanismos de distribuição material ou a divisão social do trabalho tendo em vista apenas os princípios da estima e do respeito. Tanto Renault e Deranty, como Piromalli e Ivković admitem que Honneth assume uma visão simplista da sociedade sempre que tenta explicar os mecanismos de integração que coordenam a ação econômica remetendo-se apenas aos princípios institucionalizados do reconhecimento. De acordo com Deranty, para superar o anti-normativismo de Habermas, Honneth teria compreendido o trabalho apenas do ponto de vista das relações intersubjetivas. Ao fazer isso, no entanto, ele não teria resolvido o problema, mas apenas substituído um reducionismo por outro (Deranty, 2009, p. 49). Para Piromalli e Ivković, por sua vez, a tentativa de entender o capitalismo a partir de uma teoria do reconhecimento torna o modelo crítico de Honneth empiricamente inadequado (Ivković, 2014; Piromalli, 2012a). Nesse mesmo sentido, Renault afirma que a teoria de Honneth perde sua plausibilidade nas passagens em que reduz a sociedade à sua ordem de reconhecimento (Renault, 2004).

Assim, embora muitos ressaltem a importância da tentativa de Honneth de recolocar a economia em disputa (Cooke, 2004), há um certo consenso de que a transformação do capitalismo e a superação das injustiças materiais não dependem apenas de lutas para alterar a interpretação atual dos princípios da estima e do respeito. Para eles, na medida em que não reconhece a especificidade dos mecanismos econômicos de integração, Honneth teria desenvolvido uma teoria social simplista e inadequada à compreensão das sociedades modernas. Se, ao explicitar a dimensão moral de todos os fenômenos sociais, Honneth pôde defender que “nenhuma área da vida social deve ser excluída, em princípio, da crítica e de tentativas práticas de transformação”, por outro lado, isso parece ter sido feito “ao preço de uma posição reducionista na teoria da sociedade” (Deranty, 2009, p. 350). Afinal, ao afirmar que as interpretações dos princípios de reconhecimento governam aos processos sociais em todas as esferas, Honneth parece ignorar tanto a especificidade destas como a complexidade das sociedades modernas.

Esse, contudo, não parece ser o único problema decorrente da abordagem de Honneth. Para Fraser, ao sustentar que todas as esferas sociais estão ancoradas em relações de reconhecimento, além de não compreender os mecanismos econômicos presentes nas sociedades capitalistas contemporâneas, Honneth também corre o risco de aproximar demais as instituições existentes dos princípios normativos do reconhecimento (Fraser, 2003a, pp. 201-211). Isso porque, em vez de explicitar as

assimetrias que perpassam as diferentes esferas sociais, a reconstrução normativa de Honneth dá a impressão de que todas elas são morais e seguem princípios de reconhecimento. A economia é compreendida como um âmbito cooperativo em que as pessoas são estimadas e remuneradas em função das contribuições que fazem por meio de seu trabalho aos objetivos da sociedade a que pertencem; o direito se transforma no âmbito da igualdade e do respeito; a família, um dos campos mais importantes de subjugação feminina, se torna o domínio do afeto, no interior do qual as pessoas são amadas e reconhecidas em suas carências. De acordo com Fraser, ao compreender a sociedade como uma teia de relações de reconhecimento, cujo desenvolvimento se daria por meio de lutas morais, Honneth pinta um quadro excessivamente "positivo" da realidade e chega, com isso, a um passo de justificá-la (Fraser, 2003a). David Owen e Bert van den Brink apontam para esse mesmo problema ao reconhecerem que Honneth:

> foi muito criticado por tomar uma posição que parece ingênua ou mesmo afirmativa no que diz respeito às injustiças estruturais que estão inscritas no casamento burguês e em formas escondidas de sexismo, etnocentrismo e mesmo na exploração econômica inscrita nas instituições e padrões sociais de expectativa e na avaliação normativa característicos das democracias ocidentais (Owen & Brink, 2007, p. 20).

Emmanuel Renault também aponta nessa direção. Para ele, quando Honneth afirma que as três esferas socialmente diferenciadas produzem promessas universais, que são incorporadas pelas pessoas como segunda natureza e as levam a lutar por sua efetivação, a teoria honnethiana perde parte de seu potencial crítico. Afinal, com essa tese, Honneth parece tomar os princípios normativos e as estruturas gerais da sociedade como racionais e defender que as lutas por reconhecimento visam apenas aproximar, cada vez mais, a realidade social de suas promessas normativas. Para Renault, Honneth teria recaído no mesmo erro que critica em Hegel: ele toma a sociedade como se esta já fosse racional e deixa de lado qualquer noção de negatividade ou irracionalidade (Renault, 2011, pp. 216-217). Ele reduz toda a realidade social às relações horizontais de reconhecimento e, como consequência, não consegue compreender o papel – muitas vezes problemático – exercido pela economia, bem como pelas crenças e instituições sociais. O resultado, afirma Renault, é uma teoria que, além de não dar conta das formas

econômicas de dominação, também fica sem ter como explicar o fenômeno da dominação simbólica.[8]

Tendo esse mesmo problema em vista, Nicholas Smith afirma que Honneth se excedeu ao tentar corrigir o anti-normativismo habermasiano. O objetivo de superar o déficit sociológico da teoria crítica, teria levado Honneth a defender que a reprodução da sociedade está inteiramente atrelada à integração social e, portanto, à gramática moral do reconhecimento. Segundo ele, "para exorcizar o espectro do *homo economicus* e erradicar a base antropológica do anti-normativismo, Honneth acentua o normativo. Ao fazer isso, contudo, ele se torna claramente vulnerável a problemas como normativismo, culturalismo e idealismo" (Smith, 2011, p. 339). Para Smith, ao reconstruir a interação social em termos morais e dizer que ela rege todos processos sociais de reprodução, que jamais poderiam ser adequadamente compreendidos do ponto de vista de uma teoria dos sistemas, Honneth fica sem ter como explicar como o poder e as relações de dominação se reproduzem. [9] Embora defenda que os diferentes tipos de reconhecimento podem ser violados, ele compreende todas as ações como ações sociais de reconhecimento e, ao fazer isso, não parece deixar espaço para a conceitualização de um tipo de ação ou mecanismo social que poderia ser responsável pela negação das relações de reconhecimento. Denunciando o que chama de anti-anti-normativismo em Honneth, Smith também aponta para sua dificuldade de explicar as origens sociais das injustiças materiais e simbólicas.

Mobilizando passagens em que Honneth afirma que as relações de reconhecimento regem todos os processos sociais, esses autores acusam-no de ter aproximado demais o nível da reconstrução normativa do nível da descrição social. Para eles, além de tê-lo levado a defender uma visão excessivamente normativa da sociedade, esse erro também o teria impedido de conceitualizar a negatividade do social. Nesse caso, como mostra Renault, as patologias da sociedade poderiam ser compreendidas apenas como falta de reconhecimento, mas não diretamente como o resultado de uma negação social deste. Essa interpretação, contudo, está longe de constituir um consenso entre seus críticos e comentadores. Mesmo alguns dos autores

---

[8] Segundo ele, Foucault teria conseguido fazer isso, ao analisar o papel das instituições modernas e mostrar a influência que o poder exerce, por meio delas, na formação da identidade e das expectativas dos sujeitos (Renault, 2011).

[9] Para Smith, esse problema não é insuperável. Apesar disso, ele afirma que, ao diminuir a importância da teoria social e não tentar desenvolver um esquema explicativo que mostre como relações sociais assimétricas podem surgir, Honneth não apresenta uma resposta satisfatória (Smith, 2011, p. 343).

citados acima procuram explorar ambiguidades textuais que permitem interpretações mais profícuas da teoria do reconhecimento, cujas consequências seriam menos devastadoras aos propósitos de Honneth (Renault, 2004, pp. 179-245).

A primeira delas se ancora principalmente no último artigo de *Redistribuição ou Reconhecimento?*, no qual Honneth procura diferenciar formas sistêmicas e sociais de integração e reconhece que a economia possui certa autonomia frente às relações de reconhecimento. Como, de acordo com essa interpretação, a integração social é vista como responsável apenas por uma parte da reprodução social, haveria espaço para a conceitualização das injustiças produzidas pelo mercado. Partindo ainda de uma estratégia argumentativa distinta, alguns autores defendem a teoria do reconhecimento ao darem maior ênfase às passagens em que Honneth procura estabelecer uma distinção entre reconstrução normativa e descrição social. Ressaltando, nesse caso, os momentos em que ele afirma que sua teoria do reconhecimento não possui pretensões explicativas, esses autores sustentam que ela está ancorada em uma fenomenologia do sofrimento social e não possui pressupostos teórico-sociais.

4.4 – Monismo moral e dualismo social?

Em um texto no qual procura rebater a acusação de que Honneth teria fechado os olhos a questões de desigualdade material (Fraser, 2001), Majid Yar defende que seu monismo do reconhecimento não diz respeito à teoria social, mas sim aos efeitos subjetivos das diferentes formas de dominação, inclusive das econômicas. De acordo com ela, ao assumir uma posição monista, o objetivo de Honneth é apenas o de mostrar que, independentemente de suas origens específicas, as injustiças são sempre experiênciadas pelos indivíduos como uma violação do reconhecimento. Trata-se, assim, de explicitar que sempre que as condições sociais do reconhecimento são violadas por determinado mecanismo, este é tomado como injusto e pode ser alterado por meio de lutas sociais. Ao desenvolver uma teoria do reconhecimento, Honneth não estaria então tentando descrever empiricamente o funcionamento das sociedades modernas, mas reconstruindo sua estrutura normativa com base em uma fenomenologia do sofrimento social.

Mesmo ciente de que, em diversos textos, o autor parece compreender a economia capitalista e as demais instituições sociais como a expressão de relações de reconhecimento, Yar defende que seu intuito com isso é somente o de explicitar a

dimensão moral da sociedade. Quando afirma que todos os domínios sociais dependem de relações de reconhecimento, Honneth não quer dizer que eles se reproduzem por meio delas, mas sim que os sujeitos esperam ser reconhecidos de determinadas maneiras no interior dos diferentes domínios sociais. De acordo com Yar, é porque as expectativas de reconhecimento perpassam todos os processos de reprodução social, que Honneth está autorizado a afirmar que eles se encontram submetidos aos princípios normativos do reconhecimento e podem ser socialmente criticados em nome destes. Nesse sentido, longe de serem os responsáveis pela coordenação da ação econômica, os princípios do respeito e da estima corresponderiam apenas às expectativas normativas sustentadas pelos sujeitos no interior da economia. [10]

Ao adotar uma posição monista e afirmar que todas as lutas sociais podem ser compreendidas como lutas por reconhecimento, Honneth não estaria então ignorando os mecanismos econômicos que geram injustiças, nem as lutas sociais por redistribuição que visam alterá-los. O que ele faz, pelo contrário, é desenvolver uma fenomenologia da experiência social de desrespeito que o permitiria acessar as expectativas morais dos sujeitos modernos, bem como aquilo que motiva os diferentes movimentos sociais, dentre os quais aqueles que questionam como os recursos materiais são socialmente distribuídos (Yar, 2001). Como afirma Deranty, se "a teoria do reconhecimento, enquanto teoria social, não é suficiente para compreender a especificiadade da ação econômica, em oposição a outros tipos de ação social", ela "é extremamente útil, talvez insubstituível, para compreender a experiência da injustiça social, enquanto experiência social" (Deranty, 2009, p. 413). O importante aqui é mostrar que, mesmo que as injustiças econômicas não sejam causadas pela falta de reconhecimento, elas são experienciadas pelos concernidos desta maneira. Situado num nível mais abstrato, o monismo do reconhecimento seria moral e não teórico-social.

Até pelo menos *Luta por Reconhecimento*, contudo, é difícil encontrar passagens que corroborem diretamente essa interpretação. Pelo contrário, preocupado com a superação dos déficits da teoria crítica, Honneth parece enfatizar a importância do reconhecimento em todos os processos sociais de reprodução. Rejeitando os

---

[10] Depois de abandonar o projeto de desenvolver um conceito normativo de trabalho social, Honneth teria derivado a normatividade do campo econômico da experiência que os sujeitos têm quando seu trabalho é reconhecido (Deranty, 2009, p. 49). Para ele, na medida em que podem gerar experiências de sofrimento, todos os fenômenos sociais possuem uma dimensão moral e estão sujeitos à crítica social. Assim, ao afirmar que os princípios de reconhecimento estão na base da reprodução, Honneth não estaria dizendo que a economia capitalista se desenvolve por meio de relações de reconhecimento, mas sim que esta gera um sentimento de injustiça quando viola os princípios que regem essas relações.

pressupostos antropológicos do utilitarismo, ele afirma reiteradamente que a ação e os conflitos sociais não devem ser entendidos a partir do paradigma do interesse individual, mas sim a partir do paradigma intersubjetivo do reconhecimento. Ao fazer isso, ele não só defende que todo o tecido da vida social é composto por relações de reconhecimento, como também que o desenvolvimento da sociedade se dá por meio de conflitos morais; isso, mesmo nos casos em que os próprios atores não se dão conta de sua motivação moral e a interpretam, erroneamente, na chave do interesse pessoal. Como resultado, além de não admitir a particularidade da ação econômica, Honneth também parece não reconhecer que o capitalismo possui alguma autonomia frente às relações sociais de reconhecimento. Isso fica claro, por exemplo, no momento em que, contrapondo-se a Habermas e Luhmann, ele defende que "a distribuição material ocorre de acordo com princípios de valor contestáveis, mas sempre temporarimente estabelecidos, que têm a ver com o respeito e com a estima social dos membros da sociedade" (Honneth, 2003e, p. 167).

É, a nosso ver, apenas em sua segunda contribuição à *Redistribuição ou Reconhecimento?*, depois de Fraser dar um peso maior às suas discordâncias teórico-sociais, que Honneth parece reconhecer explicitamente a existência de mecanismos econômicos de integração. Como diz ele, nesse artigo, "alguns *media* generalizados, como o dinheiro ou o poder político, podem coordenar a interação social de forma relativamente inquestionada" (Honneth, 2003b, p. 294). Com essa e outras afirmações, Honneth admite que a economia não se reproduz diretamnte por meio de relações de reconhecimento e aponta, com isso, para a existência de um tipo "sistêmico" de integração que não seria diretamente coordenado pelos princípios do reconhecimento.

Para Honneth, contudo, essa questão não seria tão importante quanto Fraser faz parecer, pois em nenhum momento ele teria ignorado a realidade social dos mecanismos econômicos de integração. Se não os abordou, afirma, é apenas porque, ao contrário do que defende a autora, seu objetivo nunca foi o de desenvolver uma teoria do capitalismo,[11] mas sim o de mostrar que a inclusão das pessoas na sociedade ocorre por meio da expansão das relações de reconhecimento recíproco. Sua intensão, diz Honneth, sempre foi mostrar que "a integração social, em oposição à integração sistêmica, deve ser entendida como o resultado de processos de reconhecimento por meio dos quais os

[11] Embora Honneth seja bastante claro ao dizer que a acusação de que ele seria um representante da vertente culturalista não passa de um equívoco interpretativo, não são poucos os autores que defendem que seus escritos apontam nessa direção, como vimos na seção 4.3.

sujeitos são normativamente incorporados à sociedade" (Honneth, 2003b, pp. 286-287). Yar estaria, portanto, com a razão. Ao reconstruir a gramática moral das relações recíprocas de reconhecimento, Honneth não teria tentado descrever o funcionamento da sociedade como um todo, inclusive o da economia, mas sim a lógica moral dos processos sociais de integração, por meio dos quais os membros da sociedade aprendem a se afirmar intersubjetivamente. Como afirma ele, "minha tentativa de reconstruir a ordem de reconhecimento das sociedades capitalistas modernas visava apenas revelar os princípios normativos que estruturam, em grande medida, os processos comunicativos de dentro" (Honneth, 2003b, p. 287).

Independentemente de aceitarmos a alegação de que essa teria sido sua intensão desde o início, o fato é que, em sua tréplica a Fraser, Honneth procura acabar com qualquer ambiguidade a esse respeito. Embora não especifique, nesse momento, qual é exatamente a relação existente entre as formas sociais e sistêmicas de integração (Honneth, 2003b, p. 285), Honneth afirma claramente que a economia capitalista possui uma lógica específica de reprodução e que os princípios normativos do reconhecimento estruturam apenas os processos comunicativos. Para Renault, com esse passo, Honneth abre caminho para uma conceitualização adequada da economia e faz com que sua teoria do reconhecimento ganhe em plausibilidade. Afinal, ao atribuir certa autonomia ao mercado, além de poder compreendê-lo melhor, Honneth também consegue mostrar que os mecanismos econômicos possuem uma lógica de desenvolvimento que vai, muitas vezes, na contramão da dinâmica moral das relações de reconhecimento. Com isso, ele passa a ter como explicar, em termos sociológicos, pelo menos uma parte das violações dos princípios normativos do reconhecimento.

De acordo com Renault, contudo, os ganhos propiciados com isso não veem sem antes gerar um certo prejuízo. Isso porque, no momento em que aceita que a economia funciona de forma relativamente inquestionada, Honneth parece ter de abrir mão de seu monismo teórico-social (Renault, 2004). Para poder responder às acusações de culturalismo, Honneth teria se visto obrigado a defender uma posição dualista que, ao diferenciar formas sistêmicas e sociais de integração, parece ir na contramão de sua intensão original.[12]

---

[12] Embora discorde dessa conclusão, sob a alegação de que seu monismo jamais teria dito respeito à teoria social, é fácil encontrar passagens nas quais Honneth defende, opondo-se a Habermas, que a reprodução da sociedade depende integralmente da interação social (Honneth, 1989). Tendo isso em vista, parece inevitável reconhecer que, quando aceita a distinção entre formas sistêmicas e sociais de integração, Honneth se afasta de uma de suas principais teses de juventude.

Ao apontarmos nessa direção, entretanto, só estamos levando em conta uma parte da história. Afinal, se Honneth afirma que o dinheiro e o poder dispõem de certa autonomia, ele o faz apenas para defender, logo em seguida, que "mesmo eles dependem de alguma crença em sua legitimidade, que pode enfraquecer ou desaparecer inteiramente a qualquer momento" (Honneth, 2003b, p. 294). De acordo com ele, o alto grau de cooperação exigido para a reprodução da economia faz com que seu funcionamento não possa ser explicado sem a pressuposição dessa crença. Diferentemente de Habermas, portanto, Honneth acredita que o dinheiro e o poder só são capazes de coordenar a interação porque os membros da sociedade os vêem como legítimos. Por esse motivo, sempre que a crença em sua legitimidade é abalada, tais mecanismos de reprodução podem ser questionados e praticamente transformados.[13]

Atento a isso, Honneth afirma que, o simples fato de que aqueles que são afetados pelas atuais transformações econômicas "experienciam a desregulação do trabalho como uma perda de direitos e pressionam por correções internas" já mostra que mesmo "processos econômicos aparentemente 'anônimos' são determinados por regras normativas" (Honneth, 2003b, p. 293). Afinal, é apenas porque já contém promessas normativas que os processos econômicos podem ser criticados. Como afirma ele, nesse sentido:

> mesmo sob a suposição problemática de que imperativos econômicos possuem uma forma pura, sem qualquer mediação cultural, ainda somos obrigados a admitir a influência de coerções normativas que provém de garantias legais obtidas: as expectativas que os indivíduos podem articular são continuamente minadas por processos de mercado supostamente anônimos e livres de normas porque suas pretensões de reconhecimento já estão institucionalizadas, de alguma forma, nas regulações legais ou nos esquemas de pagamentos (Honneth, 2003b, p. 290).

Assim, se é verdade que a economia não se reproduz por meio de relações de reconhecimento, também seria inevitável reconhecer ela não está descolada das expectativas normativas dos sujeitos, nem age por trás de suas costas. A expansão contemporânea do capitalismo não ocorre independentemente das expectativas dos sujeitos socias e dos princípios de reconhecimento que as moldam. Os sujeitos modernos confrontam as diversas esferas sociais com expectativas de reconhecimento e

[13] A nosso ver, ao fazer isso, Honneth assume uma posição muito semelhante àquela defendida por Fraser, segundo a qual, apesar de depender de normas e valores sociais, o funcionamento da economia se caracteriza também por seguir determinados princípios funcionais de reprodução. Embora pareça concordar com a análise que Fraser faz do capitalismo, Honneth tenta marcar sua posição frente a ela aproximando, equivocadamente, a posição da autora da posição defendida por Habermas em *Teoria da Ação Comunicativa* (Honneth, 2003b, pp. 290-295).

limitam, ao fazê-lo, a própria estrutura que a organiza (Honneth, 2003b, p. 287). Desse modo, mesmo que não sejam suficientes para explicar suas dinâmicas, as expectativas normativas dos sujeitos não podem ser excluídas de uma análise do desenvolvimento do mercado de trabalho (Honneth, 2003b, pp. 287-291).

Embora essas passagens abram, novamente, um espaço para questionamentos acerca de qual é o papel exercido pela relações e expectativas de reconhecimento no interior dos processos materiais de reprodução ou mesmo sobre quais são, afinal, as pretensões descritivas da teoria do reconhecimento, o importante aqui é notar que, mesmo depois de admitir que o capitalismo se reproduz de modo quase inquestionado, Honneth concede primazia à integração social face à sistêmica.[14] Diferentemente de Habermas, ele não neutraliza a economia por completo e, por isso, permanece fiel ao seu objetivo inicial de criticar o capitalismo com base em uma teoria do reconhecimento. Além disso, é importante sublinhar que, ao recusar uma posição monista no âmbito da teoria social, Honneth parece apresentar finalmente uma explicação para a origem de violações sociais do reconhecimento. Ao explicitar que os processos econômicos não são diretamente regidos pelos princípios do reconhecimento, Honneth passa a ter como mostrar que estes últimos podem vir a ser socialmente negados pelos primeiros. Os processos aparentemente anônimos do mercado, como afirma ele no trecho transcrito acima, podem frustrar e minar as expectativas normativas dos sujeitos sociais.

Ao atentar para a especificidade dos mecanismos econômicos, Honneth parece então apresentar uma resposta satisfatória para aqueles que o acusam de ter ignorado as injustiças econômicas e os movimentos sociais que visam combatê-las. Por outro lado, contudo, os argumentos discutidos até aqui não parecem livrá-lo da crítica de que, ao reconstruir a interação social apenas em sua dimensão moral, Honneth a teria purificado da influência direta do poder. Afinal, como destaca Patherbridge, não é possível pressupor que uma noção de interação possa ser considerada *a priori* como mútua, comunicativa ou reconhecedora (Patherbridge, 2013, pp. 45-46). Como Habermas, também Honneth parece se limitar a indicar que as distorções à interação social podem ser causadas por mecanismos que lhe são externos.

---

[14] Como, nesse ponto, Honneth é ainda bastante lacônico a respeito de como compreende a relação entre mecanismos "sistêmicos" e sociais de integração. Voltaremos a essa questão mais adiante quando abordarmos obras mais recentes de Honneth, nas quais ele parece dar mais atenção ao mercado de trabalho e ao processo de produção e, principalmente, à relação destes com os princípios de reconhecimento (Honneth & Hartmman, 2010).

Se, desde seus primeiros escritos, um dos principais objetivos de Honneth era mostrar que seus antecessores haviam desenvolvido um diagnóstico limitado das patologias sociais, na medida em que atentaram apenas para os efeitos reificantes do sistema capitalista, ele não parece mostrar ainda como tal problema poderia ser resolvido no campo da teoria social. Honneth permanece sem fornecer uma explicação sobre como as relações recíprocas de reconhecimento poderiam ser violadas por meio de formas relacionais de poder. Isto é, sobre como normas sociais comunicativamente geradas podem ser reponsáveis por assimetrias de poder e relações de dominação. Afinal, se as formas sociais de integração são regidas pela gramática do reconhecimento, como é possível defender que elas podem produzir patologias sociais? Como uma interação cuja dinâmica caminha em direção à expansão das relações morais de reconhecimento pode ser apontada como a causa de sua própria violação?

Como procuraremos defender a seguir, a resposta de Honneth a essa questão passa, novamente, pela recusa de que sua teoria do reconhecimento possui pretensões descritivas; isso, tanto no que tocante à economia, quanto no que diz respeito às demais esferas sociais. Para explicitar que sua teoria não impede a conceitualização das origens da dominação simbólica e se defender das acusações de normativismo, Honneth parece sustentar que nem mesmo as formas sociais de integração são diretamente regidas pela lógica moral do reconhecimento. O monismo moral do reconhecimento diria respeito apenas às expectativas normativas que os sujeitos dirigem à sociedade e não diretamente ao funcionamento desta. A gramática moral das relações de reconhecimento não descreveria então à dinâmica das formas sociais de integração, como Honneth parece indicar em algumas passagens, mas sim aos princípios normativos de reconhecimento que estão institucionalizados nas expectativas dos atores sociais.

4.5 – Monismo moral e pretensões descritivas

Como vimos acima, para se defender das acusações de que teria tentado explicar o funcionamento do mercado capitalista como se este fosse regido por relações de reconhecimento, Honneth afirma que seu objetivo nunca foi o de dar conta da ação econômica ou a de desenvolver uma teoria do capitalismo contemporâneo. Ao falar que o mercado está submetido ao reconhecimento, seu objetivo se restringiria a mostrar que as instituições do mercado capitalista e do trabalho assalariado têm efeitos subjetivos, o que comprova, por sua vez, que eles trazem consigo promessas normativas (Renault,

2004, p. 212). Embora, em alguns momentos, essa ressalva pareça se restringir às esferas sociais que não dependem diretamente da interação social para se reproduzirem, em outros momentos, Honneth parece ampliar seu escopo e defender que ela valeria também para o restante da sociedade. Nesses momentos, em vez de afirmar que a dinâmica moral do reconhecimento diz respeito ao desenvolvimento real dos processos sociais de integração, em oposição aos sistêmicos, Honneth sustenta que sua teoria não possui quaisquer pretensões descritivas.

Ainda que a posição de Honneth a esse respeito seja claramente ambigua, a questão é que, em algumas passagens, ele parece defender que a gramática moral do reconhecimento não corresponde nem mesmo à dinâmica das interações sociais, ainda que limite seu funcionamento. É isso que podemos depreender, por exemplo, do trecho abaixo, no qual Honneth diz que sua teoria não possui quaisquer pretensões descritivas:

> Ao tentar reconstruir a ordem de reconhecimento das sociedades capitalistas modernas não possuo quaisquer objetivos explicativos; não se trata de estabelecer um quadro categorial básico para explicar os processos de desenvolvimento em tais sociedades. Meu objetivo era muito mais modesto: até o momento, eu busquei apenas revelar as "coerções" morais que subjazem à interação social em diferentes níveis nessa forma de sociedade (Honneth, 2003b, p. 286).

Ainda que nessa mesma página Honneth afirme que "integração social, em oposição à integração sistêmica, (...) deva ser entendida como o resultado de processos de reconhecimento por meio dos quais os sujeitos aprendem a se afirmar reciprocamente", bem como que os "princípios normativos estruturam em larga medida os processos comunicativos de dentro", logo a seguir ele defende também que**,** com isso, ele quer dizer apenas que "a integração social é sempre baseada em certas 'coerções normativas', que se espelham na ordem de reconhecimento de uma sociedade" (Honneth, 2003b, p. 287).

Diferentemente da posição que atribui à Habermas, segundo a qual a reprodução simbólica do mundo da vida ocorreria *diretamente* por meio de relações comunicativas, Honneth teria se limitado a afirmar que os processos de reprodução simbólica, assim como os de reprodução material, são normativamente regulados.[15] Ele parece evitar, com isso, considerações sobre a realidade social. Não se trataria, assim, de propor uma reedição mitigada e modificada do dualismo entre sistema e mundo da vida; afinal,

[15] O que talvez se possa afirmar é que, em determinados domínios sociais, essa regulação se dá de forma mais direta do que em outros. Embora isso não fique evidente, em seu debate com Fraser, Honneth parece defender que a regulação normativa da economia é mais indireta do que a regulação normativa da interação social (Honneth, 2003b).

embora defenda uma distinção mais fraca entre os diferentes tipos de integração, Honneth não procura elaborar uma teoria social a partir dela. Ao reconstruir a dinâmica moral das relações de reconhecimento, ele não buscaria descrever os processos de desenvolvimento social, mas apenas suas coerções normativas. Por esse motivo, Honneth não teria recaído no erro de purificar determinados domínios sociais da influência do poder. Ele não teria minado, como Habermas, as possibilidades de compreender a relação entre poder e interação social, nem teria de pensá-lo apenas como o resultado de uma distorção à interação social provinda de fora dela, isto é, de imperativos políticos ou econômicos.

Partindo do ponto de vista dos participantes, Honneth teria então se limitado a explicitar os princípios normativos do reconhecimento contidos nas expectativas normativas de comportamento que os sujeitos dirigem a seus parceiros de interação. Como afirma Deranty sobre isso:

> uma coisa é querer salvar as dimensões hermeneuticas e práticas da vida social, outra é explicar todas as realidades funcionais das sociedades modernas normativamente. Dito diferentemente, não se deve confundir duas tarefas teóricas: por um lado, a necessidade de abrir espaço, no interior de uma teoria da sociedade moderna, para as experiências de sujeitos socializados, na medida em que elas pertencem à validação ou à violação de pretensões normativas justificadas; por outro lado, o ancoramento de todos os processos de integração social nessa dimensão da vida social. Honneth provavelmente rejeitaria essa dicotomia como uma caricatura de sua posição. O objetivo de uma interpretação normativa da diferenciação funcional não é reduzi-la a uma hermeneutica da vida social, mas garantir um ponto de apoio normativo que faça com que a crítica permaneça possível (...) Nesse sentido, a intervenção de Honneth na teoria social seria indireta e externa (...), ela apenas chama a atenção dos teóricos sociais para uma dimensão da vida social que precisamos ter em vista se queremos ser capazes de fundamentar satisfatoriamente uma crítica dos traços patológicos daquela vida social (Deranty, 2009, p. 347).

A ordem de reconhecimento reconstruída por ele não corresponderia, assim, a uma descrição da realidade social, mas apenas às normas institucionalizadas de reconhecimento que guiam as expectativas morais dos sujeitos modernos e, portanto, os conflitos sociais da modernidade. Ao afirmar que nenhuma esfera da sociedade escapa à dinâmica moral das três formas sociais de integração, Honneth não teria então defendido que os padrões normativos do reconhecimento regem todas elas, nem que eles se encontram plenamente efetivados nas sociedades capitalistas contemporâneas: nem toda família, nem todo direito e, principalmente, nem toda divisão do trabalho seria regida diretamente pelos princípios do amor, do respeito igual e da solidariedade/estima.

Como afirmam Bert van den Brink e David Owen, "Honneth enfatiza que dificilmente se pode esperar que formas e padrões de expectativas institucionalizados garantam plenamente o 'excedente de validade' que os princípios de reconhecimento possuem" (Owen & Brink, Introduction, 2007, p. 19). As sociedades modernas estão perpassadas por diferentes relações de poder que violam constantemente esses padrões normativos; as condições sociais para o reconhecimento, portanto, não estão dadas.

Se Honneth enfatizou em seus textos que os princípios do amor, do respeito e da estima não correspondem a meros ideais transcendentais, uma vez que já foram institucionalizados em diferentes esferas sociais, ele não quer dizer com isso que eles se encontram plenamente efetivados e regem todas as relações sociais. Pelo contrário, os padrões normativos do reconhecimento são constantemente violados. Apesar disso, afirma Honneth, sua realidade social poderia ser demonstrada a partir da reconstrução das expectativas que os sujeitos sustentam frente a seus parceiros de interação. A análise do sentimento de desrespeito explicita a realidade social dos princípios simétricos do amor, do respeito e da solidariedade e justifica, com isso, que eles sejam tomados como ponto de partida de uma crítica imanente da sociedade.[16] Ao reconstruir a estrutura normativa do reconhecimento, Honneth estaria então apontando, com base em uma fenomenologia do sentimento de desrespeito, para os potenciais de desenvolvimento moral contidos na sociedade. Potenciais que o permitem criticar imanentemente as relações de dominação existentes (Honneth, 2003e, pp. 286-287). Mais do que uma reafirmação do real, tratar-se-ia de uma defesa de seu potencial emancipatório, sem a qual seria impossível desenvolver uma crítica imanente ou mesmo um diagnóstico das patologias sociais. Como afirma Deranty a esse respeito, "as reações afetivas negativas apontam para a transcendência do reconhecimento pleno no interior da imanência de uma ordem social baseada na falta ou na negação do reconhecimento" (Deranty, 2009, p. 315).

É, nesse sentido, que Honneth procura responder às ressalvas feitas por teóricas feministas como, por exemplo, Iris Marion Young (Young, 2007). De acordo com ele, ainda que Young tenha razão em mostrar que as famílias continuam hoje muito longe de corresponderem a um domínio em que a interação seja regulada por uma forma simétrica de cuidado e afeto – que na maior parte das vezes é realizado por mulheres e

[16] Como afirma Honneth, "formas de reconhecimento recíproco estão institucionalizadas desde sempre na realidade social, cujos déficits e assimetrias são, de fato, aquilo que pode desencadear um tipo de 'luta por reconhecimento'" (Honneth, 2003e, p. 161).

cobrado apenas das mães/esposas/filhas –, é somente com base nesse padrão recíproco de reconhecimento que tais assimetrias podem ser criticadas (Honneth, 2007g, pp. 356-362). O mesmo tipo de argumento é mobilizado pelo autor também em sua resposta a Nancy Fraser. Enquanto Fraser tenta mostrar que a esfera do trabalho não corresponde a um domínio regulado por princípios simétricos de reconhecimento, mas sim a um domínio assimétrico e intrinsecamente desigual, Honneth afirma que é exatamente porque as relações no interior da economia são entendidas pelos concernidos como relações de reconhecimento, que elas podem ser questionadas por eles.

Ao afirmar que o mercado está submetido aos princípios do respeito e da estima, Honneth não estaria justificando-os, mas sim explicitando os elementos normativos que permitem sua crítica. Como diz ele, "da perspectiva dos participantes, a legitimidade dos processos de mercado é medida tanto por sua conformidade a normas legais historicamente alcançadas, como pelo preenchimento de princípios específicos de mérito" (Honneth, 2003b, p. 288). É somente porque veem o mercado como o resultado da institucionalização dos princípios do mérito e do respeito, que os indivíduos podem mobilizá-los para defender a valorização social e econômica de suas contribuições ou a ampliação dos direitos sociais. Assim, ao enfatizar a dinâmica moral da sociedade, Honneth teria apenas tentado mostrar que todos os mecanismos sociais estão submetidos a pressões normativas e podem, por isso, ser criticados.

Embora não sejam poucos aqueles que questionam Honneth por ter aproximado demais a descrição da realidade da reconstrução de sua estrutura normativa, os princípios de reconhecimento não parecem cumprir, para ele, a função de legitimação da sociedade.[17] Eles seriam, na verdade, o fundamento imanente de sua crítica social. Afinal, é apenas porque estes princípios estão socialmente institucionalizados nas expectativas dos sujeitos sociais, que as violações sociais do reconhecimento podem ser percebidas e criticadas. Nesse sentido, Honneth não teria defendido que a sociedade já é plenamente racional, nem recaído em uma posição normativista, mas apenas explicitado os elementos normativos que permitem a crítica imanente dos bloqueios sociais à emancipação e a elaboração de um diagnóstico das patologias sociais (Honneth, 2007c).

Alguns autores tentam, no entanto, mostrar que, ainda que a estratégia de tornar a

[17] O próprio Deranty, logo depois de afirmar que Honneth provavelmente não procura reduzir a sociedade à sua ordem de reconhecimento, admite que essa é uma posição de difícil sustentação pois "há muitas passagens onde a rejeição dos argumentos funcionalistas e o desejo de salvar a possibilidade da práxis são tão fortes que, a linha que Honneth parece querer defender se torna perigosamente próxima da perspectiva reducionista [na teoria social] (...) esse perigo se encontra particularmente evidente na abordagem que Honneth faz das instituições" (Deranty, 2009, p. 347).

experiência dos concernidos como ponto de partida seja interessante, ela não é isenta de problemas. Para eles, como a realidade social está perpassada por assimetrias de poder e relações de dominação, os processos sociais de construção da identidade e de formação das expectativas dos sujeitos não correspondem aos processos descritos por Honneth. Enquanto este enfatiza que as expectativas subjetivas são moldadas pelos três princípios normativos de reconhecimento institucionalizados nas sociedades modernas (Honneth, 2003b, p. 287), seus críticos tentam indicar que elas não são construídas à margem das relações de poder e das normas assimétricas que coordenam, muitas vezes, a interação social (McNay, 2008). Para poder afirmar que os sujeitos possuem expectativas morais e, portanto, que os conflitos sociais possuem um interesse estrutural pela emancipação, Honneth teria ignorado que normas e valores assimétricos são também internalizados pelos sujeitos e guiam suas expectativas de reconhecimento.

Tendo isso em vista, Fraser defende que, por estarem socialmente arraigadas, determinadas injustiças não são sequer percebidas ou experienciadas pelos concernidos como tal. Muitas vezes, membros dos grupos socialmente estigmatizados internalizam a ordem assimétrica de valores que os subjuga e, além de não perceberem sua situação como o resultado de injustiças sociais, não se sentem desrespeitados por elas. O problema, contudo, não é apenas o de que muitas vezes a injustiça não gera um sentimento de desrespeito. Diversas vezes, também o sentimento de desrespeito não decorre de uma injustiça, mas sim de uma expectativa injusta de comportamento. Segundo Fraser, como a sociedade é hierárquica, muitos grupos e sujeitos sociais estão acostumados com determinados privilégios e se sentem socialmente desrespeitados quando seus direitos são universalizados ou quando seus privilégios são combatidos. Nem sempre as expectativas de reconhecimento que as pessoas dirigem aos seus parceiros de interação possuem, portanto, uma dimensão moral. Nesse sentido, longe de apontar necessariamente para a presença de injustiças sociais ou desencadear lutas *morais*, o sentimento de desrespeito pode decorrer de expectativas assimétricas de reconhecimento e desencadear lutas sociais pela manutenção do *status quo*.

De acordo com Fraser, Honneth ignora esses fatos. Ele teria selecionado determinadas experiências de desrespeito que corroboram sua tese, deixando de lado as que atestam contra ela. Nesse sentido, mesmo que a teoria do reconhecimento não possua pretensões descritivas, ao atribuir um estatuto moral ao sentimento de desrespeito, ela parece mais uma vez pressupor uma noção normativizada do funcionamento da sociedade e dos processos de socialização, que não corresponderia à

realidade social. Tendo isso em vista, dedicaremos o próximo capítulo à discussão da teoria da socialização desenvolvida por Honneth, bem como à análise dos vínculos que ele estabelece entre elementos psicológicos, sociais e morais. Se, até aqui, procuramos problematizar sua teoria de um ponto de vista teórico social, agora serão seus pressupostos psicoantropológicos que passam ao centro de nossas preocupações.

Capítulo 5 – Reconhecimento e poder

5.1 – Reconhecimento social e experiência de desrespeito

Partindo de uma teoria antropológica do sujeito, Honneth defende que a estrutura intersubjetiva da natureza humana faz com que as pessoas dependam da obtenção do reconhecimento para formarem livremente suas identidades (Honneth & Anderson, 2011). Tendo também em vista que, na modernidade, três princípios de reconhecimento já teriam se diferenciado e se encontram socialmente institucionalizados, Honneth afirma que os sujeitos hoje não têm como se autorrealizar a menos que sejam reconhecidos de três diferentes maneiras. A falta ou a violação do reconhecimento intersubjetivo corresponderia, por esse motivo, a um bloqueio à autorrealização pessoal e faria com que as pessoas se sentissem desrespeitadas em sua integridade. Como afirma Honneth, nesse sentido, "uma vez que a experiência do reconhecimento social representa uma condição da qual depende o desenvolvimento da identidade humana, sua negação, o desrespeito, é necessariamente acompanhada do sentimento de uma perda ameaçadora da personalidade" (Honneth, 2000c, p. 72). Combinando considerações psicoantropológicas com uma teoria da modernidade, Honneth estabelece então uma forte relação entre as dimensões psíquicas e sociais de sua teoria do reconhecimento.[1]

O argumento de Honneth não para, contudo, por aqui. Para seus propósitos, não basta mostrar que a falta do reconhecimento gera sofrimento, é preciso mostrar também que ela corresponde a uma injustiça social e, portanto, que este sofrimento e os conflitos sociais desencadeados por ele são morais. Recusando a distinção tradicional entre ética e justiça, Honneth sustenta então que a justiça social deve ser medida nos termos da qualidade da infraestrutura de reconhecimento garantida por cada sociedade (Honneth, 2004b). De acordo com ele, "o desenvolvimento e a realização da autonomia individual só é possível quando sujeitos possuem as pré-condições para realizar seus objetivos de vida sem desvantagens justificáveis e com a maior liberdade possível" (Honneth, 2003b, p. 298). É, assim, a obtenção do reconhecimento que garante as condições mínimas para que um sujeito dê valor às suas próprias ações e possa agir autonomamente. Como

[1] É, nesse sentido, que ele procura rebater as acusações de psicologismo desferidas por Fraser em *Redistribuição ou Reconhecimento?*. De acordo com Honneth, sem se dar conta da relação existente entre sofrimento subjetivo e condições sociais de reconhecimento, bem como entre o sofrimento social e a justiça, Fraser teria exagerado o papel da psicologia moral em sua teoria do reconhecimento. Como afirma ele, "Fraser dramatiza excessivamente a importância da psicologia moral para minha proposta" (Honneth, 2003b, p. 297).

afirma Patherbridge, “Honneth sugere que o domínio prático-moral está no interior do ético. Isso aponta para a sugestão teórica de que a existência e a expansão da moralidade dependem de lutas pelas quais os sujeitos trazem à tona o reconhecimento de suas demandas crescentes por identidade” (Patherbridge, 2013, p. 16). Autorrealização e justiça caminhariam lado a lado. Por esse motivo, a violação do reconhecimento não representaria apenas um impedimento à autorrealização, mas também um bloqueio à efetivação da justiça.

O vínculo entre essas várias dimensões é indispensável à tese de que a negação do reconhecimento desencadeia um sentimento *moral* de desrespeito que explicita, por sua vez, o interesse estrutural dos seres humanos pela *emancipação*. Além disso, ele é também a condição de possibilidade do diagnóstico honnethiano das patologias sociais. Honneth deixa isso claro ao afirmar, contrapondo-se a Fraser, que assumir apenas as reivindicações dos movimentos sociais como indicador de injustiças é uma estratégia problemática, pois boa parte das injustiças sociais pode ainda não ter sido publicamente articulada. Em vez de se focar nas reivindicações dos movimentos sociais, Honneth procura então defender uma estratégia distinta, cujo cerne está em decifrar aquilo que está por trás desses movimentos, isto é, o sentimento de desrespeito. Essa estratégia permitiria o estabelecimento de um melhor ponto de entrada para o diagnóstico das patologias, pois permite a identificação das diferentes formas de injustiça, inclusive a daquelas que ainda não teriam sido articuladas publicamente. Como afirma ele, nesse sentido, “o quadro conceitual do reconhecimento é de importância central (...) porque provou que é a ferramenta adequada para *decifrar categoricamente as experiências de injustiça como um todo*” (Honneth, 2003e, p. 157).

A estratégia de tomar o sofrimento psíquico como central[2] gera, contudo, uma série de problemas para Honneth. De acordo com Fraser, a importância atribuída por ele às experiências subjetivas teria feito com que o autor não conseguisse diferenciar adequadamente o momento crítico de sua teoria dos próprios conflitos sociais ou mesmo dos sentimentos de desrespeito que lhes dão origem. Honneth teria estabelecido muito rapidamente um vínculo entre os bloqueios à autorrealização e as injustiças sociais, bem como entre estas, o sentimento de desrespeito e os conflitos sociais. Por

[2] Honneth explicita a importância do sentimento de desrespeito para sua teoria do reconhecimento em diversos textos. Em “Dinâmicas Sociais do Desrespeito”, por exemplo, ele ressalta que a própria fundamentação imanente de seu modelo crítico parte desse sentimento, ao afirmar que “os sentimentos de injustiça que acompanham as formas estruturais de desrespeito representam o fato pré-teórico que a crítica das relações de reconhecimento pode usar para demonstrar sua própria base na realidade social” (Honneth, 2000c, p. 107).

esse motivo, ele não teria se dado conta de que, mesmo que esses elementos possam por vezes estar relacionados, não haveria um vínculo estrutural entre eles. Os bloqueios à autorrealização podem ter diversas causas, muitas das quais dificilmente poderiam ser tomadas como injustiças. Da mesma forma, algumas injustiças podem não constituir bloqueios à autorrealização, assim como podem não gerar um sentimento de desrespeito naqueles afetados por elas.

Não é raro, por exemplo, que em sociedades como a brasileira, cujos valores e expectativas sociais estão fortemente marcados por uma cultura sexista e patriarcal, os trabalhos domésticos e a criação dos filhos sejam tarefas atribuídas predominantemente às mulheres. Por esse motivo, aquelas que rejeitam esses valores e não assumem a maior parte dessas tarefas podem ser socialmente reprendidas por não estarem reconhecendo e satisfazendo adequadamente as carências de seus familiares.[3] Outros exemplos podem ser facilmente encontrados. Para continuar no Brasil: não é pequeno o número de pessoas que se sentem pessoalmente desrespeitadas por demonstrações públicas de afeto feitas por casais não heterossexuais. Nesse mesmo sentido, as tentativas recentes de ampliar o rol de direitos da comunidade LGBT e de criar mecanismos sociais e institucionais de proteção aos seus membros veem despertando, em muitos, um sentimento de desrespeito, que já motivou diversas lutas sociais contra essas iniciativas. Para citarmos um último exemplo, também programas de distribuição de renda são comumente combatidos pelos "cidadãos produtivos". Mobilizando o princípio do mérito, critica-se a suposta "premiação" dada àqueles que não teriam contribuído adequadamente para a realização dos objetivos da sociedade (Fraser & Gordon, 1997).

Nesses três casos, o rompimento de expectativas sociais de reconhecimento desencadeou experiências sociais de desrespeito. Em todos eles, porém, longe de estar estruturalmente atrelado a injustiças sociais, o sentimento de desrespeito resultou de três diferentes tentativas de combatê-las. Esses poucos exemplos mostram que, ao contrário do que defende Honneth, o sentimento do desrespeito não implica a presença real de uma assimetria. Pelo contrário, ele pode ser gerado por uma expectativa assimétrica de

[3] Isso, não só por seus "parceiros", que poderiam se sentir desrespeitados por se virem obrigados a realizarem tarefas que não lhes caberiam, mas também pela sociedade e por outros membros de seu círculo de relações que identifiquem esse comportamento como desrespeitoso (ainda que não diretamente com eles). Esse fato que mostra um outro problema da teoria de Honneth, que não abordaremos aqui, isto é, o de que o sentimento de desrespeito muitas vezes não é desencadeado por uma ameaça à nossa identidade pessoal, mas sim por uma ação que tomamos como errada, mesmo que ela não nos afete diretamente (Ivković, 2014, pp. 208-210).

reconhecimento social e motivar uma luta pela manutenção das atuais relações de dominação (Fraser, 2003b, pp. 222-228).[4] Ainda que bastante esquemáticos, portanto, esses exemplos já explicitam que as expectativas e lutas por reconhecimento podem caminhar tanto em direção à inclusão e ao estabelecimento de uma sociedade mais justa, quanto para a exclusão e para a acentuação das assimetrias de poder.

As ressalvas de Fraser aos vínculos estabelecidos por Honneth não se restringem, contudo, a estas. Se, por vezes, é o suposto efeito da patologia que não viria acompanhado de sua causa, em outros momentos, é a sua causa que não vem acompanhada de seus supostos efeitos.[5] Isto é, a violação de relações intersubjetivas simétricas nem sempre é acompanhada de um sentimento de injustiça. Não é, por exemplo, difícil de conceber que, mesmo em situações de extrema pobreza ou de desrespeito social, nas quais a possibilidade de alguns em participar como iguais da sociedade estivesse comprometida, estes não viessem a experienciar sua condição desigual como injusta. As relações sociais estão perpassadas por assimetrias que, muitas vezes, impedem que a falta de reconhecimento e a desigualdade material sejam experienciadas como tais. Contrapondo-se a Honneth, Fraser defende então que nem todos os que são vítimas da violação do reconhecimento experienciam sua posição social como um desrespeito. Pelo contrário, por vezes, aqueles que são subjugados assumem o papel que a sociedade lhes atribui e procuram desempenhá-lo da melhor forma possível para que conseguirem obter o reconhecimento.[6]

Não existiria, assim, um vínculo estrutural entre a luta por reconhecimento e a busca pela emancipação, nem entre a existência de injustiças sociais e o sentimento de desrespeito ou o impedimento à autorrealização. Por esse motivo, afirma Fraser, não é possível diagnosticar as injustiças sociais a partir do sofrimento, nem supor que as

---

[4] Como procuraremos mostrar mais adiante, Honneth aceita essa crítica e passa a mostrar, em textos posteriores a seu debate com Fraser, o caráter paradoxal das normas do reconhecimento, muitas vezes mobilizadas para legitimar relações de dominação (Honneth & Hartmman, 2010).

[5] Vale lembrar a afirmação de Honneth, de que sua "ideia diz respeito, essencialmente, à hipótese de que toda a integração social depende de formas confiáveis de reconhecimento recíproco, cujas insuficiências e déficits estão *sempre* ligados a sentimentos de não reconhecimento – que podem, por sua vez, ser tomados como o motor da mudança social" (Honneth, 2003b, p. 282).

[6] O próprio Honneth, em uma entrevista com Olivier Voirol cita alguns exemplos, como a mulher que assume o papel que lhe é socialmente atribuído e, em vez de buscar desenvolver livremente sua identidade, se esforça para ser reconhecida como uma boa dona de casa. Vale notar que, após citar esses exemplos, Honneth admite que sua teoria do reconhecimento ainda não estaria apta a tratar desses casos, em que o que está em questão não é a violação do reconhecimento, mas o falso reconhecimento (Honneth & Olivier, 2011).

injustiças resultem necessariamente nele.[7] Apontando para o fato de que lutas por reconhecimento podem não ser emancipatórias e que injustiças sociais podem ter sido internalizadas pelos sujeitos, Fraser problematiza então tanto a tendência à emancipação identificada por Honneth como seu diagnóstico das patologias sociais.[8] De acordo com ela, ao reconstruir a interação social nos termos de relações de reconhecimento e afirmar que os indivíduos dependem delas para se autorrealizarem e para serem autônomos, Honneth não teria tratado adequadamente das relações de poder que perpassam a interação social.

Em alguns momentos, Honneth parece se dar conta desse problema e chega a afirmar que nem sempre a saída que os concernidos encontram para lutarem pelo reconhecimento que lhes foi socialmente denegado é progressista. Como admite ele, nesse sentido, "a estima social pode tanto ser buscada no interior de pequenos grupos militaristas, cujo código de honra é dominado pela prática da violência, como em arenas públicas da sociedade democrática" (Honneth, 2000c, p. 77). Ao apontar nessa direção, Honneth reconhece que não é possível justificar normativamente os movimentos sociais apenas mostrando que eles são motivados por um sentimento moral. Segundo ele, "o sentimento de não estar mais incluído no interior da rede de reconhecimento social é ele mesmo uma fonte ambivalente de motivação para protestos e resistência social" (Honneth, 2000c, p. 77). Honneth aponta para, assim, um problema no vínculo que havia estabelecido entre a experiência moral de desrespeito e a luta social e admite que a tendência à emancipação que havia identificado na sociedade não é tão forte como havia imaginado. Consciente da gravidade dessa dificuldade, ele afirma então que a "teoria do reconhecimento não está em uma posição tão boa como pode ter parecido até agora" (Honneth, 2000c, p. 78).

A constatação dessa ambivalência não faz, contudo, com que Honneth questione o estatuto moral da própria experiência de desrespeito, como quer Fraser. Nem o vínculo

---

[7] Tendo isso em vista, ela afirma que Honneth não tem como distinguir entre sentimentos emancipatórios e regressivos de desrespeito, pois "não provê nenhuma base para distinguir reivindicações válidas das inválidas" (Fraser, 2003a, p. 226). A importância atribuída por ele à experiência de desrespeito dos concernidos o teria impedido de diferenciar motivações legítimas e ilegítimas. Nesse momento, contudo, Fraser não parece estar levando em consideração a teoria da justiça elaborada por Honneth.

[8] Até *Luta por Reconhecimento*, contudo, Honneth não elabora, como havia feito Habermas antes dele, um diagnóstico que lhe permita mostrar as causas sociais das patologias, isto é, das distorções nas relações de reconhecimento. Ainda que desenvolva um arcabouço teórico que lhe permite conceitualizá-las, a partir da experiência de desrespeito, Honneth não procura mostrar como elas se estabelecem. É apenas posteriormente, principalmente após seu debate com Fraser, que ele passa a tratar mais detidamente dessa questão e procura desenvolver um diagnóstico de patologias sociais, distinto daquele proposto por Habermas.

entre a injustiça social e o sofrimento nem o impulso moral dos movimentos sociais são colocados em questão. Assim, ainda que Honneth se mostre ciente das dificuldades decorrentes da ambivalência das lutas por reconhecimento para sua teoria, ele não põe em dúvida sua estratégia de partir do sentimento de desrespeito para identificar um interesse emancipatório na sociedade ou para diagnosticar as patologias sociais. Segundo ele, a teoria do reconhecimento ainda pode encontrar neste sentimento "o elemento de transcendência intramundana que confirma pré-teoricamente que seu diagnóstico é compartilhado pelas vítimas", o problema é apenas que "a teoria não pode usar esse conhecimento pré-teórico como prova de que a direção normativa da crítica é compartilhada pelas vítimas do desrespeito" (Honneth, 2000c, p. 78). Embora tenha se dado conta de parte do problema, Honneth não parece então responder às críticas de Fraser, cujo alvo não seria apenas a direção normativa dos movimentos sociais, mas a própria ambiguidade normativa da experiência de desrespeito.[9]

A estratégia de apontar para a ambiguidade das experiências de desrespeito, não é, contudo, a única mobilizada pelos críticos de Honneth. Partindo de uma perspectiva interna à teoria do reconhecimento, Deranty e Patherbridge procuram ressaltar a fragilidade dos vínculos estabelecidos por Honneth problematizando a motivação moral atribuída por ele às lutas sociais por reconhecimento. Para ambos, ela depende de uma interpretação seletiva de Mead, na qual o processo de formação das expectativas de reconhecimento é blindado da influência das relações de poder. Além disso, retomando elementos das teorias de Foucault e Bourdieu, Lois McNay procura desenvolver uma compreensão distinta dos processos de socialização para mostrar que não se pode separar, como teria feito Honneth, reconhecimento e poder. Arto Laitinen e Heikki Ikäheimo, por sua vez, se voltam à teoria da socialização de Honneth para ressaltar os riscos de relativismo inerentes a uma teoria que parte das expectativas e experiências morais dos sujeitos. Tendo em vista as importantes consequências dessas críticas à teoria do reconhecimento e, particularmente, a sua capacidade de superar com a tensão entre crítica e poder, dedicaremos as próximas seções a elas.

---

[9] Renault procura defender Honneth das acusações de psicologismo, mostrando que o reconhecimento é central não apenas porque permite a autorrealização individual, mas porque elas garantem as condições mínimas para que o sujeito possa desenvolver um senso de autovalor, o qual é indispensável para a própria ação. As pretensões de reconhecimento não seriam então psicológicas, mas diriam respeito às condições da vida prática em geral. Autodeterminação e autorrealização seriam cooriginárias (Renault, 2004, pp. 121-128). A nosso ver, contudo, a crítica leva em conta essa pretensão. Seu objetivo é exatamente mostrar que essa cooriginariedade não se sustenta e, portanto, que Honneth não têm como partir da experiência de desrespeito.

5.2 – Mead e a motivação moral das lutas por reconhecimento

De acordo com Gehlen, o fato de que os seres humanos nascem desamparados e demoram para desenvolver as capacidades necessárias à autoconservação faz com que eles sejam estruturalmente dependentes de outras pessoas. A natureza deficitária dos seres humanos os impele então a viver em comunidade. Partindo dessa tese, por meio da qual fundamenta a intersubjetividade antropologicamente, Mead procura mostrar que não só a autoconsciência humana, mas também os processos de socialização e individuação dependem diretamente de relações intersubjetivas. Em *Luta por Reconhecimento*, depois de ter mobilizado Mead para defender que um indivíduo só tem como tomar consciência de sua própria existência quando vê a si mesmo da perspectiva de uma segunda pessoa, Honneth tenta mostrar, também a partir dele, que a própria identidade prática e moral do indivíduo é construída intersubjetivamente.

A ideia que guia suas reflexões neste ponto é a de que, se inicialmente as crianças só conseguem distinguir entre o certo e o errado lembrando-se daquilo que seus pais teriam dito, aos poucos elas ampliam seu quadro de referências e se tornam capazes de formar juízos morais (Honneth, 2003d, p. 135).[10] No curso de seu desenvolvimento, elas aprendem gradativamente a assumir as atitudes dos diferentes membros do grupo social ao qual pertencem. É, segundo Mead, no decorrer desse processo contínuo de interiorização de expectativas e padrões de comportamento, que os indivíduos passam a compreender o que se espera socialmente deles, assim como o que eles podem esperar dos demais. Além disso, é por meio desse processo que eles começam a ver a si mesmos como membros de um mesmo contexto de cooperação e se reconhecem mutuamente como sujeitos de direito (Deranty, 2009, p. 264).

Ainda que veja os processos de socialização como o resultado de relações de reconhecimento, como enfatiza Honneth, a perspectiva de Mead ao abordá-los não é normativa (Deranty, 2009, p. 258). Como afirma Deranty, "a questão aqui não é o reconhecimento da liberdade do outro ou o de seu valor normativo, mas a internalização de valores sociais, uma adaptação a padrões de comportamento" (Deranty, 2009, p. 260). Ao compreender a socialização e a individuação como processos por meio dos quais o indivíduo internaliza gradativamente as expectativas de comportamento de um número cada vez maior de pessoas, Mead visa apenas desenvolver ferramentas para

[10] Para Deranty, enquanto Honneth vê aqui uma quebra qualitativa (o desenvolvimento da própria capacidade de formar um juízo moral), Mead vê apenas uma passagem quantitativa. A criança aprende a internalizar e a levar em conta um número cada vez maior de perspectivas (Deranty, 2009, pp. 253-255).

explicar como a cooperação e a própria integração social são possíveis. Com isso, porém, ele não teria dito nada acerca da validade normativa dos valores, normas e expectativas sociais internalizados. A descrição que Mead faz dos processos intersubjetivos de socialização não possui, desse modo, os mesmos propósitos normativos que Honneth lhes atribui. Para Mead, as expectativas de reconhecimento e os padrões de comportamento internalizados não são necessariamente morais; eles explicam também a aceitação e a reprodução de normas e valores assimétricos. As mudanças e os desenvolvimentos morais da sociedade resultariam, na verdade, de uma disputa entre o Me e as exigências espontâneas do Eu.

De acordo com Mead, sempre que os padrões de comportamento internalizados impedem a satisfação dos desejos do Eu, o indivíduo experiencia um descompasso entre seus desejos e as normas sociais incorporadas pelo Me. A experiência desse descompasso faz, por sua vez, com que os indivíduos antecipem abstratamente uma sociedade em que seus desejos poderiam ser realizados e lutem por sua efetivação. As fontes do progresso seriam, assim, as exigências espontâneas e os impulsos criativos de um Eu pré-consciente, cuja autorrealização dependeria diretamente da qualidade das relações de reconhecimento existentes na sociedade. Como afirma Patherbridge, "as demandas do 'Eu' pedem por formas expandidas de reconhecimento para acomodar os aspectos da identidade individual que não estão sendo atendidas" (Patherbridge, 2013, p. 144). Já os bloqueios à autorrealização resultariam, por sua vez, do próprio processo de socialização, por meio do qual o indivíduo internaliza normas sociais que vão na contramão de suas pretensões de identidade. Como afirma ela, "o 'me', nesse contexto, é uma força 'conservadora' que mantém uma tensão com a resistência criativa do 'Eu', garantindo, desse modo, a conformidade com as expectativas intersubjetivas de comportamento de uma dada sociedade" (Patherbridge, 2013, p. 138). É, então, na luta de um Eu pré-social contra os padrões sociais e as expectativas de comportamento internalizadas pelo Me, que Mead localiza o motor do desenvolvimento social.[11]

Honneth parte desse esquema para desenvolver sua teoria do reconhecimento e para compreender a gramática conflituosa do desenvolvimento moral (Cf. Capítulo 3). Ao propor uma leitura normativa dos processos de socialização e individuação, no

[11] Vale ressaltar, mais uma vez, que em Mead a luta entre Me e Eu parece dizer respeito a uma luta interna ao sujeito. Entre seus desejos pré-sociais e os padrões de comportamento social internalizados na figura do Me. Além disso, Deranty ressalta que o processo descrito por Mead exige que o sujeito olhe para seus desejos internos, ignorando o outro generalizado e seus parceiros de interação, para formular suas reivindicações. Para ele, isso faz com que este conflito não possa ser diretamente interpretado como uma luta por reconhecimento (Deranty, 2009, pp. 261-263).

entanto, ele reinterpreta os termos da luta por reconhecimento. Diferentemente de Mead, Honneth não parece compreender as demandas por reconhecimento como o produto de um Eu pré-social. Pelo contrário, ele parece vincular o pressuposto antropológico de que os sujeitos possuem um interesse estrutural pelo reconhecimento com argumentos históricos e uma teoria da socialização. Afinal, ainda que, para ele, o indivíduo dependa estruturalmente do reconhecimento para formar sua identidade prática e moral, bem como para se autorrealizar, os tipos de reconhecimento requeridos para isso variam historicamente. [12]

De acordo com Honneth, nas sociedades modernas – que se caracterizam pela diferenciação dos princípios normativos do amor, do respeito e da estima –, os indivíduos dependem da obtenção desses três tipos de reconhecimento para se autorrealizarem (Honneth, 2003b, p. 287). A insatisfação experienciada pelos sujeitos modernos decorreria, nesse sentido, da negação de alguma dessas três formas de reconhecimento e não diretamente da negação de impulsos espontâneos do Eu. Os padrões de comportamento internalizados pelos sujeitos possuiriam, desse modo, um potencial emancipatório: eles fazem com que os indivíduos possuam expectativas morais de comportamento e se sintam socialmente desrespeitados sempre que elas são violadas. Para tornar a psicologia social de Mead frutífera para sua teoria do reconhecimento, Honneth reformula, então, alguns de seus principais elementos. Embora também compreenda as lutas sociais e os processos de desenvolvimento moral como o resultado de pretensões individuais de reconhecimento, ele concebe de forma distinta tanto os bloqueios sociais à emancipação como a motivação dos conflitos que visam sua superação.

Ao analisar o uso que Honneth faz da teoria de Mead, Deranty explicita boa parte dessas reformulações (Deranty, 2009, pp. 239-268). A nosso ver, contudo, é Patherbridge quem parece extrair maiores consequências delas. De acordo com a autora, Honneth retoma Mead por dois grandes motivos. Em primeiro lugar, porque sua teoria possuiria:

> uma concepção psicossocial da dialética hegeliana entre dependência e independência: uma teoria do desenvolvimento social que é fundamentalmente baseada na constituição intersubjetiva do sujeito, mas que abarca também um

[12] Tendo em vista que Honneth mobiliza aqui argumentos antropológicos (a dependência do sujeito da obtenção do reconhecimento e, portanto, seu interesse estrutural em obtê-lo) e históricos (os padrões normativos por meio dos quais os sujeitos avaliam as relações sociais variam historicamente e são internalizados pelos sujeitos), Christopher Zurn e Danielle Patherbridge afirmam que Honneth desenvolve fundamentações concorrentes para sua teoria do reconhecimento (Zurn, 2000; Patherbridge, 2013).

> elemento dinâmico de conflito quando as possibilidades individuais de formação da identidade são negadas. Além disso, o conflito psicológico entre o 'me' (...) e o Eu (...) também oferece a Honneth uma noção mais geral de mudança social – a noção crucial de 'luta por reconhecimento' (Patherbridge, 2013, p. 144).

Para Patherbridge, no entanto, a psicologia social de Mead não oferece a Honneth os elementos que ele tenta extrair dela: nem as demandas por reconhecimento do Eu poderiam ser tomadas como motor do progresso moral, nem o processo de socialização possuiria qualquer estatuto normativo.

Apontando, em primeiro lugar, para a ambiguidade do conceito de Eu, Patherbridge defende que Honneth não teria como tomá-lo como a fonte motivacional dos protestos morais que surgem com o não reconhecimento. Segundo ela, mesmo que Honneth tenha percebido que Mead não deixa claro se os desejos espontâneos do Eu derivam de impulsos pré-sociais, da imaginação criativa ou ainda da sensibilidade moral que a pessoa tem consigo mesma, ele não dá suficiente atenção para o fato de que, em Mead, a reação do Eu frente aos padrões sociais não é reflexiva, nem mediada por normas institucionalizadas de reconhecimento (Patherbridge, 2013, p. 141). Para antecipar a sociedade na qual suas pretensões de reconhecimento poderiam ser realizadas, o Eu se retira das relações intersubjetivas e volta seus olhos a si mesmo.[13] Tendo isso em vista, dificilmente os desejos pré-conscientes do Eu poderiam ser mobilizados para explicitar o interesse humano pela emancipação social.[14] Além disso, segundo Patherbridge, Honneth parece não levar em conta que, em Mead, as reações do Eu estão ligadas à sua capacidade de resolução de problemas. Como afirma ela, "as reações impulsivas do sujeito frente às atitudes do grupo são vistas por Mead como formas alternativas de organizar as atitudes do grupo" (Patherbridge, 2013, p. 141). A luta desencadeada pelo Eu visa solucionar problemas práticos em um sentido funcional e não em sentido um moral.[15] Por esses motivos, a autora defende que os impulsos do Eu e a lutas desencadeadas por eles não possuem o potencial emancipatório que

---

[13] Assim, apesar de defender que a identidade do sujeito é construída intersubjetivamente, a teoria de Mead permaneceria presa a premissas monológicas. O próprio Honneth aceita essas objeções e reconhece, em determinado momento, que a teoria de Mead não fornece a ele os elementos necessários para fundamentar sua teoria (Honneth, 2003a).

[14] Até *Luta por Reconhecimento*, Honneth não vincula sua teoria do reconhecimento a uma teoria da racionalidade. Convencido de que uma teoria crítica teria de ser fundamentada em uma camada mais profunda de sentimentos morais, Honneth tenta evitar aquilo que vê como um problema no modelo crítico de Habermas. É apenas posteriormente, quando se depara com diversas críticas que mostram o caráter ambíguo dos sentimento e experiências subjetivas, que ele tenta fundamentar sua teoria do reconhecimento em uma teoria da racionalidade (Honneth & Olivier, 2011).

[15] Nesse caso, o progresso desencadeado pelas lutas, do Eu, por reconhecimento não possuiria um estatuto moral, mas funcional. Tratar-se-iam de lutas que trariam um ganho em eficiência nos processos de integração social.

Honneth lhes atribui.

No que diz respeito à rearticulação da teoria da socialização de Mead, o problema seria outro, a saber, o de que Honneth parece ignorar o papel das relações de poder no interior do processo de formação da identidade. Para defender que os sujeitos modernos dependem da obtenção de três diferentes formas de reconhecimento, Honneth afirma que eles internalizam três padrões normativos de comportamento. Ao fazer isso, no entanto, ele parece ignorar que os sujeitos também internalizam normas e expectativas assimétricas de comportamento. Enquanto Mead defende que, no processo bem-sucedido de formação da subjetividade, as crianças internalizam os comportamentos funcionais ou 'normalizantes' das instituições sociais, Honneth interpreta esse processo de uma perspectiva meramente normativa. Ou seja, ele leva em consideração apenas a internalização de normas, valores e expectativas *morais*. Como consequência, afirma Patherbridge, Honneth acaba ignorando *insights* de Mead que poderiam tê-lo ajudado a pensar a reprodução social de relações simbólicas de dominação.

Tendo isso em vista, a autora defende que a retomada que Honneth faz de Mead é problemática. Por um lado, a psicologia social deste seria insuficientemente intersubjetiva para os propósitos de Honneth. Além disso, o desejo do Eu por reconhecimento é pré-reflexivo e não possuiria um estatuto normativo. Por outro lado, Honneth não teria aproveitado importantes *insights* presentes na teoria de Mead, que poderiam tê-lo ajudado a explicar a reprodução de relações de poder no interior do processo de socialização.

A crítica dirigida a Honneth desse ponto de vista problematiza sua teoria em função da interpretação enviesada que ele faz da psicologia social de Mead. Os autores que abordaremos a seguir, Heikki Ikäheimo, Arto Laitinen e Lois McNay, questionam esses mesmos pontos, mas lançam mão, para isso, de estratégicas diferentes. Enquanto os primeiros procuram analisar diferentes aspectos da atitude do reconhecimento para poderem entender seu significado e seu potencial normativo, a última mobiliza teorias que, na contramão daquelas utilizadas por Honneth, questionam o estatuto moral das expectativas e das lutas sociais por reconhecimento.

5.3 – Reconhecimento atributivo e reconhecimento perceptivo

Atentos às ambiguidades presentes na concepção de relação de reconhecimento apresentada por Honneth, Ikäheimo e Laitinen discutem os possíveis significados do

conceito de reconhecimento (Ikäheimo, 2002; Laitinen, 2002; Laitinen & Ikäheimo, 2007).[16] Tendo diferenciado, em um primeiro momento, os significados comumente atribuídos ao termo "reconhecimento", os autores afirmam que o ato de reconhecer, em oposição ao ato de identificar ou ao de tomar conhecimento [*acknowledgment*], diz respeito a uma atitude por meio da qual A reconhece B como uma pessoa. Se aceitamos essa caracterização, assim como a distinção estabelecida por Honneth entre as três dimensões do reconhecimento, então reconhecer o outro como uma pessoa significaria amá-lo, respeitá-lo ou estimá-lo socialmente.[17]

Apesar de não estar incorreta, para os autores, essa forma de compreender o reconhecimento confere maior ênfase ao ato de atribuição de valor, realizada por A, do que à recepção do reconhecimento, realizada por B, que parece assumir aqui uma posição meramente passiva. Tendo isso em vista, ambos defendem que, embora o reconhecimento dependa evidentemente de um ato atributivo, se nos restringirmos a compreendê-lo deste modo, não fica claro o papel de B nessa relação, nem quais são as características de B podem ser valorizadas por A. Isso porque o reconhecimento de aspectos com os quais B não se identifica positivamente não serão compreendidos por ele como reconhecimento: um elogio a atitudes subservientes, por exemplo, provavelmente será entendido como uma atitude de desrespeito e não de reconhecimento.[18] Por esse motivo, Laitinen e Ikäheimo afirmam que sempre que uma teoria só leva em consideração o ato daquele que reconhece, ela perde de vista qualquer critério por meio do qual poderia avaliar se o reconhecimento é verdadeiro ou falso.[19]

---

[16] Os dois primeiros artigos citados aqui correspondem às conferências proferidas pelos autores no âmbito de um congresso, com a presença de Axel Honneth. Suas críticas, como indicaremos no próximo capítulo, foram aceitas por Honneth em um texto publicado por ele posteriormente como posfácio de *Luta por Reconhecimento*, que também foi publicado em inglês em um dossiê com os textos do congresso, no periódico *Inquiry*. O texto publicado por Laitinen e Ikäheimo conjuntamente, foi escrito após a resposta de Honneth.

[17] Ainda que para os nossos propósitos essa discussão não seja particularmente importante, Laitinen e Ikäheimo chamam atenção para o fato de que o reconhecimento, em Honneth, diz respeito ao relacionamento interpessoal e não às relações entre pessoas e instituições. Renault também chama atenção para isso e defende que essa escolha é um dos motivos pelos quais Honneth possui dificuldades para pensar as relações de poder no interior do processo de reprodução social. De acordo com ele, se Honneth tivesse levado em consideração as instituições sociais, poderia explicar melhor porque, muitas vezes, os sujeitos assumem normas assimétricas como válidas (Renault, 2011).

[18] Para visualizarmos isso, basta ter em mente parte das homenagens realizadas no dia das mulheres, que as reconhecem dando ênfase ao papel da sensibilidade, do cuidado etc. Nesse caso, enquanto aquelas que se identificam com esses papéis podem compreender essas homenagens como uma atitude de reconhecimento, as mulheres que não se identificam com eles podem experienciar essas mesmas homenagens como uma forma de rotulá-las, atribuindo a elas uma identidade que não desejam.

[19] O estabelecimento dessas questões não parte apenas dos textos de Laitinen e Ikäheimo, mas também de dois artigos em que Honneth procura respondê-los (Honneth, 2004a; Honneth, 2003a). Aqui, contudo,

Tendo isso em vista, os autores defendem que o reconhecimento só pode ser adequadamente compreendido se pensado em termos estritamente intersubjetivos. Isto é, para que B seja reconhecido por A, é preciso que o próprio B compreenda a atitude de A ao reconhecê-lo. Mais do que isso, é preciso que B reconheça A como uma pessoa competente para reconhecê-lo. Segundo eles, aquele que se mostra indiferente a todos e, portanto, não aceita a opinião de ninguém a seu respeito, não tem como ser reconhecido (Laitinen & Ikäheimo, 2007, pp. 47-49). A questão aqui, entretanto, não se limita à compreensão da atitude de reconhecimento de A, por B, nem ao reconhecimento prévio de A como uma pessoa cuja opinião importa para B. De acordo com os autores, o reconhecimento só pode ocorrer, de fato, quando B aceita as visões que os outros possuem dele, ou seja, quando se identifica com as características reconhecidas por A. Quando o foco da relação de reconhecimento recai sobre B, portanto, o reconhecimento só pode ser dito válido quando corresponde à confirmação intersubjetiva de características que B já possui e com as quais ele se identifica positivamente. Nesse caso, o reconhecimento verdadeiro seria apenas aquele que valoriza os aspectos que B gostaria que fossem reconhecidas.

Para Laitinen e Ikäheimo, no entanto, da mesma forma que não pode ser compreendida apenas com base na ação de A, a relação de reconhecimento também não pode ser reduzida ao ato de reconhecer aspectos de uma identidade já formada. A ênfase no ato receptivo do reconhecimento, afirmam, parece subestimar a dinâmica intersubjetiva dos processos de socialização, por meio dos quais as pessoas formam suas identidades. Afinal, se compreendemos o reconhecimento desse modo, perdemos de vista que não só a identidade, mas também a autoimagem positiva que o sujeito tem de si mesmo dependem das práticas de reconhecimento no interior das quais ele se socializou. Dependendo de seu contexto de socialização, B pode construir uma identidade depreciativa de si mesmo. Nesse caso, pode ser que ele aceite atitudes de reconhecimento que, longe de valorizá-lo, reafirmam o papel subordinado que lhe foi socialmente atribuído e que ele acabou internalizando.

Tendo isso em vista, Laitinen e Ikäheimo afirmam que a mera aceitação de B da atribuição de reconhecimento feita por A também não pode ser o critério mobilizado para distinguir entre formas legítimas e ilegítimas de reconhecimento. O

---

nos valeremos deles apenas para matizar os problemas identificados na teoria da socialização desenvolvida por Honneth. Sua tentativa de responder a eles será abordada posteriormente.

reconhecimento não pode corresponder à mera aceitação das atitudes dos outros, "no sentido de sua internalização acrítica" (Laitinen & Ikäheimo, 2007, p. 48). Segundo eles, para que o reconhecimento de A seja válido, B precisa não apenas aceitar as características que lhe são atribuídas, mas também estar em condições de realizar tal aceitação. Em casos de manipulação psíquica, afirmam, a aceitação da atitude do reconhecimento não pode ser tomada como válida.[20] Por esse motivo, mesmo a combinação entre os modelos atributivo e receptivo de reconhecimento não seria suficiente para evitar o risco de Honneth de recair em uma posição relativista (Patherbridge, 2013).

Para evitar esse risco, seria preciso distinguir entre o reconhecimento que possui qualidades normativas da mera atitude de rotular pessoas. Tarefa que caberia à teoria crítica. De acordo com Laitinen e Ikäheimo:

> a teoria crítica não pode se contentar com simplesmente aceitar a validade normativa das várias demandas por reconhecimento encampadas na arena política ou na vida social de modo mais genérico. Sentimentos ou experiências de não-reconhecimento – sejam elas explicitamente articuladas como demandas por reconhecimento ou apenas sentimentos vagos de descontentamento – são um *index* crucial para identificar casos possíveis de não-reconhecimento, mas sentimentos ou experiências não possuem, como tais, autoridade. É importante, para a teoria crítica, que ela esteja apta a articular o conteúdo exato de sentimentos e experiências de não reconhecimento e o de demandas por reconhecimento, de uma forma que seu peso normativo possa ser discutido e decidido em discursos coletivos. Isso certamente exige que os *sujeitos* desses sentimentos, experiências e demandas sejam seriamente respeitados como parceiros de comunicação, mas isso não significa que o seu ponto de vista, sozinho, decide a verdade da questão (Laitinen & Ikäheimo, 2007, p. 56).

Tendo em vista o caráter intersubjetivo da formação da identidade, os dois autores defendem que a teoria crítica não pode partir de expectativas e experiências subjetivas. Embora reconheçam que, por vezes, elas realmente apontam para as injustiças sociais, ao afirmarem que a própria imagem que o indivíduo tem de si mesmo pode ser fruto da internalização de padrões assimétricos de comportamento, eles não atribuem a experiências subjetivas um estatuto de autoridade. Tanto a atribuição de reconhecimento por A, como a aceitação do reconhecimento por B são ações realizadas no interior de um determinado contexto. Por esse motivo, nenhuma delas está livre da influência das relações de poder existentes. Segundo eles:

---

[20] Por esse motivo, eles recusam o modelo de internalização de perspectivas extraído por Honneth da psicologia social de Mead (Laitinen & Ikäheimo, 2007, pp. 48, nota).

> parece não haver razão para pensar que desejos, demandas ou expectativas de reconhecimento são, em princípio, menos vulneráveis a distorções ideológicas, à manipulação ou à doutrinação do que quaisquer outras partes de nossas autorrelações, relações com o mundo ou relações interpessoais (Laitinen & Ikäheimo, 2007, p. 56).

Nesse sentido, ainda que destaquem a importância daqueles que, como Honneth, procuram compreender o reconhecimento em toda sua complexidade, Laitinen e Ikäheimo problematizam sua tentativa de partir de uma fenomenologia da experiência de desrespeito para fundar sua teoria do reconhecimento. Ambos sustentam que, para elaborar um diagnóstico das patologias sociais ou identificar um interesse emancipatório na sociedade, Honneth não pode partir diretamente das experiências de desrespeito. Apontando, então, para a inter-relação entre reconhecimento e poder, eles problematizam os fundamentos psicoantropológicos da teoria do reconhecimento.

5.4 – Socialização e poder

O vínculo que Honneth estabelece, a partir de Mead, entre psicologia e teoria social parece ser um dos aspectos mais importantes de *Luta por Reconhecimento* (Deranty, 2009, p. 245). A tese de que a autorrealização individual depende diretamente da qualidade da infraestrutura de relações de reconhecimento é indispensável à sua teoria. É, afinal, com base nela que Honneth pode afirmar que a autorrealização corresponde à normatividade da vida social, isto é, "ao critério por meio do qual a vida social pode ser julgada". É, também, em função dessa premissa que ele tem como defender que "as patologias sociais podem ser lidas a partir do sofrimento individual". Atento a isso, Deranty chega a afirmar que o vínculo direto que Honneth estabelece entre "a teoria do sujeito e a teoria crítica e normativa da sociedade" corresponde à característica mais marcante de sua teoria do reconhecimento (Deranty, 2009, pp. 245-246). Talvez por isso, ele seja também o seu aspecto mais controverso.

Ainda que a maior parte dos críticos concorde com Honneth quanto à importância das relações intersubjetivas para a formação da identidade e para a autorrealização individual, não são poucos aqueles que problematizam sua tentativa de estabelecer um vínculo *direto* entre a obtenção do reconhecimento, a formação intacta da identidade individual e a emancipação social (Ivković, 2014, pp. 182-183). Por um lado, Veit Bader argumenta que o desenvolvimento 'saudável' da identidade pessoal não possui condições tão exigentes como aquelas descritas por Honneth. Para ele, a ausência de

violência física ou de grave negligência psicológica já seria suficiente para o desenvolvimento saudável da identidade.[21] Por outro lado, McNay questiona a tentativa de Honneth de estabelecer, a partir de Winnicott, que os seres humanos dependem estruturalmente do reconhecimento para desenvolverem uma identidade intacta e "moral". Mobilizando o trabalho de Anna Freud,[22] a autora se opõe à teoria psicanalítica das relações de objeto e defende que Honneth "negligencia os momentos de negatividade e de crise na interação tomando-os como incidentais, em vez de inerentes à dinâmica entre eu-outro" (McNay, 2008, p. 135). Para ela, ele erra ao defender que uma sociedade, cujas relações de reconhecimento permitem o desenvolvimento de personalidades estáveis e maduras, será necessariamente caracterizada pela tolerância e pela aceitação da diferença. Afinal, mesmo aqueles com personalidades saudáveis podem interagir de modo agressivo, defensivo ou mesmo violento (McNay, 2008, p. 134). Nessa mesma linha, também Jeffrey Alexander e Maria Pia Lara sustentam que a obtenção do reconhecimento não garante a adoção de uma perspectiva progressista. De acordo com eles, mesmo sujeitos plenamente reconhecidos e psicologicamente saudáveis podem ser racistas e misóginos. A obtenção do reconhecimento e o desenvolvimento intacto da identidade não asseguraria, nesse sentido, a adoção de uma autocompreensão normativa ou a execução de atitudes morais (Alexander & Lara, 1996).[23]

A nosso ver, contudo, as principais críticas aos vínculos estabelecidos por Honneth se dirigem à sua compreensão da socialização como um processo de internalização de expectativas *morais* de comportamento (Kompridis, 2005). Nesse

---

[21] Todas as exigências que vão para além disso são interpretadas por Bader como o resultado da adoção, por parte de Honneth, de uma compreensão substantiva sobre a vida boa (Bader, 2007).

[22] Embora não lance mão dessa estratégia, Deranty afirma diversas vezes que a argumentação de Honneth é frágil em alguns pontos porque ele mobiliza determinadas teorias para embasar empiricamente seus argumentos, mas em momento algum tenta rebater outras teorias que concorrem com estas e parecem contradizer suas teses (Deranty, 2009). Ao discutir o livro *Reificação*, Judith Butler aponta para esse mesmo problema. Segundo ela, Honneth lança mão do trabalho de psicólogos do desenvolvimento e pesquisas de socialização que corroboram sua tese, mas não aborda as linhas de pesquisa que concorrem com elas (Butler, 2008, pp. 109-110).

[23] Embora cada um desses autores procure problematizar as relações que Honneth estabelece entre obtenção do reconhecimento, autorrealização, formação da identidade e justiça, eles parecem errar seu alvo. Afinal, ao afirmar que os sujeitos dependem do reconhecimento para formarem suas identidades, Honneth não está pensando, como Bader, apenas nas condições necessárias à formação de um eu funcional, mas nas condições necessárias à sua autorrealização e ao livre desenvolvimento de sua identidade. Além disso, ao afirmar que as sociedades devem de garantir uma infraestrutura de relações de reconhecimento, Honneth não parece defender que todos aqueles que foram amados, respeitados e estimados socialmente reconhecerão adequadamente seus parceiros de interação, mas sim que, apenas numa sociedade em que os princípios do reconhecimento estiverem plenamente institucionalizados, é que todos os sujeitos poderão desenvolver autonomamente suas identidades e se autorrealizarem.

sentido, diversos autores visam mostrar que "a ideia do reconhecimento se ancora em uma compreensão simplificada da formação do sujeito, da identidade e da *capacidade para a ação* no contexto de hierarquias sociais" (McNay, 2008, p. 2).

De acordo com McNay, por exemplo, embora os teóricos do reconhecimento[24] tenham se dado conta da natureza intersubjetiva dos processos de socialização e de individuação, eles não teriam combinado tais *insights* com uma teoria sociológica do poder. Ou seja, ainda que tenham atentado para o fato de que as expectativas e normas aceitas pelos sujeitos dependem do contexto em que eles foram socializados, eles não parecem dar atenção para o fato de que muitas delas podem ser o resultado da mera internalização acrítica de padrões sociais assimétricos. Pelo contrário, para conseguirem atingir seus objetivos normativos, os teóricos do reconhecimento "tendem a enfatizar [somente] os aspectos inclusivos da formação subjetiva" e "investem a ideia de reconhecimento com um forte significado normativo" (McNay, 2008, pp. 4-8).

O caso de Honneth não é, segundo ela, uma exceção. Os vínculos que ele estabelece entre elementos psicológicos e teórico sociais, bem como entre autorrealização e justiça dependem diretamente de uma compreensão redutora do poder (McNay, 2008, p. 132). De acordo com ela, "para fazer com que o reconhecimento seja plausível enquanto ideal de autorrealização e igualdade, barreiras sociais à sua possível implementação precisam ser necessariamente diminuídas ou construídas como efeitos contingentes e secundários do poder" (McNay, 2008, p. 8). Tendo já indicado, a partir de Anna Freud, que Honneth tende a recusar a negatividade inerente às relações intersubjetivas,[25] McNay procura agora mostrar que, para afirmar que as pretensões subjetivas de reconhecimento são morais, Honneth precisa também assumir uma compreensão limitada dos processos de socialização em contextos perpassados por relações de dominação.

Atenta a trabalhos que discutem a influência do poder nos processos de formação da identidade, McNay procura problematizar o vínculo que Honneth estabelece entre

---

[24] Além de discutir o trabalho de Honneth, McNay problematiza também os trabalhos de Charles Taylor, Nancy Fraser, Jessica Benjamin e Judith Butler, além dos paradigmas comunicativos defendidos por Jürgen Habermas e por Seyla Benhabib. Segundo ela, ainda que sejam diferentes, todos teriam ignorado, em alguma medida, a influência das relações de poder nos processos intersubjetivos de formação da identidade (McNay, 2008, pp. 1-23).

[25] Como indicamos acima, McNay chama atenção para a interpretação problemática que Honneth faz, com base em Winnicott e Jessica Benjamin, das primeiras relações "intersubjetivas". De acordo com ela, não parece possível compreender as relações entre o bebê e sua pessoa de referência como lutas por reconhecimento, assim como não é plausível extirpar a negatividade e a agressividade inerentes a essas relações, atribuindo a elas um sentido moral (McNay, 2008).

autorrealização e justiça. Para isso, a autora lança mão dos escritos de maturidade de Bourdieu, nos quais ele ressalta o caráter pré-reflexivo do processo de internalização das normas sociais. Partindo principalmente das noções de *habitus* e *doxa*, ela procura mostrar que "a ideia do reconhecimento não possui um conteúdo normativo e não pode ser dissociada (...) do processo por meio do qual os indivíduos são acomodados em sua própria opressão" (McNay, 2008, p. 33). Embora Bourdieu enfatize, como Honneth, o caráter intersubjetivo da formação da identidade, ele a compreende como um processo contínuo de incorporação de estruturas sociais. Parte desse processo seria exógeno e ocorreria por meio da distribuição desigual de recursos materiais e simbólicos; outra parte dependeria, contudo, da própria "internalização da violência simbólica ou da 'doxa' das visões hegemônicas do mundo" (McNay, 2008, p. 34).

De acordo com Bourdieu, no decorrer da socialização, o indivíduo incorpora gradativamente as crenças e os interesses que condizem com sua posição social e com a quantidade de capital (social, cultural e econômico) que possui. Aqueles com posições e capitais semelhantes terão, nesse sentido, opiniões e interesses parecidos (Celikates, 2008, pp. 61-65 e 99).[26] O conceito de habitus diz respeito a esse fenômeno, isto é, "ao processo por meio do qual as relações de poder são incorporadas no corpo, na forma de predisposições físicas e psicológicas duráveis" (Patherbridge, 2013, p. 12). Ele funcionaria, nesse sentido, como uma falsa consciência que garante a reprodução de estruturas e hierarquias sociais, na medida em que faz com que estas sejam aceitas como válidas mesmo por aqueles que são assujeitados por elas. Ao contrário de Honneth, portanto, Bourdieu enxerga a socialização como um processo por meio do qual os indivíduos incorporam pré-reflexivamente os papéis atribuídos a eles pela sociedade, em função de sua posição social.

Partindo dos *insights* de Bourdieu, McNay afirma então que o habitus molda a própria experiência subjetiva. Por esse motivo, defende ela, não seria possível concordar com Honneth quando ele afirma que "o domínio pré-político do sofrimento social é um domínio ... com um status inerentemente moral" (McNay, 2008, p. 138). Longe de fornecer um ponto privilegiado de acesso à estrutura social de dominação, a experiência subjetiva decorrente das expectativas que os indivíduos possuem frente a

[26] De acordo com Celikates, esse modelo parece reduzir a complexidade da realidade, ao fazer com que os atores pareçam meros autômatos que seguem regras que desconhecem. Bourdieu afirma, no entanto, que não é possível fazer isso, pois os sujeitos nem são inteiramente autônomos, nem inteiramente autômatos. O habitus ao mesmo tempo limita e possibilita. Ao mesmo tempo, contudo, as descrições que Bourdieu faz sempre tendem à segunda alternativa e parecem tomar os atores sociais como autômatos (Celikates, 2008, p. 63).

seus parceiros de interação pode ser, ela mesma, o resultado de relações de poder. Afinal, se as expectativas dos sujeitos também são construídas por meio do processo de socialização, elas só podem ser ditas morais caso esse processo também seja. Em uma sociedade com instituições opressoras, estereotipadas e conservadoras, como são em geral as sociedades capitalistas contemporâneas (Deranty, 2009, pp. 257-258), não é possível supor que os indivíduos internalizem apenas normas e valores justos. A dimensão normativa atribuída por Honneth às expectativas de reconhecimento e ao sentimento de desrespeito só faria sentido, portanto, em uma sociedade em que as instituições e interações sociais fossem morais. [27]

Tendo isso em vista, McNay defende que as expectativas de reconhecimento que os sujeitos assumem como bem fundadas e que, quando violadas, podem desencadear lutas sociais, não foram construídas à parte das relações de poder existentes na sociedade. O estabelecimento de quem são as pessoas de quem se espera o reconhecimento, bem como qual é o tipo e a medida de reconhecimento que se espera em cada situação, diz respeito a expectativas de comportamento socialmente construídas e depende, em certa medida, das relações de poder que perpassam a interação social. O poder possui, assim, um papel ativo na reprodução das normas e dos valores que regulam a interação social e as expectativas de reconhecimento. Por esse motivo, a autora defende que uma análise dos padrões sociais e das expectativas de reconhecimento também precisa levar em consideração as relações de poder. As considerações de McNay caminham, assim, na mesma direção daquelas feitas por Fraser (Fraser, 1989c, pp. 133-138). [28]

As críticas dirigidas por McNay à Honneth não se limitam, contudo, a essas.

---

[27] As críticas de Fraser apontam nessa mesma direção. Ainda que ela não explicite isso claramente, o que parece estar em disputa é exatamente a forma como Honneth compreende os processos de socialização e individuação. Como procuramos mostrar no capítulo anterior, o autor tenta se esquivar das críticas de normativismo afirmando que sua teoria do reconhecimento não possui pretensões descritivas. Ao afirmar que a sociedade depende de relações de reconhecimento, ele teria apenas defendido que os sujeitos sustentam expectativas morais de comportamento no interior de todas as esferas sociais e, portanto, que estas estão sempre ao alcance da crítica. O que Fraser procura, no entanto mostrar é que, ainda que Honneth possa se defender das críticas de normativismo no âmbito da teoria social, a concepção normativizada que ele tem das experiências de desrespeito também não é adequada. A normatividade reconstruída por ele a partir das experiências de desrespeito só faria sentido em uma sociedade em que as interações sociais fossem morais.

[28] Fraser adota uma posição intermediária entre a de Honneth e a de Butler. Ao contrário do primeiro, ela aborda de forma mais direta as relações de poder presentes na interação social e nas lutas por reconhecimento. Ao contrário de Butler, contudo, ela recusa que estas lutas por reconhecimento ou mesmo a interação social não possa ser reconstruída de um ponto de vista normativo. Essa posição parece ser também a de Lois McNay, que procura mostrar que a teoria do reconhecimento de Honneth não aborda adequadamente as relações de poder e de dominação no interior da interação social (McNay, 2008, pp. 96-125; Butler, Fraser, Benhabib, & Cornell, 2005).

Além de questionar o conteúdo das expectativas subjetivas de reconhecimento, a autora problematiza também o estatuto do próprio interesse dos seres humanos por reconhecimento. Partindo agora de elementos da teoria de Foucault, McNay afirma que o desejo de obter reconhecimento pode ser compreendido, não como o resultado de um interesse moral, mas sim como a manifestação do poder disciplinar que controla, inclusive, a relação que as pessoas têm consigo mesmas (McNay, 2008, p. 133). Como afirma McNay nesse sentido:

> de uma perspectiva foucaultiana, a busca pelo reconhecimento possui a mesma estrutura que a confessional – o paradigma do poder disciplinar – onde indivíduos visam autolegitimação por meio de seu reconhecimento no interior dos discursos normalizantes da autoridade. Dessa perspectiva, aquilo que Honneth compreende como a natureza espontânea e inata do desejo por reconhecimento é um exemplo de como, na modernidade tardia, as estruturas disciplinares foram tão fortemente internalizadas pelos indivíduos, que eles se tornaram sujeitos autopoliciadores (McNay, 2008, p. 133).

Nesse caso, longe de corresponder a uma reivindicação legítima, o reconhecimento que os sujeitos demandam de seus parceiros de interação poderia ser interpretado como o fruto de um desejo de adaptação ou ainda como resultado da vontade de poder. Nesse sentido, não apenas o conteúdo, como também os próprios princípios de reconhecimento e o desejo de ser reconhecido são postos em questão (Owen & Brink, 2007, pp. 20-21).

Também os escritos de Bourdieu apontam para essa possibilidade. Isso porque, de acordo com ele, as pessoas estariam sempre imersas num jogo, no qual o objetivo dos jogadores é sempre o de aumentar sua posição de poder e seu capital, mesmo quando não estão conscientes disso. Se tomamos os trabalhos de Bourdieu ou os de Foucault como ponto de partida, portanto, a luta por reconhecimento pode ser interpretada tanto como uma luta por adaptação a padrões socialmente aceitos, como uma luta que visa aumentar o poder ou o capital social, cultural e econômico.[29] Tendo isso em vista, McNay afirma que, mesmo se aceitamos a tese de que os indivíduos buscam reconhecimento para se autorrealizarem, isso não significa que sua obtenção seja emancipatória. O próprio desejo por reconhecimento parece perder, com isso, o estatuto moral que Honneth lhe atribui.

---

[29] A nosso ver, as teorias de Bourdieu e Foucault são parciais na medida em que não percebem as dinâmicas normativas da interação social. Apesar disso, não é possível negar seus *insights* sobre os processos de formação da identidade ou sobre o desejo por reconhecimento. Nesse sentido, mesmo aqueles que não aceitam suas teorias como um todo, não podem ignorar os problemas colocados pelos fenômenos descritos por eles.

5.5 – Reconhecimento e poder

Como mostramos anteriormente, Honneth defende que o funcionamento da sociedade deve ser compreendido a partir de uma teoria da ação. Para ele, todos os mecanismos sociais se encontram – direta ou indiretamente – submetidos aos três princípios normativos do reconhecimento e, por isso, não poderiam ser adequadamente compreendidos do ponto de vista de uma teoria dos sistemas. Ao adotar essa posição, ele rejeita todas as teorias que procuram diagnosticar as patologias sociais como o resultado da ação de sistemas sociais que teriam se tornado autônomos e se coloca a difícil tarefa de mostrar que o poder está vinculado à interação social. Como afirma Patherbridge, a esse respeito:

> para Honneth, a distinção entre sistema e mundo da vida e a de formas associadas de ação e integração resulta na problemática divisão conceitual entre os domínios livres de norma – do trabalho, do mercado e do Estado – e uma esfera de comunicação, livre de poder. Embora a principal preocupação de Honneth seja a de defender uma teoria que dê conta de mostrar os valores normativos que subjazem todas as esferas de ação, sua crítica a Habermas também problematiza sua teoria inadequada e unidimensional do poder – que divorcia o poder, da socialização e da comunicação intersubjetiva e estreita a crítica do poder a uma análise de processos sistêmicos (Patherbridge, 2013, p. 18).

O incômodo de Honneth frente à teoria social dualista e ao diagnóstico das patologias sociais desenvolvidos por Habermas fez então com que ele apontasse, já em seus primeiros textos, para a necessidade de analisar a relação entre normatividade e poder para dar conta das formas simbólicas de dominação (Honneth, 1989, pp. 298-299). Por isso, em vez de purificar o domínio da interação comunicativa e pensar o poder como algo que a distorce de fora, como teria feito Habermas, Honneth elabora uma teoria monista e procura pensá-lo como algo que se reproduz no interior do próprio mundo da vida social.

Tendo esse projeto inicial no horizonte, é possível ver com mais clareza que, em *Luta por reconhecimento,* Honneth não parece desenvolver um diagnóstico de patologias sociais de acordo com aquilo que havia adiantado em seus textos de juventude.[30] Embora reafirme, nesse livro, que o poder não pode ser entendido como o resultado da atuação de sistemas funcionais de coordenação da ação, que agem como que pelas costas dos indivíduos, Honneth parece se afastar da tese que resulta, em certo

[30] Para Nicholas Smith, as críticas que Honneth dirige ao Foucault já em *Crítica do Poder* exigem que ele tenha de separar a ação comunicativa do poder e, portanto, que ele tenha de assumir um dualismo bastante próximo àquele que ele critica em Habermas (Smith, 1993, pp. 108-109).

sentido, disso: a de que seria preciso entender a dimensão simbólica da dominação. O reconhecimento aparece como uma forma primária e moral de relação, que seria violada apenas em um segundo momento. Honneth separa reconhecimento e poder e, com isso, se distancia do projeto que havia antecipado em textos anteriores à *Luta por reconhecimento.* A nosso ver, é exatamente essa dissociação entre poder e reconhecimento, assim como suas consequências para a teoria social e para o diagnóstico de patologias sociais aquilo que mais preocupa seus críticos.

Partindo de uma perspectiva teórico-social, não são poucos aqueles que defendem que, ao adotar uma posição monista, Honneth não foi capaz de compreender as injustiças geradas por mecanismos econômicos de integração. Além disso, dessa mesma perspectiva, muitos também problematizaram sua tentativa de desenvolver uma teoria social normativa, de acordo com a qual a reprodução da sociedade dependeria, como um todo, de relações e lutas morais. Para eles, ao defender que a reprodução da sociedade está ancorada em princípios do reconhecimento, tomados como normativos, Honneth não deixa espaço para a conceitualização da negatividade social. A própria negação do reconhecimento ficaria, assim, sem explicação (Cf. Capítulo 4Capítulo 4 – Diagnóstico de patologias sociais, Reconstrução Normativa e Teoria Social).[31]

Honneth tenta se esquivar dessas críticas em *Redistribuição ou Reconhecimento?*, negando que sua teoria possui quaisquer pretensões descritivas. Segundo ele, ao defender que a reprodução da sociedade depende dos princípios do reconhecimento, ele teria apenas tentado mostrar que os indivíduos modernos possuem expectativas normativas de reconhecimento e que, quando tais expectativas são violadas por algum mecanismo social, elas podem ser criticadas. Nesse caso, os princípios normativos do reconhecimento não seriam diretamente responsáveis pelo desenvolvimento social; eles funcionariam, antes, como uma restrição normativa aos mecanismos sociais, que poderiam ser praticamente alterados para se adequarem às expectativas morais dos sujeitos. Com isso, Honneth parece aceitar a existência de mecanismos que, por não serem regidos diretamente pelos princípios de reconhecimento, poderiam ser responsabilizados por sua negação. Honneth explicita com isso os meios conceituais

[31] Além de ter blindado a interação social da influência do poder, ao negar a existência de sistemas funcionais, Honneth teria também impedido que as patologias fossem concebidas como o resultado da distorção da interação social por algo externo. Se aceitamos essa interpretação, as patologias sociais só poderiam ser atribuídas a um desenvolvimento moral incompleto. As injustiças sociais não seriam causadas pela violação, mas sim pela falta do reconhecimento (Patherbridge, 2013, pp. 114-115).

que o permitiriam afirmar, na linha daquilo que havia defendido em *Luta por Reconhecimento*, que as patologias sociais devem ser compreendidas como o resultado da negação ou da violação de princípios de reconhecimento.

Também essa abordagem é, contudo, alvo de diversas críticas. Como mostramos acima, ao negar que sua teoria possui pretensões descritivas, Honneth defende que a normatividade da sociedade pode ser reconstruída a partir das expectativas normativas de reconhecimento, explicitadas por meio de uma fenomenologia da experiência de desrespeito. O que alguns de seus críticos procuram, no entanto, mostrar é que, ainda que Honneth possa se defender das críticas de normativismo no âmbito da teoria social, a concepção normativizada que ele possui das experiências de desrespeito também não se sustenta. A ênfase dada por ele a sentimentos e experiências subjetivas parece pressupor que as pessoas tendem a estabelecer relações recíprocas de reconhecimento, bem como que os processos de socialização se encontram livres da influência do poder. Tendo isso em vista, autores como McNay, Allen, Owen, Brink, Ikäheimo, Laitinen e Patherbridge, defendem que Honneth não dá conta de entender os efeitos do poder no processo de formação da identidade e, portanto, no interior do processo de formação das expectativas de reconhecimento e das normas sociais. De acordo com eles, como as relações e expectativas de reconhecimento não são constituídas à margem das relações de poder, os padrões de reconhecimento não podem ser tomados como critérios normativos.

Também as críticas dirigidas por Fraser e Zurn, apontam nessa direção. Para eles, os princípios normativos de reconhecimento não possuem necessariamente um caráter moral (Zurn, 2011). Os princípios do amor, do respeito e da estima social também podem ser mobilizados por aqueles que lutam pela manutenção das atuais relações assimétricas de reconhecimento (Fraser, 2003b, pp. 222-228).[32] O princípio do amor pode ser mobilizado para defender que mulheres devem se dedicar mais ao cuidado da família, assim como a demanda de determinado grupo por respeito pode ser feita para defender práticas e valores assimétricos. Da mesma forma, o princípio da estima e do mérito é constantemente mobilizado para justificar as desigualdades materiais (Fraser, 2003a, pp. 224-226).[33] Longe de possuírem um potencial emancipatório indiscutível,

[32] Como procuraremos mostrar mais adiante, Honneth aceita essa crítica e passa a mostrar, em textos posteriores, o caráter paradoxal das normas do reconhecimento, muitas vezes mobilizadas para legitimar relações de dominação (Honneth & Hartmman, 2010).

[33] Nos dois artigos de sua autoria que compõem *Redistribuição ou Reconhecimento?*, Fraser acusa Honneth de aproximar a descrição da realidade social da reconstrução de suas estruturas normativas. Isso,

portanto, as normas de reconhecimento aceitas socialmente podem servir para disfarçar e legitimar certas relações de poder (Owen & Brink, Introduction, 2007, p. 21). Por isso, mesmo que as lutas sociais possam ser reconstruídas como lutas por reconhecimento, isso não quer dizer que elas sejam morais.

Ao apontarem nessa direção, seus críticos visam então problematizar a distinção que Honneth estabelece entre reconhecimento e poder. Para eles, não é possível desenvolver uma teoria do reconhecimento sem levar em conta que seus princípios podem servir para justificar relações assimétricas e, portanto, que eles podem assumir uma função ideológica. Nesse sentido, não bastaria abordar os fenômenos da falta de reconhecimento, resultante de um desenvolvimento moral incompleto, ou o da negação do reconhecimento. Seria preciso analisar também o falso reconhecimento. Tendo isso em vista, muitos de seus críticos defendem uma compreensão de patologias sociais mais próxima àquela que Honneth havia esboçado anteriormente e ressaltam que, ao separar poder e reconhecimento, ele não teria mais como dar conta da tarefa que havia se colocado. Em certo sentido, Honneth teria cometido o mesmo erro que critica em Habermas: ele reconstrói a interação social em termos normativos e afirma que as patologias correspondem ao seu bloqueio. Como afirma Patherbridge a esse respeito:

> Honneth, como Habermas antes dele, acaba separando o poder tanto da ação comunicativa, quanto das formas de reconhecimento constitutivas do sujeito no contexto das relações intersubjetivas. (...) o problema com sua teoria da intersubjetividade é que as formas de sociabilidade e formação do sujeito são conceitualizadas apenas no interior dos termos normativos do reconhecimento, antes do que como constituídos por várias modalidades de interação, incluindo poder e ação estratégica (Patherbridge, 2013, pp. 6-8).

As relações de poder são vistas por Honneth como algo extrínseco e secundário, que distorce as relações intersubjetivas de reconhecimento de fora. Honneth teria reconstruído as relações de reconhecimento de um modo excessivamente positivo; o que o impediria de conceitualizar a negatividade do social tal como ele havia proposto anteriormente. Ao explicitarem essa mudança, contudo, mais do que apontar para a existência de uma descontinuidade em seus escritos, o que boa parte de seus interlocutores tenta mostrar é que, tanto seu diagnóstico de patologias sociais, cuja base

---

segundo ela, gera dois importantes problemas. Em primeiro lugar, os princípios do amor, do respeito e da estima, que corresponderiam à infraestrutura normativa da sociedade, seriam ambíguos. Afinal, longe de corresponderem a critérios normativos, os princípios morais de reconhecimento reconstruídos por Honneth muitas vezes servem à justificação de relações sociais assimétricas e injustas. Tendo isso em vista, Fraser afirma que, ao partir dos paradigmas hegemônicos presentes atualmente na sociedade, o monismo do reconhecimento de Honneth espelharia acriticamente o *espírito do tempo* presente.

é uma fenomenologia da experiência de desrespeito, como a tendência emancipatória identificada por Honneth no interesse humano pelo reconhecimento dependem de uma interpretação unilateral e normativa da gramática da interação social que reduz o poder como algo secundário e não inerente às relações intersubjetivas.

Se levamos essas críticas à sério, Honneth parece se deparar então com a difícil tarefa de pensar a relação entre poder e normatividade sem negligenciar nenhum dos polos dessa relação. Para que não seja mais pensada como o resultado de uma distorção da interação social provinda de fora, a negatividade do social tem de ser entendida em seu caráter normativo, isto é, em sua relação com as normas sociais e relações de reconhecimento. Para que possa fazer isso, no entanto, Honneth teria dar conta de pensar as formas ideológicas de reconhecimento, isto é, ele teria de explicar como normas sociais construídas intersubjetivamente podem ser ilegítimas e, mais do que isso, como elas podem ser criticadas. Afinal, se a interação social e as relações de reconhecimento podem ser patológicas, em que medida elas podem constituir à base normativa de uma teoria crítica? Além disso, se os próprios concernidos podem ser cegos à sua subjugação e ajudar a perpetrá-la, de que forma seria possível identificar uma tendência estrutural à emancipação na sociedade?[34] Explicitando as dificuldades envolvidas nessa tarefa, Veit Bader afirma que:

> se – e na medida em que – desigualdades já arraigadas e, em particular, a falta de reconhecimento realmente reduzem as capacidades e a agência de 'pessoas sem poder' de tal forma que elas não somente não possuam os recursos e as oportunidades, mas que também não percebam as injustiças e não consigam articular suas próprias necessidades e interesses objetivos, então a ciência social crítica e as teorias normativas da democracia estão em apuros. As *ciências sociais críticas* têm de elaborar teorias de necessidades objetivas e interesses objetivos – em vez de falar das preferências reais de 'escravos felizes' e 'donas de casa satisfeitas' – sem se tornar presa do paternalismo (Bader, 2007, p. 240).

A questão que parece se delinear então é: em que medida o diagnóstico de que há normas e valores assimétricos, cuja produção e reprodução estaria atrelada a própria interação social, não comprometeria a reconstrução normativa feita por ele dos conflitos políticos e da experiência de desrespeito. Isso porque se, por um lado, Honneth não pode deixar de analisar a relação entre reconhecimento e poder, por outro lado, ao identificar a presença de relações assimétricas de poder no interior do "mundo da

[34] Essa questão é particularmente importante para teóricos que, como Honneth, parecem atribuir grande importância ao ponto de vista dos participantes em sua crítica social.

vida”,[35] ele parece correr o risco de pensar as próprias interações sociais como patológicas, o que poderia levar ao questionamento do paradigma crítico do qual ele não pode abrir mão sem que sua teoria perca seu ancoramento na realidade. Tanto Foucault, como Bourdieu, ao proporem uma concepção mais dinâmica e intersubjetiva de poder que, perpassaria os processos sociais de interação, parecem fazê-lo ao preço de um déficit normativo. Para evitar esse risco e responder seus críticos, Honneth terá então de dar conta da difícil tarefa de conciliar uma análise em que a comunicação e mesmo as reivindicações sociais estão ligadas ao poder com uma teoria em que a tendência à emancipação é pensada a partir da reconstrução dos elementos normativos presentes na interação social.

A nosso ver, os escritos de Honneth publicados a partir dos anos 2000 caminham nessa direção. Neles, além de tentar desenvolver uma teoria da justiça, com a qual procura apresentar critérios capazes de avaliar o potencial emancipatório ou regressivo dos conflitos sociais, Honneth parece se afastar gradativamente dos argumentos psicoantropológicos que havia mobilizado até então e procura analisar as causas sociológicas das patologias sociais, não apenas seus efeitos morais. Além disso, admitindo o caráter paradoxal ou mesmo ideológico de determinadas formas de reconhecimento, ele elabora novos diagnósticos de patologias sociais que, mesmo levando em conta a relação entre reconhecimento e poder, não comprometem a dimensão normativa da interação social.

[35] Tanto Foucault como Bourdieu teriam feito isso, ao mostrar o vínculo existente entre as normas sociais e as relações de poder que permitiram sua constituição. Além disso, ambos mostram que a ação social não pode ser compreendida como uma ação que visa a expansão das relações recíprocas de reconhecimento. Ainda que de formas distintas, ambos defendem que a ação social visa o aumento do poder ou do capital social, econômico ou cultural. Os *insights* empíricos desses dois autores são, contudo, comprados ao preço da confusão normativa. Na medida em que visa desenvolver uma teoria crítica da sociedade, Honneth não pode pagar esse mesmo preço. Sua tarefa seria, assim, a de compreender a relação entre normatividade e poder sem ofuscar, com isso, nenhum dos dois polos dessa relação.

Parte IV – Crítica e poder

Em *Redistribuição ou Reconhecimento?,* Honneth recusa veementemente as críticas de Fraser à sua teoria do reconhecimento e procura rebatê-las mostrando que elas decorreriam, na verdade, de uma incompreensão da autora acerca dos pressupostos necessários à elaboração de uma crítica imanente da sociedade. Defendendo a importância dos conceitos de experiência e de autorrealização, Honneth afirma que a autora não teria se dado conta das tarefas requeridas pelo objetivo de unir teoria e práxis. Apesar de recusar, nesse primeiro momento, a pertinência das críticas de Fraser, Honneth parece tentar respondê-las nos textos que sucedem o debate entre eles, nos quais seu foco não está mais em superar os déficits motivacional e sociológico da teoria crítica – pelo menos não mais do modo proposto em seus textos anteriores –, mas em reformular elementos de sua teoria do reconhecimento.

Reconhecendo a validade dos problemas colocados pela relação existente entre reconhecimento e poder, Honneth se afasta da noção de experiência e passa agora a analisar as formas ideológicas de reconhecimento. Nesse sentido, ele não apenas desenvolve uma teoria da justiça para poder criticá-las, como se dedica à elaboração de um diagnóstico das patologias que estivesse apto a compreender suas causas sociais. Além disso, Honneth também desenvolve nesse período uma teoria da modernidade, que o permite depender menos de considerações psicoantropológicas. Ao fazer isso, ele admite os problemas decorrentes de sua estratégia anterior e afirma que "a tendência excessiva para a psicologização e o déficit normativo levaram a correções e aperfeiçoamentos internos de minha posição" (Honneth & Boltanski, 2008, p. 97).

Embora os escritos de Honneth desse período possuam o objetivo comum de oferecer respostas aos problemas explicitados nos dois capítulos precedentes, eles possuem um caráter assistemático e lançam mão de estratégias distintas. Tendo isso em vista, o último capítulo da tese será dedicado às diferentes tentativas de Honneth de lidar com as dificuldades presentes na teoria do reconhecimento. Defenderemos, nesse momento, que, para fazer isso, Honneth acaba se vendo obrigado a diminuir a importância da noção de experiência de desrespeito e, consequentemente, a de luta por reconhecimento. Além disso, apontando para a dificuldade do autor em abordar a relação entre reconhecimento e poder, tentaremos mostrar que ele acaba atribuindo a distorção do reconhecimento ao mercado capitalista, deixando de lado considerações sobre as formas simbólicas de dominação. A tensão entre crítica e poder ressurge,

assim, em seu trabalho.

Atentos a isso, dedicaremos a última seção deste capítulo ao trabalho de três representantes de uma nova geração da teoria crítica que, como Honneth, procuram superar a tensão entre crítica e poder. Nesse momento, discutiremos os diagnósticos e os modelos de teoria crítica desenvolvidos recentemente por Martin Saar, Rahel Jaeggi e Robin Celikates. Nosso objetivo, com isso, será o de mostrar que a superação da tensão entre crítica e poder consiste hoje em uma das principais tarefas que aqueles que visam desenvolver um modelo imanente de crítica social devem realizar.

Capítulo 6 – Reformulando a teoria do reconhecimento

6.1 – Primeira tentativa: *Sofrimento de Indeterminação*

Embora boa parte das críticas discutidas nos dois capítulos precedentes tenha sido publicada apenas no decorrer dos anos 2000, Honneth se mostra consciente de alguns dos problemas presentes em sua teoria do reconhecimento já em *Sofrimento de Indeterminação* (Honneth, 2007h).[1] Nesse livro, cujo argumento central foi extraído de duas palestras ministradas na Holanda em 1999, Honneth já explicita sua preocupação com a elaboração de critérios normativos que estivessem diretamente vinculados com uma noção de liberdade e de racionalidade. Além disso, mobilizando mais claramente o conceito de reconstrução normativa, ele tenta sublinhar que seu objetivo não é o de descrever a realidade social, mas apenas o de reconstruir sua estrutura racional, isto é, seu "espírito objetivo". Ao abordar essas questões, Honneth procura lidar então com os dois conjuntos de problemas discutidos anteriormente, a saber, com a relação entre teoria social e reconstrução normativa, bem como com o vínculo existente entre justiça e autorrealização.

Tomando como problemático o aumento da importância de teorias da justiça que partem de um ponto de vista externo à realidade social, Honneth explicita, em *Sofrimento de Indeterminação,* os elementos normativos presentes nas próprias relações de reconhecimento recíproco. Segundo ele, é apenas com base nesses elementos efetivos de racionalidade que seria possível avaliar o caráter regressivo ou emancipatório das lutas sociais, bem como a situação atual das diferentes sociedades. Honneth recusa, assim, que uma teoria da justiça possa ser construída independentemente do contexto social. Por outro lado, contudo, ele também não se alinha com autores que, apontando para a impossibilidade de transcender o contexto, recaem em uma posição relativista. Ele rejeita, assim, que a sociedade possa ser criticada com base em princípios de justiça que não foram extraídos dela, mas procura,

[1] Embora este livro tenha começado a ser elaborado em 1999 e tenha sido publicado dois anos antes de *Redistribuição ou Reconhecimento?*, acreditamos que *Sofrimento de Indeterminação* foi escrito no mesmo período em que o debate com Fraser ocorreu. Na segunda resposta de Honneth, ele indica que está estudando a *Filosofia do Direito* e menciona, ainda que rapidamente, os dois critérios reconstruídos em *Sofrimento de Indeterminação.* A nosso ver, uma comparação entre os argumentos expostos nos dois livros indica que parte deles foi escrita simultaneamente. Esse argumento se fortalece na medida em que, principalmente na primeira resposta a Fraser, a posição de Honneth é bastante próxima de suas considerações em *Luta por Reconhecimento.* Isso nos leva a crer que ela tenha sido escrita antes ou em meados de 1999.

ele também, elaborar critérios *universais* de justiça. Como mostram Rúrion Melo e Denílson Werle, um dos grandes objetivos de Honneth nesse livro é o de desenvolver uma teoria da justiça que consiga ser, ao mesmo tempo, sensível ao contexto e universalmente válida (Werle & Melo, 2007).

Para fazer isso, Honneth empreende uma reatualização dos textos de Hegel, agora da *Filosofia do Direito* (Hegel, 2010),[2] por meio dos quais procura vincular sua teoria do reconhecimento a uma teoria imanente da justiça, que explicite "as exigências normativas presentes nos padrões de reconhecimento recíproco" (Werle & Melo, 2007, p. 31). Tendo em vista, no entanto, que Hegel assume, nesse livro, posições antidemocráticas e pressupostos metafísicos, Honneth afirma que sua reatualização será de tipo indireto[3] e se concentrará apenas na discussão de dois importantes conceitos: o de espírito objetivo e o de eticidade. Por meio deles, ele procurará mostrar que as sociedades modernas possuem uma estrutura racional, assim como que já existem esferas de ação nas quais inclinações e normas morais se misturam em formas institucionalizadas de interação, que fomentam a liberdade (Honneth, 2007h, pp. 50-52).

De acordo com Honneth, assim como Kant, Hegel estaria preocupado com a vontade livre. Ao contrário do autor da *Fundamentação Metafísica dos Costumes*, contudo, Hegel defende que a vontade livre não corresponde a uma vontade que se desvencilha de todas as inclinações.[4] Esta, além de autoexcludente, seria vazia e levaria à inação. Para Hegel, nesse sentido, o importante não é que pessoas se distanciem de suas inclinações sensíveis, mas sim que as condições sociais necessárias para que a vontade queira ser livre estejam dadas. Tendo isso em vista, Honneth afirma que o projeto de Hegel consiste em reconstruir:

> o conjunto de uma ordem social justa que permite cada sujeito individual de participar em relações comunicativas que podem ser experienciadas como a

---

[2] Vale ressaltar ainda que, ao se voltar a textos do Hegel maduro, Honneth retifica a interpretação defendida por ele em *Luta por Reconhecimento*, de acordo com a qual Hegel teria assumido pressupostos da filosofia do sujeito a partir da *Fenomenologia do Espírito*. Citando Siep, Honneth defende que não havia se dado conta da importância das relações intersubjetivas e do próprio reconhecimento na *Filosofia do Direito* (Honneth, 2007h). De acordo com Deranty, a mudança na interpretação de Honneth segue a tendência das pesquisas hegelianas após a publicação de *Luta por Reconhecimento* (Deranty, 2009, p. 227). A passagem de Honneth do jovem ao "velho" Hegel é bastante discutida por seus comentadores. Em geral, ela é interpretada como o resultado de uma tentativa de Honneth de desenvolver uma teoria das instituições modernas e de diminuir a importância dos elementos antropológicos de seu modelo teórico.

[3] Isso significa que ele não procurará assumir acriticamente a posição de Hegel, mais sim atualizar elementos de sua teoria que seriam importantes para a elaboração de uma teoria imanente da justiça. Apesar disso, Honneth diz que sua reconstrução é fiel à intenção fundamental de Hegel

[4] Embora critique Kant nesses termos, Honneth se mostra ciente de que o imperativo categórico só faz sentido em momentos de crise, nos quais todas as normas e práticas capazes de universalização teriam se perdido (Honneth, 2007h, pp. 122-123).

> expressão da própria liberdade; pois somente na medida em que os sujeitos são capazes de participar desse tipo de relações sociais, eles podem realizar sem coerção sua liberdade no mundo exterior (Honneth, 2007h, p. 63).

Recusando a oposição entre razão e inclinação, Hegel teria defendido que só é possível falar em liberdade quando há condições sociais para que as inclinações e carências estejam orientadas para o universal, isto é, quando há condições para que a ação racional não seja experienciada como um dever imposto de fora, mas sim como uma autorrestrição necessária à realização da própria liberdade. As críticas de Hegel ao dualismo kantiano, bem como seu intuito de reconstruir as condições sociais necessárias à efetivação da liberdade são compartilhadas, nesse livro, por Honneth.[5]

Tendo em vista que as carências e desejos dos indivíduos não são naturais, mas sim o produto de processos de socialização, Honneth se coloca a tarefa de mostrar quais são as práticas intersubjetivas no interior das quais os sujeitos teriam de ser socializados para que suas carências e desejos fossem racionais. O pressuposto aqui, como afirma Honneth, é o de que "a estrutura motivacional dos homens consiste sempre no resultado de processos de formação que puderam ter influência o suficiente para fazer com que as carências e inclinações atuais fossem penetradas por mandamentos racionais" (Honneth, 2007h, pp. 112-115). Consciente da importância das inclinações para o estabelecimento de um vínculo entre teoria e práxis, Honneth volta então sua atenção à reconstrução das esferas comunicativas de ação, cuja existência seria imprescindível para a efetivação da vontade livre. Ao fazer isso, ele reconhece que os desejos e expectativas dos sujeitos nem sempre são racionais e procura explicitar, pela primeira vez, as condições sociais necessárias para que autodeterminação e autorrealização correspondam uma a outra.

Honneth retira, assim, o foco colocado por Kant no sujeito e o deposita nas teias de relações intersubjetivas, nas quais os indivíduos teriam de estar adequadamente incluídos para poderem desenvolver sua capacidade reflexiva e realizar sua liberdade. Partindo do princípio de que as pessoas não têm como se descolar do contexto em que vivem, ele ressalta que o teórico não deve se afastar das relações sociais existentes para desenvolver uma teoria da justiça. Seu ponto de partida deve de ser, pelo contrário, as práticas que permitem a formação de uma vontade livre (Honneth, 2007h, pp. 94-95). Ao se colocar essa tarefa, Honneth deixa claro que seu objetivo não é o de reconstruir todas as práticas intersubjetivas existentes, mas apenas aquelas que, por possuírem uma

---

[5] Tendo em vista que Honneth assume grande parte dos argumentos que atribui à Hegel, optamos por reconstruir aqui a posição defendida por Honneth sem discutir diretamente até que ponto ela pode ser atribuída ao próprio Hegel.

estrutura racional, possibilitam ganhos tanto em termos de reconhecimento como de formação. Afinal, como afirma ele, "elaborar uma doutrina ética significa fornecer um panorama sistemático sobre as formas de ação intersubjetiva que podem expressar reconhecimento graças à sua qualidade moral" (Honneth, 2007h, p. 112). Apenas uma parcela da sociedade estaria, portanto, "compreendida sob o título normativo de 'eticidade'" (Honneth, 2007h, pp. 114-117). Com essas considerações, Honneth reformula o conceito de reconstrução normativa, cujo ponto de partida deixa de ser a experiência social de desrespeito e se torna a análise da estrutura normativa das sociedades modernas.

Seguindo a tripartição estabelecida em *Luta por Reconhecimento*, o autor defende então que a parcela da sociedade que corresponde à eticidade é composta por três tipos de relações de reconhecimento.[6] Além de serem imprescindíveis à autorrealização dos sujeitos modernos, essas três formas de relação intersubjetiva seriam necessárias na medida em que produzem hábitos práticos que garantem a fusão entre inclinações e deveres, entre carências e mandamentos (Honneth, 2007h, p. 114). Vinculando sua teoria do reconhecimento a uma noção de racionalidade, Honneth defende que as sociedades só podem ser ditas justas na medida em que garantem a todos a participação nas esferas de ação das quais depende a autorrealização e a formação individual. Como afirma ele, nesse sentido, "a *justiça* das sociedades modernas se mede pelo grau de sua capacidade de assegurar a todos os seus membros, em igual medida, as condições da experiência comunicativa e, portanto, de possibilitar a cada indivíduo a participação nas relações da interação não-desfigurada" (Honneth, 2007h, p. 78).

---

[6] Honneth parte, nesse livro, de uma reatualização das três esferas discutidas por Hegel: família, sociedade civil e Estado. Embora altere elementos da reconstrução empreendida por Hegel, tomando inclusive o cuidado de distinguir sua reconstrução normativa de uma legitimação das instituições existentes, Honneth procura seguir a distinção proposta por Hegel. De acordo com ele, ainda que ao tratar da esfera familiar, Hegel tenha assumido muitos dos preconceitos de sua época, ele já percebe que as relações afetivas são essenciais para a satisfação das carências individuais, além de preparar a passagem das pessoas à próxima esfera. A esfera da sociedade civil corresponde, em larga medida, àquilo que Honneth havia discutido em textos anteriores sob o título de direito. Segundo Honneth, no entanto, Hegel teria tomado por sociedade civil aquilo que a literatura inglesa entendia na época como o mercado capitalista. Embora a ênfase da interpretação de Honneth esteja exatamente em mostrar que essa esfera é indispensável ao desenvolvimento da noção de respeito, na medida em que as relações econômicas requerem que todos vejam a si mesmos e aos demais como sujeitos iguais, é nesse ponto que se encontra a maior mudança de seu esquema anterior. Por fim, Honneth afirma que Hegel é ambíguo em suas considerações sobre o Estado. De acordo com ele, embora Hegel pareça, por vezes, subsumir o indivíduo no universal, se atentarmos para a importância que ele atribui às corporações de ofício, podemos ver que seu objetivo era, na verdade, o de explicitar as práticas coletivas por meio das quais os indivíduos contribuem para os fins comuns. Os objetivos das pessoas se entrelaçam em prol de um fim universal. Embora modifique alguns elementos das três esferas de reconhecimento, tal como as havia reconstruído em *Luta por Reconhecimento*, Honneth mantém a estrutura tripartida de sua teoria do reconhecimento.

Embora o argumento até aqui se aproxime daquele adiantado em *Luta por Reconhecimento,* ao enfatizar que a vontade de um indivíduo só pode ser livre caso ele tenha participado das diferentes esferas de reconhecimento, Honneth explicita pela primeira vez a necessidade de que a perspectiva do ator social seja avaliada de um ponto de vista externo. Admitindo, além disso, que muitas vezes os princípios de reconhecimento podem ser mobilizados para justificar o aumento ou a manutenção de assimetrias sociais, Honneth defende que é preciso avaliar o caráter regressivo ou emancipatório das relações comunicativas existentes, bem como das reivindicações dos movimentos sociais que nem sempre estão comprometidos com a ampliação das relações recíprocas de reconhecimento.

Tendo esses problemas em vista, Honneth procura agora elaborar critérios de justiça com base nos quais poderia avaliar a qualidade moral das relações atuais de reconhecimento. Reconstruídos com base nas exigências implícitas nas relações de reconhecimento, tais critérios são aqui os da inclusividade e da individuação. De acordo com Honneth, as relações de reconhecimento que não representam um aumento nas possibilidades de individuação ou que não propiciam a inclusão de um número maior de pessoas nas teias já existentes de relações recíprocas de reconhecimento podem ser criticados em nome desses princípios.[7] Da mesma forma, todas as relações que garantem ou ampliem a inclusão e as possibilidades de individuação podem ser tomadas como emancipatórias. Nesse sentido, as relações de amor, respeito e estima só seriam justas na medida em que permitem um aumento das possibilidades sociais de inclusão e de individuação e propiciam, com isso, a efetivação da liberdade.

Ao elaborar critérios que o permitem distinguir entre demandas e relações sociais patológicas e legítimas, Honneth parece então aceitar a crítica de que sua referência aos padrões normativos do reconhecimento não seria suficiente para garantir a legitimidade de uma reivindicação.[8] Além disso, a percepção de que os processos de socialização

---

[7] Christopher Zurn afirma que mesmo esses critérios não seriam suficientes para permitir uma crítica social (Zurn, 2010). Segundo ele, se partimos de um ponto de vista foucaultiano, a mera inclusão nas relações de reconhecimento que permitem a individuação não representa necessariamente um ganho emancipatório; a inclusão pode, pelo contrário, ser interpretada como o resultado da institucionalização de formas mais abrangentes e eficazes do poder. Honneth parece reconhecer a pertinência dessas críticas nos dois textos que escreve posteriormente sobre o caráter paradoxal do reconhecimento (Honneth & Hartmman, 2010; Honneth, 2010).

[8] O estabelecimento um vínculo entre autorrealização e autonomia é também o objetivo de pelo menos outros dois artigos, em que Honneth relaciona o conceito de reconhecimento a uma concepção de justiça (Honneth & Anderson, 2011; Honneth, 2004b). Ambos explicitam a dificuldade de Honneth em estabelecer esse vínculo sem partir do pressuposto de que as pessoas foram socializadas em relações recíprocas de amor, respeito e estima.

nem sempre correspondem a processos de internalização de princípios morais de reconhecimento faz com que ele abandone sua estratégia anterior, de ancorar sua teoria em uma reconstrução dos princípios morais pressupostos pelas experiências negativas de desrespeito, e passe a reconstruir a estrutura normativa das práticas racionais institucionalizadas nas sociedades modernas por meio de uma análise da sociedade.

A importância de *Sofrimento de Indeterminação* na trajetória intelectual de Honneth não se restringe, contudo, a essas reformulações. Afinal, esse é também o primeiro texto no qual ele desenvolve um diagnóstico das causas das patologias sociais, que tinham sido entendidas até então genericamente como o resultado da violação das expectativas de reconhecimento. Ao fazer isso, contudo, Honneth não procura mais explicar a origem da violação de expectativas morais de reconhecimento, mas sim das patologias que impedem sua formação. Defendendo agora que os sujeitos nem sempre estão incluídos nas relações de reconhecimento das quais depende sua liberdade, ele dá um passo atrás e procura compreender as patologias que impedem a entrada das pessoas nas práticas racionais que compõem a eticidade. Em vez de partir de um indivíduo socializado no interior de relações recíprocas de reconhecimento, cujas expectativas seriam morais, Honneth procura agora entender o que poderia bloquear esse processo bem-sucedido de socialização.

Em *Sofrimento de Indeterminação*, esses bloqueios são conceitualizados como o resultado da universalização de formas insuficientes de liberdade, que afastariam os sujeitos da eticidade. Questionando inicialmente o modelo optativo de liberdade, Honneth discute a unilateralidade da tese de que o sujeito é livre na medida em que pode fazer aquilo que deseja, isto é, a tese de que a liberdade depende apenas do escopo dos direitos subjetivos desfrutados pelos indivíduos em uma determinada sociedade. Embora, para ele, esses direitos sejam importantes, na medida em que asseguram um espaço para que as pessoas desenvolvam suas individualidades sem coerção, eles não esgotam o significado da liberdade. Segundo Honneth, “o direito dá às pessoas a possibilidade de insistirem em sua indeterminidade e em prescindirem de todas as relações concretas e papéis sociais” (Honneth, 2007h, p. 89). A possibilidade de afastamento é indispensável para o desenvolvimento da identidade. Aqueles, porém, que insistem teimosamente em seus direitos formais e se afastam permanentemente da

interação, sofrem de indeterminação (Honneth, 2007h, pp. 88-89).[9] A universalização dessa noção negativa de liberdade faz, além disso, com que qualquer ação permitida seja tomada como livre. Para Honneth, contudo, a liberdade não pode ser confundida com a mera realização de uma vontade, pois, para ser verdadeiramente livre, a ação teria de ser racional.

Tendo isso em vista, ele retoma aqui o modelo da liberdade enquanto autonomia moral e defende que "apenas quando um sujeito avalia reflexivamente como deve agir podemos falar propriamente de liberdade individual" (Honneth, 2007h, p. 92). Com isso, Honneth também atribui um lugar à noção de autonomia moral no interior de sua teoria. Isso não significa, contudo, que ele assuma integralmente esse modelo de liberdade. Pelo contrário, retomando as críticas de Hegel ao formalismo kantiano, ele reitera que tal compreensão da liberdade perde de vista a importância do contexto social e da motivação para a ação. Por isso, também aqueles que se prendem a essa noção unilateral de liberdade acabariam se afastando do mundo social e sofrem, por isso, de indeterminação e apatia.

Mesmo reconhecendo que essas duas noções de liberdade possuem um importante papel, Honneth defende que elas não poderiam ser universalizadas sem gerar patologias sociais. Afinal, embora não sejam falsas, elas não dariam conta da importância das práticas intersubjetivas de reconhecimento para a fusão entre dever e inclinação. Como afirma ele:

> enquanto os atores sociais orientam suas próprias ações unilateralmente segundo uma das duas ideias de liberdade, eles não estão apenas negando as condições de uma realização efetiva de sua autonomia, mas, além disso, devem permanecer, de um modo ou de outro, em um estado torturante de esvaziamento, de indeterminação (Honneth, 2007h, p. 102).

De acordo com Honneth, tanto aqueles que assumem o modelo optativo, quanto aqueles que aceitam o modelo da autonomia moral acabam formando uma imagem que os aprisiona em comportamentos equivocados e os afasta das relações intersubjetivas – das quais eles dependem –, gerando com isso sofrimento.

Esse equívoco, contudo, não é atribuído por Honneth a um mero erro cognitivo. Segundo ele, para "poder causar as condições sociais do sofrimento, as concepções equivocadas têm de se instituir pelas nossas costas como base das atividades de nossa prática cotidiana" (Honneth, 2007h, p. 101). As noções limitadas de liberdade se

[9] Em uma resenha ao livro de Honneth, Giannotti rejeita a interpretação honnethiana do texto de Hegel. Segundo ele, Hegel teria procurado defender o inverso daquilo que é afirmado por Honneth, isto é, o indivíduo sofreria por excesso de determinação e não de indeterminação (Giannotti, 2008).

encontram institucionalizadas no espírito objetivo e, por isso, acabam sendo assumidas acriticamente pelos sujeitos como se correspondessem à liberdade em geral. Ao apontar para isso, Honneth defende que as patologias possuem uma causa social e não podem ser superadas por meio de uma mera crítica filosófica, mas somente por meio de uma transformação social. A superação prática do sofrimento gerado por concepções equivocadas de liberdade não exigiria, nesse sentido, apenas uma refutação teórica, mas também uma "crítica terapêutica no sentido do estímulo construtivo de uma autorreflexão libertadora" (Honneth, 2007h, p. 102). Crítica que, segundo Honneth, seria desencadeada pelo próprio sofrimento social.

O diagnóstico de que muitos acabam agindo com base em concepções equivocadas de liberdade, portanto, não leva Honneth a questionar a existência de uma tendência à emancipação na sociedade. Ainda que a compreenda de modo distinto do apresentado em *Luta por Reconhecimento*, o autor não parece diminuir a importância das experiências subjetivas em seu modelo teórico. Pelo contrário, em *Sofrimento de Indeterminação*, ele defende que os sentimentos sociais de esvaziamento e apatia se manifestam sempre que há déficits sociais de reconhecimento. Partindo de Hegel, Honneth afirma que nossas práticas possuem uma estrutura racional que não se comporta de modo indiferente face a interpretações equivocadas; assim pode-se afirmar que uma tal compreensão é falsa ou unilateral porque viola a racionalidade da realidade social e leva ao sofrimento de indeterminação (Honneth, 2007h, p. 83).

As concepções limitadas de liberdade afastam os indivíduos das relações intersubjetivas que possuem uma estrutura racional e geram, com isso, sofrimento. Este, por sua vez, chama a atenção dos sujeitos para o fato de que há algo de errado e faz com que eles se deem conta de que é preciso mudar de perspectiva, isto é, de que é preciso recuperar a "familiaridade com o conteúdo racional de nossa práxis da vida" (Honneth, 2007h, p. 100). Ao perceberem, por meio da experiência de sofrimento, que as noções previamente aceitas de liberdade são limitadas, as pessoas se tornam então capazes de reconhecer que o mundo da vida já contém padrões de interação que asseguram a liberdade. Esse momento, no qual os sujeitos se libertam do sofrimento, corresponderia à sua entrada na eticidade, isto é, sua entrada nas relações de reconhecimento das quais depende a efetivação da liberdade.

Além de explicitar a existência de patologias sociais, portanto, o sofrimento também seria o responsável por desencadear um processo de autorreflexão e, consequentemente, de transformação social. Ele desempenha, nesse sentido, funções

muito próximas daquelas desempenhadas anteriormente pela noção de experiência de desrespeito, isto é, fornecer os impulsos para a transformação prática e indicar as patologias sociais. Essas semelhanças, contudo, não significam que tais conceitos sejam intercambiáveis. Afinal, diferentemente da experiência de desrespeito, cuja origem remonta à violação de uma expectativa moral de reconhecimento, o sofrimento de indeterminação resulta de um afastamento prévio dos indivíduos frente às relações de reconhecimento. O sofrimento discutido aqui surge, assim, em um momento anterior à própria internalização dos padrões de reconhecimento, das quais dependeria a formação de expectativas morais.

Nesse momento, contudo, Honneth não parece fornecer uma explicação clara a respeito do porquê os indivíduos sofrem sempre que as condições sociais para o exercício de sua liberdade não se encontram efetivadas. Ainda não fica claro, nesse sentido, porque a não participação nas práticas racionais institucionalizadas gera necessariamente sofrimento. A nosso ver, é por esse motivo que Honneth se volta, em textos posteriores, às relações entre os bebês e suas pessoas de referência, por meio das quais procura ancorar antropologicamente a dependência dos sujeitos no reconhecimento.[10]

6.2 – Teoria da racionalidade e diagnóstico de patologias sociais

Em uma entrevista realizada logo após a publicação de *Sofrimento de Indeterminação*, Honneth trata mais diretamente das mudanças em sua abordagem e reconhece, dentre outras coisas, não ser possível desenvolver um modelo crítico sem lançar mão de uma teoria da racionalidade. Nessa entrevista, na qual discute as continuidades e descontinuidades da teoria crítica e explica como sua teoria do reconhecimento pode ser entendida nesse contexto, Honneth afirma que todos os teóricos críticos antes dele entenderam a modernização como o resultado de um processo incompleto de racionalização e identificaram as cisões ou incompletudes dessa racionalidade como patologias (Honneth & Olivier, 2011, pp. 134-135). Embora se autocompreenda como um continuador da teoria crítica, Honneth afirma ali que, ao contrário de seus antecessores, ele não fundamentou sua teoria social em uma teoria da racionalidade.

[10] Em *Luta por Reconhecimento*, Honneth já havia chamado a atenção para a importância dessa relação primeira, mas é nesses textos que elas adquirem maior importância, em função da diminuição da importância desempenhada pela noção de experiência de desrespeito.

Preocupado inicialmente com os limites do diagnóstico habermasiano, que só daria conta das patologias causadas por uma distorção social da racionalidade, Honneth procurou elaborar um modelo de teoria crítica centrado na noção de experiência. Em um primeiro momento, portanto, ele se afastou conscientemente de uma teoria da racionalidade para poder desenvolver um diagnóstico mais amplo das patologias sociais (Cf. Capítulo 2). Agora, contudo, ele não parece mais ver essa diferença como uma vantagem, mas como um problema a ser superado. Como afirma ele, "uma teoria crítica também precisa possuir um núcleo comum à teoria da racionalidade" (Honneth & Olivier, 2011, p. 152).

O projeto de vincular sua teoria do reconhecimento a uma noção de racionalidade é também discutido em "Uma patologia social da razão", artigo no qual Honneth defende que a crítica deve ser vista como uma forma de reflexão sobre um conceito de racionalidade que se encontra na própria realidade social (Honneth, 2007c, p. 29). Partindo, agora, de uma nova reconstrução dos objetivos da teoria crítica, Honneth defende que seu cerne está em mostrar que as patologias sociais correspondem aos déficits de racionalidade existentes e que estes levam à mobilização social. Sem abandonar a importância do conceito de autorrealização, Honneth defende então que ele tem de estar vinculado a uma teoria da racionalidade e a um diagnóstico das patologias sociais. Com isso, o autor esboça seus próximos passos, isto é, mostrar que os mecanismos sociais que bloqueiam o desenvolvimento da razão correspondem aos bloqueios sociais à autorrealização, bem como que a motivação para a ação social é racional. Assim, ele poderia não só defender que as "injustiças acompanham inevitavelmente as patologias sociais" (Honneth & Olivier, 2011, p. 159), mas também que as lutas por reconhecimento possuem um estatuto racional e visam à efetivação de uma sociedade emancipada.

A importância do estabelecimento de um vínculo estrutural entre injustiça e patologia também é discutida por Honneth em sua entrevista com Voirol, na qual ele explicita ainda sua intensão de desenvolver um diagnóstico mais complexo das patologias sociais e, portanto, das injustiças. Ao ser questionado sobre suas reservas frente aos teóricos críticos que procuraram compreender o social a partir de um conceito de razão instrumental, Honneth afirma que ainda não teria conseguido desenvolver uma teoria da racionalidade que o permitisse reformular a crítica da razão instrumental a partir da teoria do reconhecimento (Honneth & Olivier, 2011, pp. 150-151). Para fazer isso, admite Honneth, seria preciso ir mais longe do que ele mesmo teria ido até aquele

momento: ele teria de reconstruir a experiência original do reconhecimento, mostrando sua precedência ontogenética e categorial frente ao conhecimento. Seria preciso mostrar, nesse sentido, que:

> entendemos como a forma nuclear da racionalidade humana a segunda natureza de nossas relações de reconhecimento recíproco – em suma, a carência por reconhecimento recíproco no mundo da vida que se tornou capital para todos nós. Esse seria o núcleo de uma racionalidade que foi cada vez mais desfigurada, encoberta e substituída pelas atitudes cientificistas e instrumentais (Honneth & Olivier, 2011, p. 150).

Esboçado em 2001, esse projeto é discutido por Honneth em artigos publicados nos anos subsequentes, nos quais ele procura se aproximar de autores da primeira geração da teoria crítica, particularmente de Adorno.

Rebatendo parte das acusações que havia dirigido a Adorno em *Crítica do Poder*, Honneth procura agora resgatar sua análise sobre o capitalismo defendendo que ela não corresponde a "uma teoria explicativa, mas à hermenêutica de uma forma de vida fracassada" (Honneth, 2007b, p. 71).[11] Apesar de reconhecer que alguns dos textos de Adorno tratam das transformações da sociedade capitalista do ponto de vista de uma teoria explicativa, Honneth afirma que eles não devem ser lidos nessa chave. Segundo ele, para compreender Adorno, seria preciso ter em mente que seu objetivo é, na verdade, o de delinear um tipo ideal compreensivo ou, mais precisamente, uma hermenêutica materialista da forma de vida capitalista. Combinando elementos weberianos e hegelianos,[12] Adorno teria procurado esboçar uma interpretação típico-ideal da segunda natureza do capitalismo para conseguir entender o fenômeno da reificação. Como afirma Honneth, nesse sentido, "a análise que Adorno faz do capitalismo consiste essencialmente em uma tentativa de explicitar as propriedades fundamentais de nossa forma de vida, a deformação social de nossas capacidades racionais, por meio de uma construção estilizada e típico-ideal de suas aparências superficiais" (Honneth, 2007b, p. 82).

Para Honneth, contudo, o diagnóstico de Adorno e sua crítica dos efeitos reificantes do capitalismo não têm como se sustentar se não estiverem ancorados em

---

[11] Rahel Jaeggi também procura interpretar a obra de Adorno nesses termos e defende que seu objetivo em *Minima Moralia* é o de fazer a crítica de uma forma de vida (Jaeggi, 2005a). Ela mesma, em um livro mais recente, defende que a teoria crítica deve ser uma crítica de formas de vida (Jaeggi, 2014).

[12] Segundo Honneth, ao contrário de Weber, que teria elaborado tipo ideais com o intuito de explicitar a importância cultural de determinados fenômenos ou processos sociais, Adorno parte de premissas hegelianas e usa o tipo ideal para interpretar a segunda natureza do capitalismo. Apesar dessa diferença, Honneth ressalta que a proposta metodológica de Weber bate inteiramente com as reflexões de Adorno. (Honneth, 2007b, pp. 75-76).

uma noção de relações sociais não reificadas (Honneth, 2007c, pp. 31-32). Mais do que isso, na medida em que parte de premissas hegelianas, Adorno também teria de mostrar que "a patologia social da reificação está intrinsecamente conectada com a deformação da capacidade humana para a razão" (Honneth, 2007b, pp. 78-79). Atento a essas questões, Honneth resgata o conceito de imitação discutido brevemente por Adorno em *Minima Moralia*. Partindo de uma passagem em que o autor afirma que um ser humano só se torna humano por meio da imitação, Honneth procura então mostrar que a possibilidade do comportamento imitativo depende do cuidado afetivo, por meio do qual as pessoas desenvolvem sua capacidade racional. Afinal, é na medida em que procuram compreender a intencionalidade de seus parceiros de interação, que as pessoas aprendem a se relacionar com o mundo da perspectiva dos outros.[13]

Defendendo então a importância dessas experiências afetivas primordiais para o modelo crítico de Adorno, Honneth afirma que sua crítica à institucionalização da troca de mercadorias está ancorada no diagnóstico de que ela é responsável pela instrumentalização das relações sociais e, portanto, pela diminuição de nossa capacidade de respeitar racionalmente as intenções dos outros. Entendido como uma forma de vida na qual um tipo reificante de racionalidade se torna predominante, o capitalismo seria então criticado por Adorno na medida em que constitui uma deformação social da razão. A semelhança entre a posição de Adorno e o projeto apresentado por Honneth em sua entrevista com Voirol começa a aparecer. Tal semelhança, contudo, não se restringe aos elementos discutidos até aqui.

Embora reconheça que Adorno defende que a práxis transformadora se encontra bloqueada, Honneth afirma que esse diagnóstico não significa que a crítica social não seria mais possível. Segundo Honneth, mesmo defendendo que "os danos na vida social já teriam levado a uma fragmentação da conduta individual, fazendo com que a orientação por princípios não seja mais possível" (Honneth, 2007c, p. 37), Adorno afirma em vários textos que os sujeitos ainda conseguem experienciar a deformação de sua razão. Partindo da tese freudiana de que as pessoas reagem com um sofrimento somático à limitação de sua racionalidade, Adorno teria defendido que a reificação é

[13] Embora isso não seja explicitado nesse texto, Honneth parece buscar aqui uma alternativa à psicologia social de Mead para explicar o processo de socialização e seus potenciais emancipatórios. Em um texto publicado na forma de posfácio à segunda edição de *Luta por Reconhecimento*, Honneth deixa claro que se viu obrigado a abandonar a teoria de Mead ao notar que ela parte de premissas da filosofia do sujeito (Honneth, 2003a).

experienciada com sofrimento (Honneth, 2007b, pp. 88-90).[14] Assim como Honneth, portanto, ele também atribui à experiência do sofrimento um papel central em seu modelo crítico. Além de apontar para a existência de patologias, é ela que explicita o interesse humano pela realização de uma sociedade racional.

Para Honneth, contudo, Adorno não pode se limitar a mostrar que a negação social da racionalidade é experienciada com sofrimento. Afinal, a realização de uma das principais tarefas do teórico crítico exige também que ele mostre "que as forças que contribuem com a superação das patologias sociais" emanam exatamente "daquela razão cuja atualização é impedida pela forma de organização presente na sociedade capitalista" (Honneth, 2007c, pp. 49-50). Trata-se, no caso de Adorno, da difícil tarefa de mostrar que a racionalidade presente nas primeiras relações afetivas de cuidado, cuja distorção teria gerado sofrimento, poderia se converter em uma prática transformadora. De acordo com Honneth, isso requer que Adorno atribua ao sofrimento um potencial cognitivo, de tal forma que ele seja capaz de desencadear nos sujeitos o desejo de superar praticamente as patologias sociais (Honneth, 2007b, p. 90).

Partindo agora de uma conhecida passagem da *Dialética Negativa* – "o momento físico do [sofrimento] avisa o conhecimento que o sofrimento não é, que as coisas deveriam ser diferentes" (Adorno, 2009)[15] –, Honneth defende que Adorno realiza essas tarefas. Mobilizando elementos da psicanalise freudiana, ele teria mostrado não só que o sofrimento inclui o conhecimento de que o exercício da racionalidade está bloqueado, mas também que os sentimentos negativos gerados pela deformação da razão despertam nas pessoas um desejo de se libertar das patologias. Ao fazer isso, Adorno teria mostrado que "os impulsos do sofrimento garantem a habilidade dos sujeitos de resistir às demandas instrumentais da forma de vida capitalista" (Honneth, 2007b, p. 91). Chamando então atenção para a imagem positiva que Adorno possui da infância, Honneth afirma que, para ele, é a lembrança do cuidado e do afeto experienciado nos primeiros momentos da vida que desperta no indivíduo o desejo pela liberdade.

Atribuindo a Adorno teses bastante semelhantes àquelas que ele mesmo vai desenvolver posteriormente, Honneth delineia então em 2003 o projeto de *Reificação*, livro no qual, além de criticar a ampliação das atitudes instrumentais, ele procura responder a uma das mais importantes questões colocadas por seus críticos, a saber,

---

[14] Segundo Honneth, contudo, Adorno não defende expressamente a tese de que os fracassos da forma de vida capitalista ainda possam ser experienciados pelos sujeitos (Honneth, 2007b, p. 90).

[15] No original, "das leibhafte moment des leidens meldet der Erkenntnis an, das Leiden nicht sein, dass es anderes werden sole" (Honneth, 2007b, p. 91).

como é possível ancorar a crítica social em uma práxis que se encontra socialmente distorcida.

6.3 – *Reificação*: reforçando as bases antropológicas da crítica social

Os trabalhos publicados por Honneth até o final da década de 1990 explicitam claramente seu objetivo de superar os déficits da teoria crítica. Preocupado, nesse momento, com os problemas gerados pelo diagnóstico de que a sociedade seria composta, parcial ou integralmente, por domínios de ação funcionalmente coordenados, Honneth procura rejeitá-lo, enfatizando a dimensão normativa da ação social e dos diferentes processos de reprodução social. Ao fazer isso, ele defende que estes não podem ser explicados simplesmente a partir de uma noção instrumental de ação. Em meados dos anos 2000, contudo, o foco de seus textos se altera. Convencido agora de que sua teoria do reconhecimento só teria como competir em complexidade com a de Habermas caso estivesse apta a fazer uma crítica da razão instrumental, Honneth procura reelaborar alguns elementos de sua teoria (Honneth & Olivier, 2011). Ao fazer isso, contudo, ele toma o cuidado de evitar uma posição dualista forte, que pudesse levá-lo a recair nos mesmos problemas que sempre criticou na teoria de Habermas. "Fisionomia da forma de vida capitalista" fornece importantes indicações a esse respeito. É, contudo, apenas em *Reificação*, que essa reformulação adquire um caráter mais sistemático.

Nesse livro, Honneth defende que, embora o conceito de reificação tenha caído no esquecimento e soe um tanto anacrônico, sua retomada hoje seria indispensável para a compreensão de parte dos fenômenos patológicos das sociedades capitalistas contemporâneas. De acordo com ele, tanto o fenômeno da indiferença frente ao mundo, quanto o da sensação crescente de impotência explicitam a necessidade da retomada da noção de reificação. Antes de fazer isso, contudo, ele se volta ao trabalho de autores que discutiram o conceito de reificação antes dele. Tendo em vista principalmente as contribuições de Lukács,[16] Honneth parte dele para analisar até que ponto "não faz

[16] Embora "Fisionomia de uma forma de vida capitalista" aponte para diversas das teses desenvolvidas em *Reificação*, Honneth não atribui, nesse livro, um papel de destaque a Adorno. É, antes, com base nos trabalhos de Heidegger, Dewey e, principalmente, no de Lukács, que ele procura levar a cabo o projeto de reformular a crítica da reificação a partir de uma teoria do reconhecimento. Na introdução à tradução inglesa do livro, contudo, Martin Jay defende que Honneth não só distorce, como vai contra aquilo que teria sido afirmado por esses três autores (Jay, 2008). Também Raymond Geuss aponta para problemas na interpretação que Honneth faz do trabalho desses autores (Geuss, 2008, pp. 126-127).

sentido reatualizar o conceito de 'reificação' de modo que o estado de coisas considerado seja entendido como uma forma atrofiada ou distorcida de uma práxis originária, na qual os homens adotam uma relação engajada diante si mesmos e de seu mundo circundante" (Honneth, 2005, p. 27).[17]

Como mostra Martin Jay, contudo, o projeto de Honneth parece bastante distinto daquele apresentado por Lukács. Para o autor de *História e Consciência de Classe,* na medida em que é o proletariado que produz o mundo, ele corresponderia ao único sujeito capaz de conhecê-lo em sua totalidade, assim como de transformá-lo praticamente. Atento, no entanto, aos efeitos do fetichismo da mercadoria, Lukács afirma que os trabalhadores não se encontram de posse desse conhecimento e, por isso, acabam não adotando uma prática revolucionária. É, por esse motivo, defende Jay, que o partido de vanguarda é tão importante para Lukács. Cabe a ele recuperar o papel produtivo e constitutivo do proletariado enquanto sujeito coletivo. Ele seria, nesse sentido, o responsável pelo destravamento da prática revolucionária, por meio da qual os fenômenos de reificação poderiam ser superados (Jay, 2008).[18]

Embora Martin Jay tenha razão ao apontar para o abismo que separa a teoria dos dois autores, vale ressaltar que o objetivo de Honneth aqui não é o de reatualizar a teoria "oficial" da reificação de Lukács. Para ele, além de estar presa a pressupostos da filosofia do sujeito, essa teoria "oficial" parte de uma compreensão inadequada dos fenômenos de reificação.[19] Muito mais importante aos seus propósitos seria uma segunda estratégia mobilizada por Lukács, na qual o autor destaca uma atitude participativa e um envolvimento existencial aos quais ele opõe a falta de engajamento que caracteriza as relações sociais reificadas. Para Honneth, o que interessa em Lukács são os momentos nos quais ele compreende a reificação como o falseamento de uma forma verdadeira ou correta de se relacionar com o mundo ou como o desvio de um tipo de práxis que é característico da racionalidade de nossa forma de vida (Honneth, 2005,

---

[17] Apesar de citar a paginação da edição em alemão, me utilizo aqui da tradução de Rúrion Melo para o português, ainda inédita.

[18] Ao aproximar a posição de Lukács em *História e Consciência de Classe* a uma posição leninista, Martin Jay parece dar maior ênfase aos seus textos finais, em detrimento de seus primeiros capítulos, onde – mais próximo a Rosa Luxemburgo – Lukács não atribui ao partido um papel tão determinante para a ativação da práxis revolucionária (Lukács, 2003).

[19] Em sua teoria clássica da Reificação, Lukács "parece querer criticar as práticas de reificação que se tornaram 'segunda natureza' ao avaliá-las a partir do ideal de uma práxis mais abrangente em que toda a realidade é produzida, em última instância, pela atividade do trabalho própria da espécie humana; deixando de lado o fato de estar apoiado em premissas idealistas, esse primeiro modelo também acaba por falhar, pois a existência de objetos que não foram produzidos pela atividade do trabalho também é considerada como um caso de reificação" (Honneth, 2005, p. 29).

pp. 16-17). Nesses momentos, afirma Honneth, ele consegue se desvencilhar dos problemas decorrentes de sua abordagem oficial e defende que o que está em questão não é uma atividade produtora do mundo, mas sim uma forma primordial de interação.

É tendo essa versão não-oficial da teoria lukácsiana no horizonte, que Honneth se volta agora aos trabalhos de Heidegger e Dewey. Lançando mão primeiramente do conceito de cuidado [*Sorge*], elaborado por Heidegger para descrever a atitude por meio da qual tomamos a realidade como um campo cheio de significados práticos, Honneth procura explicitar que é com base nele que o autor critica a separação entre sujeito e objeto e a atitude instrumental que dela se segue.[20] Ao fazer isso, contudo, o objetivo de Honneth também não é o de tomar Heidegger como seu ponto de partida imediato. É apenas depois de mobilizar a noção de envolvimento prático elaborada por Dewey, por meio da qual procura interpretar o conceito de *Sorge* em uma chave hegeliana, que Honneth explicita como visa aproximar essas considerações de sua teoria do reconhecimento. Trata-se, como afirma ele, de chamar atenção para o fato de que todos esses autores defendem de algum modo que, "enquanto seres ativos, relacionamo-nos com o mundo praticamente com uma proximidade existencial e com um envolvimento prático". De agora adiante, continua Honneth, "chamarei essa forma originária de se relacionar com o mundo de 'reconhecimento'" (Honneth, 2005, pp. 41-42).

Com a ajuda da história da teoria, Honneth apresenta então as bases de sua crítica da reificação e seus vínculos com a noção de reconhecimento primordial. Consciente, entretanto, de que para realizar esse projeto ele precisa ir além dessas considerações iniciais (Honneth, 2005, p. 46), Honneth se volta agora às teorias de Freud, Mead, Piaget e Davidson para mostrar que na base de nossas relações objetivadoras com o mundo está um engajamento existencial.[21] Além disso, ele também mobiliza pesquisas que atribuem a incapacidade das crianças autistas de conhecer o mundo objetivo à sua

---

[20] Honneth também procura aproximar esses dois autores para defender que o diagnóstico elaborado por eles não é o de que a práxis se encontra integralmente reificada, mas o de que ainda haveriam vestígios de uma práxis verdadeira, mesmo que subtraída da consciência imediata. Honneth admite, contudo, que Lukács afirma, em algumas passagens, que a práxis verdadeira teria sido integralmente destruída pelo capitalismo.

[21] Embora ressaltem a importância da capacidade de tomar o ponto de vista do outro para o processo de socialização, esses autores negligenciam que ela se desenvolve por volta do nono mês de vida do bebê e depende de um processo prévio de engajamento afetivo. Isso teria sido explicitado recentemente por pesquisas que tratam do desenvolvimento cognitivo de crianças autistas, isto é, de crianças que não conseguem estabelecer uma atitude de engajamento com suas pessoas de referência. Como afirma Honneth, nesse sentido: "há pouco tempo novas investigações procuraram corrigir essas abstrações cognitivistas ao compará-las com os casos de crianças autistas; pôde-se concluir com uma regularidade surpreendente que a criança precisava primeiro ter se identificado emocionalmente com sua pessoa de referência antes de poder avaliar a atitude desta como uma instância corretiva" (Honneth, 2005, p. 48).

incapacidade de estabelecer um vínculo afetivo com sua pessoa de referência.[22] Partindo, segundo ele, de uma vertente não cognitivista, esses estudos demonstram que uma criança só consegue conhecer algo depois de desenvolver um sentimento de proximidade afetiva com sua pessoa de referência. Como afirma ele, "somente tal identificação precedente permite à criança deixar-se mover, motivar ou entusiasmar de tal maneira na presença do outro concreto a ponto de compreender com interesse suas mudanças de atitude" (Honneth, 2005, pp. 49-50). Nesse sentido, a incapacidade da criança autista de estabelecer relações com sua pessoa de referência seria a causa de seus déficits cognitivos.[23]

Tendo utilizado Heidegger e Dewey para defender que o reconhecimento é categorialmente anterior ao conhecimento, Honneth mobiliza então os estudos empíricos sobre o autismo para defender também sua precedência ontogenética.

Por fim, para aproximar essas considerações da noção de reconhecimento intersubjetivo, Honneth lança mão de argumentos de Stanley Cavell, autor que chama atenção para o fato de que o conhecimento que temos dos demais nunca é direto nem detém um estatuto epistemológico. De acordo com Honneth, partindo do princípio de que não possuímos um acesso cognitivo ao estado mental de nossos parceiros de interação – ou mesmo ao nosso –, Cavell afirma que é apenas o estabelecimento de um vínculo com o outro que nos permite afirmar algo sobre ele. Afinal, "todo conhecimento possível dos estados emocionais de outro sujeito é precedido por uma certa atitude em que me sinto existencialmente incluído nesse mundo de sentimentos e sensações" (Honneth, 2005, pp. 55-56).

Tendo isso em vista, Honneth sustenta que, ao tentarem compreender os sentimentos ou emoções de alguém, os sujeitos não o veem como um objeto, mas como uma pessoa com a qual possuem algum vínculo afetivo. A empatia estaria, desse modo, na base das relações sociais e de nosso interesse em perceber as expressões dos demais. Partindo de Cavell, Honneth afirma então que "a razão de entendermos, normalmente

---

[22] Ao contrário do que havia feito em *Luta por Reconhecimento*, em *Reificação* Honneth não identifica a pessoa de referência da criança necessariamente com a mãe. Além disso, aqui ele parece dar maior ênfase a essa relação primaria, partindo dela para criticar fenômenos patológicos, enquanto lá essa relação inicial apenas indicava para o interesse estrutural do ser humano pelo reconhecimento.

[23] Honneth aproxima esses resultados de algumas afirmações em *Mínima Moralia*, onde Adorno defende que o espírito humano se desenvolve quando, desde cedo, passamos a imitar nossa pessoa de referência amada. Em uma passagem conhecida da *Mínima Moralia*, Adorno afirma que "um ser humano se torna ser humano", ou seja, um ser espiritual, "somente ao imitar os outros homens"; logo em seguida, ele diz que tal imitação constitui a "forma primitiva do amor" (Adorno T. , 2001, p. 292; Honneth, 2005, pp. 50-51).

sem dificuldades, as expressões emocionais dos outros sujeitos depende de assumirmos de saída uma postura na qual nos parece evidente que o conteúdo presente em tais palavras nos convida à ação" (Honneth, 2005, p. 58). Tomando essas considerações como determinantes para mostrar que o reconhecimento não epistemológico é condição de possibilidade para o entendimento linguístico e para a ação social, Honneth sustenta que ele constitui a base de todas as relações sociais.

Lançando mão dessas diferentes estratégias argumentativas, ele procura então defender a tese de que há uma forma primária de reconhecimento que é condição de possibilidade de qualquer conhecimento, bem como do estabelecimento das relações morais de reconhecimento. [24] Fundada antropologicamente e confirmada pelas considerações desses diferentes autores, a disposição originária do ser humano ao reconhecimento seria então condição de possibilidade de seu engajamento com os outros, com eles mesmos e – até mesmo – com o mundo.[25] Dela depende, nesse sentido, a própria reprodução social. Ao apontar nessa direção, Honneth volta sua atenção a um momento anterior à entrada dos indivíduos nas reações sociais propriamente ditas. Por meio dessa estratégia, ele procura enfatizar a importância dessa práxis primordial de reconhecimento e, consequentemente, os perigos resultantes de sua atual reificação.

Ressaltando inicialmente que, para ele, a reificação não deve ser diretamente compreendida como o resultado da adoção de uma perspectiva objetivadora, pois nem toda forma de objetificação seria patológica, Honneth se afasta de Lukács. Além disso, ele também recusa a solução dada por Habermas a esse problema. Segundo ele, ao partir de uma estratégia dualista e distinguir o sistema do mundo da vida – isto é, um âmbito no interior do qual a atitude objetivadora é necessária de outro que dependeria diretamente da atitude do reconhecimento –, Habermas teria perdido de vista o mais importante, isto é, o fato de que as duas atitudes se encontram relacionadas.[26] Não é à toa, portanto, que Honneth dedica tantas páginas à defesa de que a atitude instrumental

---

[24] Trata-se, nesse sentido, de algo anterior aos tipos de reconhecimento discutidos por ele previamente. O reconhecimento primordial discutido por Honneth nesse momento diz respeito a uma forma espontânea e não racional de se relacionar com o outro.

[25] Embora Heidegger, Lukács e Dewey tenham em mente também uma relação entre sujeito e objeto, Cavell parece se focar apenas em relações intersubjetivas de reconhecimento. Sem adotar diretamente a posição de nenhum deles, Honneth defende a importância de nosso engajamento com o mundo, mas afirma que ela é mediada por nossas relações com outras pessoas. Isto é, o vínculo que estabeleço com determinados objetos não é direto, mas decorrente de sua importância para uma terceira pessoa que me é importante.

[26] Ao fazer isso, Honneth procura escapar de um dualismo substantivo, tal qual o defendido por Habermas. Afinal, se a atitude cognitiva e objetivadora depende do reconhecimento prévio, ela pode ser criticada em seu nome. Honneth poderia, assim, fazer uma crítica da reificação tomando o reconhecimento como base, mas sem recair em uma posição dualista.

depende de uma atitude prévia de reconhecimento. Afinal, atrelando esta última à primeira, ele pode criticar de dentro o esquecimento da atitude de reconhecimento gerado pelo aumento da importância das práticas que exigem a adoção de uma atitude objetivadora. Para evitar os problemas decorrentes do dualismo que está na base da crítica habermasiana da reificação, Honneth reformula então os polos dessa oposição e, em vez de contrapor a atitude do reconhecimento à atitude objetivadora ou o domínio do reconhecimento ao domínio funcional, ele opõe "às formas de conhecimento sensíveis ao reconhecimento ... aquelas formas de conhecimento nas quais se perdeu o vestígio de sua origem em um reconhecimento precedente" (Honneth, 2005, pp. 68-69).

Apesar de ressaltar que a atitude objetivadora não é oposta à do reconhecimento, Honneth defende que, nas sociedades modernas, sua amplitude acabou levando a um esquecimento da primazia do reconhecimento. Esse esquecimento constitui, para ele, o núcleo de todo o processo de reificação e seria responsável por fazer com que o mundo social aparecesse para as pessoas "como uma totalidade de objetos meramente observáveis em que faltam todos os impulsos ou sensações físicas" (Honneth, 2005, p. 70). Em *Reificação,* Honneth apresenta duas causas possíveis para esse primeiro fenômeno de reificação, no qual o que está em questão são as relações intersubjetivas. A primeira delas diz respeito aos momentos em que, focadas em determinado fim, as pessoas acabam deixando de prestar atenção em diferentes e importantes elementos de sua situação.[27] A segunda, por sua vez, sublinha os efeitos patológicos de esquemas de pensamentos, como preconceitos ou estereótipos, que fazem com que os membros de determinados grupos sejam vistos como inferiores, como no caso do racismo (Honneth, 2005, p. 98).

Além destas, Honneth trata ainda de outras duas formas de esquecimento do reconhecimento. A primeira delas diz respeito à instrumentalização do mundo natural, como plantas, animais e objetos em geral. Explicitando, no entanto, suas divergências com Lukács, ele ressalta que o tratamento instrumental da natureza não seria um problema em si mesmo, mas apenas na medida em que decorre de uma reificação do mundo social. Afinal, "só é possível o acesso cognitivo ao mundo objetivo por meio da identificação com pessoas de referência significativas" (Honneth, 2005, pp. 76-77). Por

[27] Aqui, estranhamente, Honneth dá como exemplo desse tipo de reificação o jogador de tênis que, para ganhar a partida, procura ignorar tudo o resto que lhe cerca. Ao fazer isso, ele parece recair no problema que havia identificado acima em Lukács, isto é, a tendência de identificar qualquer objetificação como uma forma de reificação. De qualquer modo, vale ressaltar que o próprio Honneth corrige posteriormente esse deslize e admite que este não é um bom exemplo (Honneth, 2012).

fim, Honneth aborda o fenômeno da autorreificação, isto é, a reificação de nossas próprias vivências. Discutindo, nesse momento, o que chama de atitude detetivesca e de construtivismo, ele defende que uma pessoa não pode compreender adequadamente suas próprias vivências como se estas fossem um objeto, nem como se elas pudessem simplesmente ser engendradas por sua própria consciência. A adoção dessas atitudes, estimulada atualmente por determinadas práticas sociais, corresponderia, segundo ele, a uma autorreificação.

Tomando então o reconhecimento como uma práxis comunicativa primordial, da qual dependeria o desenvolvimento de nossa capacidade cognitiva, bem como o de nossa capacidade de estabelecer relações com os outros e com nós mesmos, Honneth entende as patologias como o resultado do esquecimento do reconhecimento nesses três casos. Gerado pelo crescimento de práticas que exigem a adoção de uma perspectiva instrumental, o esquecimento do reconhecimento impede, nesse sentido, que as pessoas vejam umas às outras enquanto seres humanos e que estabeleçam relações engajadas com o mundo e consigo mesmas. Dentre outras coisas, portanto, ele mina as condições necessárias ao estabelecimento de relações morais de reconhecimento.

Assim como em *Sofrimento de Indeterminação,* Honneth procura explicar em *Reificação* o que leva as pessoas a se afastarem das relações de reconhecimento. Diferentemente do que havia feito anteriormente, contudo, sua crítica não utiliza aqui critérios morais. Tomando como ponto de partida o fato de que as relações sociais dependem como um todo de uma forma primordial de reconhecimento, Honneth procura mostrar que o esquecimento desta faz com que as pessoas cometam um erro ontológico: além de não verem a si mesmos e os demais como seres humanos, elas não conseguiriam compreender a importância do mundo natural. Dando maior ênfase ao elemento psicoantropológico de sua teoria, Honneth critica então os fenômenos sociais de reificação tendo em vista seus efeitos para o processo de socialização e para o próprio funcionamento da sociedade.[28]

Além disso, sem deixar de lado a importância de uma questão que o acompanha desde seus primeiros textos, Honneth procura dar aqui uma nova explicação ao que faz com que os sujeitos se mobilizem para superar as patologias sociais: ele tenta agora explicar o interesse humano pela emancipação ressaltando que a reificação nunca é

[28] A nosso ver, esse passo do argumento fica mais claro apenas na réplica publicada por Honneth ao final da edição em inglês do livro, onde ele explicita que essa atitude primordial é a base das relações sociais e, portanto, da própria reprodução social.

completa. Segundo ele, um traço de reconhecimento sempre persiste na realidade social, garantindo que a situação atual possa ser praticamente transformada. Nesse sentido, se a práxis primordial do reconhecimento gera as condições de seu esquecimento, seus vestígios na memória dos sujeitos garantem também as condições para sua rememoração e, portanto, para o reestabelecimento do engajamento dos sujeitos com o mundo social, natural e consigo mesmos.

6.4 – Reconhecimento primordial e emancipação

Tendo observado, em *Sofrimento de Indeterminação,* que os sujeitos nem sempre estão incluídos nas práticas intersubjetivas de reconhecimento das quais dependeria sua liberdade e autorrealização, Honneth dá um passo para trás e procura desenvolver um modelo teórico capaz de compreender e criticar o afastamento dos sujeitos frente à eticidade. Ao fazer isso, ele reconhece que nem todos possuem expectativas normativas e, afastando-se do ponto de vista dos próprios concernidos, lança mão de uma teoria da justiça para avaliar a qualidade das relações comunicativas e dos conflitos sociais. Isso, contudo, não significa que ele abra mão da questão da motivação, mas apenas que não irá abordá-la aqui a partir da noção de experiência de desrespeito. A nosso ver, é por esse motivo que Honneth defende que o afastamento dos sujeitos frente às práticas de reconhecimento gera neles um sentimento de sofrimento que, por possuir um caráter racional e um potencial cognitivo, poderia levá-los a lutar pela emancipação social.

Esboçadas inicialmente em *Sofrimento de indeterminação,* essas reformulações são melhor delineadas por Honneth em sua entrevista com Voirol, bem como em "Fisionomia da forma de vida capitalista", textos nos quais ele procura explicar a origem do sofrimento social. Chamando agora atenção para a existência de uma forma primordial de reconhecimento, que caracterizaria as primeiras relações entre o bebê e sua pessoa de referência, ele procura mostrar seu vínculo com uma noção de racionalidade. Destacando então a importância dessa relação primordial para o desenvolvimento de nossa capacidade de respeitar racionalmente as intenções dos outros, Honneth problematiza a ampliação das práticas que exigem a adoção de uma atitude objetificadora, a qual seria responsável pelo esquecimento dessa práxis original. Ao fazer isso, ele estabelece uma relação entre o afastamento do reconhecimento e os déficits sociais de racionalidade, por meio da qual procura também defender que uma sociedade racional requer a manutenção dessa atitude primordial de reconhecimento.

Se, com base nesses elementos, já é possível ter em mente os contornos do projeto apresentado aqui por Honneth, sua imagem só fica completa no momento em que ele explica, retomando Adorno, o papel desempenhado pela experiência de sofrimento. Afinal, é ao defender que as pessoas experienciam os déficits sociais de racionalidade com sofrimento, que Honneth procura agora explicitar o interesse dos indivíduos pela superação dos fenômenos de reificação que deformam sua racionalidade. Atribuindo um potencial cognitivo e reflexivo à experiência de sofrimento, Honneth deposita nela suas esperanças de transformação social. Ao fazer isso, além de identificar na sociedade uma tendência à emancipação, ele reconstrói os critérios que o permitiriam criticar a ampliação das atitudes cientificistas e instrumentais, que não tinham sido diretamente discutidas por ele até então.

Como mostramos acima, parte desses objetivos é cumprida em *Reificação*, onde Honneth procura não só explicitar a precedência categorial e ontológica da atitude do reconhecimento, como partir dela para criticar os fenômenos de reificação. Apesar de realizar nesse livro vários dos objetivos delineados anteriormente, Honneth não parece mais tentar dar conta de todos eles. Diferentemente do que havia antecipado na entrevista de 2001 ou mesmo em seu artigo sobre Adorno, ele não procura vincular sua teoria do reconhecimento a uma teoria da racionalidade. Se antes ele havia concedido uma importância central à aproximação da teoria do reconhecimento a uma noção de racionalidade, bem como ao estabelecimento de um vínculo entre autorrealização e justiça, em *Reificação* ele não aborda as noções de sofrimento, justiça ou racionalidade.

Embora não cobrem de Honneth especificamente a realização desses objetivos, as críticas desferidas por Judith Butler, Raymond Geuss e Jonathan Lear à *Reificação* explicitam os problemas decorrentes de seu abandono. Questionando o estatuto atribuído por ele à relação primordial de reconhecimento, todos os debatedores de suas *Tanner Lectures* ressaltam a ambiguidade inerente a essas primeiras relações e recusam, com isso, seu projeto de reatualizar a noção de reificação com base nelas.

Em sua contribuição ao debate, Butler afirma que a empreitada de Honneth corresponde a uma tentativa "de considerar o reconhecimento como um modo primário de apreender os outros, um que forme a base de atitudes e práticas subsequentes, dentre as quais a própria reificação" (Butler, 2008, pp. 97-98). Partindo de uma antropologia social, de acordo com a qual o reconhecimento possui um elemento de afirmação e não de dominação do outro, Honneth compreenderia a práxis originária como uma relação recíproca de reconhecimento, que estruturaria o laço social nas mais diversas sociedades

(Butler, 2008, pp. 101-102). De acordo com ela, é apenas depois de estabelecer a atitude primordial do reconhecimento como a base de todas as relações sociais e a condição de todo conhecimento, que Honneth destaca a importância dessa atitude e afirma que seu esquecimento corresponde a uma patologia.

Tendo inicialmente explicitado aquelas que compreende como as bases da teoria honnethiana da reificação, Butler tenta então mostrar que as relações primordiais de "reconhecimento" possuem um caráter muito mais ambíguo do que Honneth parece admitir. Ao apontar para isso, ela procura recusar a premissa de que o engajamento inicial é necessariamente positivo, bem como a de que ele está na base da capacidade dos indivíduos de levarem o ponto de vista dos outros em consideração. Discutindo, em um primeiro momento, o estatuto positivo atribuído por Honneth a essa relação de engajamento com o outro, a autora defende que ela pode também ter efeitos patológicos. Não são raros, afinal, os casos em que a preocupação excessiva dos pais com seus filhos acaba tolhendo sua independência. Apontando, além disso, para as considerações de Freud e Melanie Klein sobre a agressividade, Butler tenta mostrar que o engajamento com o outro não corresponde necessariamente a um envolvimento afirmativo. A incapacidade de assumirmos o ponto de vista dos outros, nesse sentido, nem sempre decorre da ausência de um vínculo com eles. Pelo contrário, ela pode ser o resultado de sentimentos negativos que nutrimos frente a eles. Nem as atitudes de agressão ou violência, por exemplo, poderiam ser entendidas como o mero esquecimento de um engajamento primordial com o outro. Nenhuma delas resulta da indiferença frente ao outro, mas sim da adoção de uma atitude destrutiva frente a ele. Tendo isso em vista, Butler afirma que não é possível ignorar que a agressão também é uma forma de primordial de envolvimento,[29] motivo pelo qual não se pode atribuir certa "bondade" ao vínculo original para depois criticar o afastamento frente a ele como patológico e reificante.

Nesse mesmo sentido, Patherbridge mostra que, ao abandonar a teoria de Mead (Honneth, 2003a), Honneth passa a dar um peso maior à forma primária de afetividade e procura derivar o desejo contínuo de união com as outras pessoas de um momento inicial de fusão entre o bebê e sua pessoa de referência (Patherbridge, 2013, p. 158). Honneth acredita que, por meio desse modelo, conseguiria questionar o modelo

[29] Explicitando que Honneth abandona a versão pulsional da psicanálise, Inara Marin defende que ele teria abandonado as noções de pulsão de morte e de agressividade em seu modelo teórico. Isso o teria levado a adotar uma visão romântica do sujeito (Marin, 2008, pp. 243-248).

freudiano do desenvolvimento do ego e mostrar que este corresponde, na verdade, a um processo comunicativo de internalizações que permite que o sujeito integre diferentes formas de experiência e identidade. Ao fazer isso, defende Patherbridge, Honneth apresenta uma noção mais dinâmica e conflituosa de formação da identidade e do processo de socialização, mas acaba, mais uma vez, relegando a um segundo plano a questão da "insociável sociabilidade". Ele não trata da possibilidade de negação ou da agressividade frente à diferença. Concedendo um status transcendental às formas afetivas de reconhecimento, o que só pode ser assegurado pela redução dos efeitos negativos do poder sobre a subjetividade, Honneth o compreende como o resultado de distorções secundárias e extrínsecas a uma dinâmica prévia de reciprocidade (Patherbridge, 2013, pp. 159-160).

Apontando nessa mesma direção, Lear e Geuss procuram explicitar que as patologias da modernidade não têm como ser devidamente compreendidas como o resultado de uma indiferença perante os outros. Partindo da noção de narcisismo, Lear mostra que muitos daqueles que sentem a dor dos outros e reconhecem seus pontos de vista fazem isso apenas com vistas aos seus próprios desejos. Os narcisistas, afirma ele, não deixam de reconhecer as pessoas como seres humanos ou de prestar atenção em seus sentimentos e desejos, mas fazem isso apenas na medida em que querem usá-los para alcançar seus próprios objetivos. Ao lançar mão desse exemplo, Lear parece esvaziar a noção de reconhecimento primordial do conteúdo positivo que Honneth lhe atribui. Ressaltando, além disso a existência de diversos casos em que as patologias nada têm a ver com o esquecimento de que os outros são humanos, mas sim com uma tentativa de subjugá-los, dominá-los e humilhá-los enquanto humanos, Lear e Geuss defendem que os fenômenos descritos por Honneth (nazismo, racismo, escravidão, genocídio) não decorrem da falta de engajamento, mas do estabelecimento de um engajamento destrutivo. Ao explicitarem a ambiguidade inerente ao vínculo existente entre as pessoas, esses autores defendem então que Honneth não teria conseguido reconstruir uma práxis original não reificada com base na qual poderia criticar os fenômenos de reificação.

Suas críticas, contudo, não param por aqui. Além de problematizarem o critério da teoria honnethiana da reificação, Butler, Lear e Geuss também rejeitam a tese de que as estruturas do laço social são determinadas pela relação inicial entre criança e pessoa de referência, bem como a de que esta forneceria um impulso emancipatório para a superação da situação atual de reificação. Concordando, em um primeiro momento, com

a importância das relações de reconhecimento para o desenvolvimento infantil, Lear procura distinguir o reconhecimento primário daquela forma de reconhecimento intersubjetivo com base no qual seria possível criticar as relações de reificação. Para ele, o reconhecimento na infância não implica respeito pela autonomia do outro, pelo contrário: uma criança pode reconhecer a independência de sua mãe ao mesmo tempo em que desenvolve formas psicologicamente mais sofisticadas de manipulá-la (Lear, 2012, p. 134). Esse tipo de reconhecimento, defende ele, pode ser suficiente para o desenvolvimento das capacidades cognitivas e de adoção das perspectivas dos outros, mas não serve de critério para a crítica da reificação, pois não é ele que estaria sendo distorcido com o aumento das práticas instrumentais. De acordo com Lear, é um segundo tipo de reconhecimento, que deveria caracterizar as relações intersubjetivas entre adultos, que é prejudicado com o aumento da importância das práticas instrumentais.

Tendo isso em vista, ele defende que a ausência do segundo tipo de reconhecimento em nossa vida adulta não significa que o primeiro tipo de reconhecimento foi esquecido. Ela pode decorrer simplesmente do fato dele nunca ter se desenvolvido. Nesse sentido, o fato de que nossas capacidades cognitivas dependem do "reconhecimento 1" não teria necessariamente a ver com a presença do "reconhecimento 2" em nossa vida adulta. Ao explicitar a distinção entre essas duas formas de reconhecimento, Lear procura mostrar que Honneth não pode partir da primeira para fazer uma crítica das distorções relativas à última. Pelo mesmo motivo, não seria possível depositar as esperanças de superação da reificação na consciência que o indivíduo teria dessa forma primária de reconhecimento. Afinal, a relação ambígua e não recíproca entre bebê e pessoa de referência não serviriam de base para pensar os potenciais de emancipação da sociedade. Sem mostrar de que modo a práxis primordial de reconhecimento pode ser entendida como uma condição para a realização de uma sociedade racional, ou porque ela seria indispensável para a autorrealização ou para a autonomia dos sujeitos, Honneth não deixa claro porque ela poderia ser mobilizada para criticar os fenômenos de reificação.

Apesar de terem sido formuladas independentemente, as críticas desferidas por esses três autores possuem, assim, um cerne comum. Todas elas questionam o estatuto atribuído por Honneth à noção de reconhecimento primordial. Como admite ele:

> minha recomendação de que assumamos uma instância ontológico-social e aceitemos a prioridade de um tipo elementar de reconhecimento para interpretar a

> reificação como o esquecimento ou a negação desse reconhecimento foi vista com reserva em função da possibilidade dessa abordagem atribuir muita simpatia intersubjetiva à situação humana inicial (Honneth, 2012, p. 147).

Para defender sua tentativa de reatualizar o conceito de reificação, Honneth tenta mostrar que esse não era seu objetivo. Explicitando a diferença entre a noção de reconhecimento discutida em *Reificação* e aquela desenvolvida por ele em textos anteriores, ele afirma que teria sido mal interpretado. Segundo ele seu objetivo em *Reificação* é apenas o de compreender aquilo que possibilita a entrada dos seres humanos nas relações intersubjetivas de reconhecimento das quais depende sua autorrealização. Não se trata, assim, de abordar a violação dos três princípios morais do reconhecimento, mas de discutir sua condição de possibilidade. Afinal, como afirma ele, "precisamos sentir uma simpatia existencial pelo outro antes que possamos aprender a nos orientar guiados por normas de reconhecimento que nos levam a expressar certas formas específicas de preocupação e benevolência" (Honneth, 2012, pp. 152-153). Diferentemente das relações guiadas por princípios de reconhecimento, as relações primordiais de reconhecimento não possuiriam, nesse sentido, um estatuto moral ou normativo, mas sim sócio-ontológico. Ao apontar para isso, Honneth tenta se esquivar da acusação de que as teria compreendido como algo positivo[30] e afirma que quando trata do fenômeno da reificação ele visa apenas explicitar o que nos leva a esquecer essa atitude primordial e, portanto, impede que vejamos as pessoas como seres humanos. Honneth estaria, portanto, consciente de que está tratando aqui de um tipo distinto de reconhecimento.[31]

Em seu texto, entretanto, Lear afirma que a tentativa de Honneth de clarificar seus objetivos não soluciona os problemas levantados por ele. Afinal, ao dizer que o reconhecimento é ontologicamente anterior ao conhecimento, sem atribuir a ele um caráter positivo, Honneth não teria como explicar porque seria necessário mantê-lo. O mesmo parece valer também para as críticas de Butler, cujo cerne está em problematizar

---

[30] Em "O Fundamento do reconhecimento", Honneth aponta para isso, dizendo que a experiência original de fusão pode tanto motivar lutas por reconhecimento, quanto levar ao estabelecimento de um impulso antissocial que gera lutas pela aniquilação do outro. Surge aqui uma ambiguidade importante: os conflitos podem ser moralmente motivados ou desencadeados por um impulso antissocial (Honneth, 2003a). Logo depois, contudo, Honneth desiste de integrar os elementos positivos e negativos do reconhecimento e se volta, novamente, apenas aos positivos (Patherbridge, 2013, p. 163; Bankovsky, 2012, p. 195).

[31] No momento em que faz essa clarificação, Honneth admite que, pensado como o esquecimento da atitude primordial de reconhecimento, o fenômeno de reificação teria um escopo bastante reduzido e só diria respeito aos momentos em que as pessoas deixam de ver os outros como seres humanos, como no caso da escravidão ou no nazismo. Honneth reconhece, assim, que sua teoria da reificação não possui um alcance muito grande, como ele havia imaginado anteriormente (Honneth, 2012).

exatamente a premissa de que as pessoas são naturalmente inclinadas a estabelecerem relações de reconhecimento com as demais, isto é, de que há um "reconhecimento espontâneo e não racional dos outros como seres humanos" (Honneth, 2012, p. 152). Trata-se, nesse sentido, de questionar a própria ontologia social mobilizada por Honneth para defender que os seres humanos possuem uma tendência natural a se engajarem com os outros de modo afirmativo. O que esses autores estão ressaltando é, em primeiro lugar, que Honneth só tem como explicitar a importância do "reconhecimento primordial", mostrando que ele corresponde a uma condição para o próprio desenvolvimento das relações morais de reconhecimento e, em segundo lugar, que seus argumentos ontológicos dependem de uma interpretação equivocada das primeiras relações intersubjetivas.

Ao fazerem isso, além de explicitarem os problemas relativos à base da crítica de Honneth, eles também questionam seu entendimento acerca do fenômeno da reificação. Isso porque, enquanto Honneth compreende determinados fenômenos, tal como o desejo de aniquilação do outro que caracteriza a guerra, como se eles fossem o resultado do esquecimento de uma forma elementar de reconhecimento que impediria as pessoas de verem o outro como um ser humano, seus críticos tentam mostrar que a agressividade e a violência não correspondem à falta de um vínculo com o outro, mas ao estabelecimento de um vínculo destrutivo com ele. Como afirma Lear, nesse sentido, "frequentemente o problema não é que estamos tratando pessoas como se elas não fossem pessoas, mas sim que as estamos tratando *mal* enquanto pessoas" (Lear, 2012, p. 143). A reificação não decorreria, assim, de um erro ontológico.

6.5 – Afastando-se das bases antropológicas da crítica social

Chamando atenção para o fato de que as ações sociais não podem ser integralmente compreendidas na chave de relações morais de reconhecimento, bem como para o de que as pessoas também internalizam normas e valores assimétricos, diversos autores problematizaram a teoria crítica desenvolvida por Honneth em *Luta por Reconhecimento*. Para eles, não é possível sustentar, como faz Honneth, que as expectativas de reconhecimento dirigidas pelos sujeitos a seus parceiros de interação sejam morais, nem que a experiência de desrespeito decorrente de sua violação possui invariavelmente um potencial emancipatório (Cf. Capítulos 4 e 5). Tal posição, afirmam eles, depende da pressuposição de que a sociedade é moral e, portanto, que as

expectativas internalizadas no decorrer do processo de socialização também seriam. Como afirma ele posteriormente, apontando nessa direção: "há um tipo de déficit normativo [na teoria do reconhecimento]: especialmente o debate com Nancy Fraser me mostrou que a fundamentação dos padrões da crítica nas experiências de desrespeito está acompanhada do risco de aceitar todas as expectativas como justificadas" (Honneth & Boltanski, 2008, p. 97). Honneth parece tentar lidar com esses problemas tanto em *Sofrimento de Indeterminação* como em *Reificação.*[32] Assumindo, agora, que as pessoas nem sempre estão incluídas nas relações de reconhecimento, das quais dependeria a união entre vontade e razão, ele parece abandonar a experiência de desrespeito como pedra de toque de sua teoria.

A nosso ver, é por esse motivo que Honneth se volta, nesses dois livros, a um momento anterior à entrada do indivíduo nas relações sociais de reconhecimento e tenta compreender os fenômenos que impedem sua plena inclusão nessas práticas. Essa não é, contudo, a única reformulação requerida para que a teoria de Honneth possa dar conta do fato de que a vontade dos sujeitos nem sempre é racional. Para isso, ele também teria de desenvolver uma nova estratégia para identificar uma tendência à emancipação na sociedade. Afinal, se até aqui ele partia da importância das relações de reconhecimento à autorrealização dos sujeitos para depois defender que eles possuem um interesse estrutural pela emancipação, agora ele precisa reformular esse argumento. Abordadas em diversos textos desse período, essas questões são respondidas de modos distintos em *Sofrimento de Indeterminação* e em *Reificação.*

Partindo, no livro de 2001, da reconstrução normativa das três diferentes práticas institucionalizadas de reconhecimento, Honneth defende que é o afastamento dos sujeitos dessas relações aquilo que impede a realização de sua liberdade. É, então, lançando mão de uma noção de liberdade social, que ele procura criticar a falta do reconhecimento mesmo nas situações em que os sujeitos não possuem a expectativa de obtê-lo. Seu argumento, contudo, não para por aqui. Além de corresponder a um impedimento à autodeterminação individual, o afastamento do indivíduo frente às práticas que compõem a eticidade seria também responsável por causar um sentimento de sofrimento. Desempenhando, nesse livro, um papel semelhante ao ocupado anteriormente pela experiência de desrespeito, o sofrimento seria responsável por chamar a atenção dos concernidos para a importância das relações de reconhecimento e,

[32] Embora tenhamos optado por não abordar aqui os textos em que Honneth discute o fenômeno da invisibilidade, acreditamos que eles fazem parte desse mesmo movimento (Honneth, 2003f).

portanto, por desencadear um processo prático de libertação. A dificuldade, contudo, é que, apesar de desempenhar um papel central, o sofrimento não é aqui claramente explicado.

É, em alguns textos publicados logo após *Sofrimento de Indeterminação*, que Honneth tenta fornecer uma resposta a essa questão. Para isso, contudo, ele muda de estratégia argumentativa e passa a enfatizar a importância da práxis primordial de reconhecimento, que seria responsável por gerar nas pessoas um impulso racional por reconhecimento. É, com base nela, que ele tenta agora explicar as causas do sofrimento social, bem como explicitar seu potencial emancipatório. Esse é, a nosso ver, o projeto esboçado em "Fisionomia da forma de vida capitalista", onde o autor defende que o núcleo de nossa racionalidade está ligado a uma atitude intersubjetiva primordial, que não se comportaria de forma neutra frente a sua distorção. Vinculando, nesse texto, a teoria do reconhecimento a uma noção racionalidade, Honneth procura mostrar não apenas que as patologias correspondem a injustiças sociais, como também que as distorções nas relações de reconhecimento impedem a efetivação de uma sociedade livre e geram sofrimento social.

Honneth, no entanto, não demora muito para perceber que o estabelecimento desses vínculos requer mais mediações do ele imaginava. Se, no texto sobre Adorno, ele atribui um caráter racional à práxis primordial de reconhecimento, logo em seguida ele se dá conta da dificuldade de desenvolver uma noção de racionalidade com base na relação pré-reflexiva existente entre o bebê e sua pessoa de referência. Além disso, sem ter conseguido explicar claramente porque os indivíduos sofreriam ao não participarem das relações de reconhecimento, ele também parece deixar de lado a questão da autorrealização. Sem lançar mão das noções de sofrimento ou de racionalidade, em *Reificação*, ele defende então que é a lembrança da relação primordial de reconhecimento aquilo que corresponde ao impulso pré-racional que leva as pessoas a continuarem estabelecendo relações de reconhecimento no decorrer de suas vidas. Deixando também de lado sua teoria da socialização, ele lança mão de uma noção antropológica de reconhecimento primordial para criticar a reificação e defender que os indivíduos possuem um interesse estrutural pela emancipação. Ele tira, assim, o peso da teoria social e dos processos de socialização e o deposita em elementos antropológicos. É, assim, dando maior importância a argumentos antropológicos, que Honneth procura se esquivar das dificuldades decorrentes de sua estratégia anterior.

Se atentamos às críticas dirigidas a nova empreitada de Honneth, entretanto,

podermos observar que, por mais que se voltem a um aspecto distinto de sua teoria do reconhecimento, elas se aproximam daquelas recebidas por ele anteriormente. Enquanto, num primeiro momento, ele é acusado de pressupor uma teoria social excessivamente normativa ou de possuir uma concepção normativizada de experiência, agora o alvo de seus críticos é o caráter excessivamente normativo atribuído por ele às relações primordiais de reconhecimento. Afinal, explicitando que estas possuem um caráter ambíguo, todos os debatedores das *Tanner Lectures* visam mostrar que as pessoas também possuem um impulso de agressividade e defendem que, longe de corresponderem apenas a uma disposição inicial ao estabelecimento de relações recíprocas de reconhecimento, os impulsos que caracterizam as primeiras relações sociais podem também estar na origem do desejo de eliminação ou subjugação do outro. Para eles, portanto, os argumentos antropológicos de Honneth dependem de uma interpretação idealista da disposição antropológica primordial.

Embora rejeite essa nova acusação de normativização e afirme que seu argumento não exige uma interpretação positiva da forma primordial do reconhecimento, algumas das afirmações de Honneth reforçam a posição de seus críticos. Em sua réplica, por exemplo, ele diz que seu objetivo em *Reificação* é o de explicitar o reconhecimento espontâneo ou a simpatia existencial pelos outros, que antecede o estabelecimento de relações morais de reconhecimento. Nesse sentido, embora não tome essa relação inicial como moral ou racional, ele a caracteriza positivamente como uma simpatia existencial pelos outros. Além disso, nesse texto, o próprio Honneth já aponta para algumas insuficiências de seu projeto. Se, no decorrer do livro, ele procurava atribuir à reificação a causa de fenômenos como o do racismo, o do sexismo e o do antissemitismo, em sua réplica ele reconhece que, tal como caracterizado por ele, o conceito de reificação serviria apenas para dar conta de fenômenos extremos, como casos de genocídio. Logo após a publicação do livro, portanto, já é possível observar que, em vez de tentar desenvolver os argumentos apresentados ali, Honneth se afasta cada vez mais dos pressupostos antropológicos de sua teoria e procura enfatizar a importância da noção de reconstrução normativa das instituições sociais da modernidade.

A partir desse momento, em vez de tentar reconstruir às condições necessárias à autorrealização partindo da experiência subjetiva (seja ela anterior ou posterior à internalização dos valores sociais vigentes), ele parece dirigir seus esforços à reconstrução da estrutura normativa das instituições modernas e procura justificá-las explicitando sua importância para a efetivação da liberdade social, como havia feito em

Sofrimento de Indeterminação. Ao dar esse passo, contudo, ele se afasta de uma noção de experiência e, portanto, dos argumentos que o permitiam superar, até então, os déficits motivacionais da teoria crítica. Honneth deixa, assim, de adotar diretamente a perspectiva dos atores sociais e procura lançar mão da reconstrução normativa dos princípios de reconhecimento institucionalizados em diferentes esferas das sociedades modernas para desenvolver as bases normativas de seu modelo. Partindo agora das estruturas normativas que coordenam a ação por detrás das costas dos sujeitos, ele altera significativamente seu projeto inicial e se aproxima, com isso, de Habermas.

6.6 – Afastando-se do ponto de vista do ator social

Se, por um lado, os textos publicados por Honneth no início dos anos 2000 possuem uma clara preocupação em compreender o que impede as pessoas de serem plenamente incluídas em relações de reconhecimento, por outro lado, eles também correspondem às primeiras tentativas do autor de lidar com uma questão bastante discutida por seus críticos e comentadores, a saber, a relação entre reconhecimento e poder. No primeiro caso, o problema diz respeito às condições necessárias à entrada dos indivíduos em relações de reconhecimento. No segundo, trata-se de pensar em que medida essas relações de reconhecimento e seus padrões normativos não poderiam também servir para justificar a manutenção ou mesmo a ampliação de formas simbólicas de dominação.

Como mostramos anteriormente, vários autores defenderam, nesse sentido, que os princípios do amor, do respeito e da estima podem ser mobilizados para justificar relações assimétricas de reconhecimento. Explicitando também que, no processo de socialização, os indivíduos não internalizam apenas normas e expectativas morais, alguns dos críticos de Honneth procuram mostrar que, muitas vezes, os próprios concernidos não se dão conta de que estão sendo subjugados. Pelo contrário, indivíduos socializados em ambientes perpassados por relações de dominação podem internalizar as expectativas assimétricas dirigidas a eles e se adequar a elas para obterem reconhecimento social.

Honneth se mostra ciente de tais problemas. Quando lhe perguntam, em uma entrevista, como seria possível compreender a figura do “escravo feliz” ou a da mulher que procura ser reconhecida como uma “boa dona de casa”, ele responde:

> esse é um problema dificílimo ao qual ainda não dediquei atenção suficiente. Pois “até

> agora eu trabalhei com um esquema dicotômico, a saber, o esquema do desrespeito versus reconhecimento, mas ainda não desenvolvi uma terceira categoria que teria de ser considerada. Tenho em mente o conceito de "falso reconhecimento", de "falso endereçamento", ou seja, o reconhecimento como ideologia. (…) Conceitualmente, isso significa que entre o conceito de reconhecimento em todas as suas facetas e o conceito de desrespeito em seus distintos componentes é preciso colocar um terceiro e dificílimo conceito – difícil porque não posso desenvolver adequadamente um conceito de "falso reconhecimento" sem pressupor de antemão processos de formação da identidade que permitam falar desse mesmo "falso reconhecimento". Só posso admitir até o momento que estou ciente do problema, embora não saiba, de forma precisa, como solucioná-lo conceitualmente (Honneth & Olivier, 2011, p. 157).

Embora, nesse momento, ele ainda não mostre como seria possível conceitualizar a injustiça sofrida pelo "escravo feliz" como uma patologia social, uma vez que este não sente sua identidade como problemática, Honneth se mostra consciente dos problemas que ela representa à sua teoria. Afinal, como admite ele, uma resposta adequada a ela precisa lidar com o fato de que muitas vezes a injustiça não gera bloqueios à autorrealização.

Ao se distanciar de sua posição em *Luta por Reconhecimento*, Honneth parece aceitar que as expectativas dos indivíduos não são necessariamente morais, bem como que os valores institucionalizados em uma sociedade não são necessariamente progressistas. Por esse motivo, ele se afasta gradualmente do ponto de vista dos participantes e volta parte de seus esforços ao desenvolvimento de critérios normativos por meio dos quais poderia avaliá-los. Dentre outras coisas, portanto, o diagnóstico de que não há um vínculo necessário entre o ponto de vista dos participantes e o da emancipação faz com que ele desenvolva uma teoria da justiça por meio da qual seria possível analisar o caráter regressivo ou emancipatório das expectativas de reconhecimento, bem como das lutas sociais.

Sofrimento de Indeterminação corresponde a uma primeira tentativa de realizar essa tarefa. Partindo, nesse texto, de uma reconstrução "das exigências normativas presentes nos padrões de reconhecimento recíproco" (Werle & Melo, 2007, p. 31), Honneth chega aos critérios da individuação e da inclusão, com base nos quais ele defende que apenas as formas de reconhecimento que aumentam as chances de individuação ou a inclusão de um número maior de indivíduos nas relações já institucionalizadas de reconhecimento podem ser compreendidas como emancipatórias. As respostas apresentadas ali, no entanto, não parecem constituir, para o próprio autor, uma solução final para os problemas abordados acima, que são também objeto de "Reconhecimento como Ideologia", onde ele se volta mais diretamente à relação entre

poder e reconhecimento.

Apesar de ter sido escrito apenas alguns anos depois de *Sofrimento de Indeterminação*, nesse artigo Honneth parece levar mais a sério o problema colocado pelo fato de que as relações e expectativas de reconhecimento podem ser ideológicas. Reconhecendo agora que nem mesmo os critérios da individuação e da inclusão são suficientes para avaliar normativamente as relações de reconhecimento, ele procura elaborar outros critérios para complementar sua teoria da justiça. Mobilizando, inicialmente, alguns argumentos que havia utilizado em *Redistribuição ou Reconhecimento?*, ele defende que é a nossa crença de que o presente é moralmente superior ao passado que nos permite olhar retrospectivamente e criticar as relações de reconhecimento vigentes em outras épocas. É, afirma ele, somente com base nessa perspectiva que podemos ver as figuras do "escravo feliz" e da "boa dona de casa" como formas ideológicas de reconhecimento (Honneth, 2004a, p. 107). Para ele, entretanto, o real problema não é este, mas sim estabelecer critérios capazes de identificar relações ideológicas de reconhecimento no presente, no qual não dispomos da vantagem proporcionada pelo afastamento temporal.

Para resolver essa questão, Honneth lança mão de duas estratégias. Uma delas, já abordada anteriormente, está em partir do núcleo normativo inerente aos padrões de reconhecimento para identificar quais relações de reconhecimento os contrariam. Neste caso, trata-se de mostrar se o tipo de reconhecimento em questão restringe ou amplia as possibilidades de individuação ou inclusão. Para ele, os dois exemplos citados anteriormente não passariam por esses critérios. Mesmo que mulheres internalizem os papéis sociais atribuídos a elas pela sociedade, a exigência social dessa conformação pode ser criticada em nome da noção de individuação. O mesmo pode ser dito no caso da escravidão, que também pode ser criticada com base no princípio da inclusividade. Para Honneth, contudo, estes casos também não constituem o cerne do problema. Afinal, na medida em que correspondem a uma clara diminuição das chances de inclusão e/ou de individuação, os dois tipos de reconhecimento avaliados são evidentemente irracionais. Eles não são, portanto, propriamente ideológicos. Por esse motivo, Honneth defende que o problema real reside na dificuldade de identificar formas de reconhecimento que sejam falsas, embora racionais.

Afirmando, então, que "são raros os casos em que as ideologias do reconhecimento são simplesmente irracionais" (Honneth, 2004a, p. 108), Honneth tenta agora desenvolver critérios capazes de mostrar o caráter ideológico de determinadas

formas de racionais reconhecimento.[33] Para fazer a crítica desses tipos de reconhecimento, ele retoma Marx e defende que é possível identificar como ideológicas todas aquelas formas de reconhecimento que prometem algo que não tem como ser realizado caso as condições sociais atuais sejam mantidas. Honneth retoma, assim, o argumento de que as assimetrias de reconhecimento possuem um ideal normativo que é, ao mesmo tempo, prometido e negado, como no caso das promessas de igualdade e liberdade feitas pela economia capitalista. O importante, nesse sentido, é mostrar que as bases sociais e materiais para a realização de tais formas de reconhecimento não estão dadas. Nesse caso, não se trata propriamente de apontar para a falta de racionalidade das relações de reconhecimento, senão em um segundo nível, mas sim para a falta de bases materiais para garantir efetivamente sua realização (Honneth, 2004a, p. 129). É, a partir desse critério, que Honneth entende como ideológicos os desenvolvimentos atuais do mercado de trabalho, em que a ênfase recai na criação, no colocar-se a si mesmo como empreendedor de sua força de trabalho e em desenvolver ao máximo suas próprias capacidades, bem como as propagandas em que a obtenção do reconhecimento social é vinculada à posse de determinados produtos.

Nesse artigo, Honneth aponta então para três formas de identificar relações de reconhecimento como moralmente repreensíveis, mesmo nos casos em que elas não tenham sido problematizadas por aqueles diretamente afetados. Ao fazer isso, ele procura compreender a relação entre reconhecimento e poder sem comprometer o estatuto normativo atribuído por ele ao primeiro, nem deixar de lado os efeitos do último. Seu foco, contudo, está na elaboração de critérios de justiça e não diretamente na de um diagnóstico de época que o permita falar de formas ideológicas ou falsas de reconhecimento.

6.7 – Paradoxos do reconhecimento: reconhecimento e emancipação?

Em *Redistribuição ou Reconhecimento?*, Fraser problematiza os princípios normativos do reconhecimento mostrando que, por mais que as noções de amor, respeito e mérito/estima possuam um sentido positivo na linguagem cotidiana, todas elas são ambíguas e podem ser utilizadas para justificar formas de dominação. Citando alguns casos em que isso ocorre, ela defende que, muitas vezes, as exigências de

[33] Com essa afirmação, Honneth aponta para as insuficiências de sua abordagem em *Sofrimento de Indeterminação*, já que os critérios de aumento da inclusão e possibilidade de individuação não seriam mais suficientes para identificar formas ideológicas de reconhecimento.

reconhecimento estão mais próximas de garantir a manutenção de uma relação de poder, do que de criticá-la. Chamando atenção para as formas simbólicas de dominação, ela explicita que o reconhecimento e seus princípios normativos não necessariamente se opõem ao poder, mas interagem ativamente com ele.

Explicitando, por sua vez, a relação entre reconhecimento e poder, outros autores discutem os processos de socialização no interior do qual as pessoas formam suas identidades e expectativas de reconhecimento (Cf. Capítulo 5). Ao fazerem isso, eles defendem que, longe de constituir um processo por meio do qual as pessoas internalizam padrões morais de reconhecimento, a socialização também se caracteriza pela internalização de expectativas e normas assimétricas de reconhecimento. Os exemplos da "boa dona de casa" ou do "escravo feliz" seriam demonstrações disso. Explicitando então que as expectativas de reconhecimento se formam no interior de contextos de poder, esses autores afirmam que as injustiças não podem ser conceitualizadas nos termos da negação ou da falta de reconhecimento.

Atento a essas críticas, Honneth passa a analisar o fenômeno do reconhecimento ideológico e desenvolve critérios normativos por meio dos quais poderia distinguir entre formas legítimas e ilegítimas de reconhecimento. Ao fazer isso, contudo, sua estratégia não é a de discutir – como havia dito anteriormente – processos de formação da identidade que o permitam falar de tipos falsos de reconhecimento, mas a de desenvolver critérios de justiça que possam avaliá-los. Os fenômenos sociais que levam ao estabelecimento de formas ideológicas de reconhecimento, serão discutidos em dois textos publicados pouco depois de "Reconhecimento como Ideologia", nos quais Honneth aborda os desenvolvimentos paradoxais da modernidade.

Em "Paradoxos da modernização capitalista", escrito em conjunto com Martin Hartmman, Honneth retoma a revolução neoliberal e procura analisar como o mercado e a cultura têm gerado conjuntamente formas paradoxais de reconhecimento. Ao fazer isso, contudo, seu objetivo não seria o de opor o modo de funcionamento das duas esferas, mas o de indicar como essas duas esferas parecem ter se unido, fazendo com que os próprios princípios normativos passassem a legitimar o mercado e não mais se opor a ele (Pinzani, 2013, p. 295). É, nesse sentido, que ele afirma:

> nos últimos 150 anos se tornou natural analisar o processo de desenvolvimento das sociedades capitalistas com ajuda de um esquema em que um processo de racionalização ou emancipação, tomado como positivo, é colocado novamente em contradição com as relações estruturas retardadoras, bloqueadoras ou colonizadoras da economia. No decorrer do tempo, a forma daquilo que se entende por processos de racionalização ou

> emancipação foi normativamente enriquecida gradualmente, ao mesmo tempo, contudo, a ideia de uma limitação estrutural por meio do sistema capitalista de exploração foi sempre mantida; mesmo quando se conta com a lógica interna da racionalização comunicativa do mundo da vida, o principal esquema de desenvolvimento permanece sendo a crescente oposição do mundo autossuficiente das leis funcionais econômicas. Quem busca entender hoje as novas transformações das sociedades capitalistas no Ocidente, irá se esbarrar com os déficits desse antigo modelo: não só as fronteiras entre cultura e economia, entre mundo da vida e sistema, não podem ser definidas claramente; hoje, muito mais do que antigamente, está em questão o que conta como progresso normativo. O que gera confusão e mesmo perplexidade na situação atual é que as ideias normativas centrais das últimas décadas permanecem possuindo uma atualidade performativa, mas, no fundo, seu significado emancipatório parece ter sido perdido ou alterado, uma vez que se tornaram, em muitas instâncias, meros conceitos legitimadores de uma nova etapa da expansão capitalista. A seguir, queremos analisar essa forma, alterada e difícil de examinar, da "modernização" do capitalismo, com a qual pretendemos colocar, no lugar do antigo esquema de contradição, o do desenvolvimento paradoxal; entendemos, por isso, o fato peculiar de que hoje muitos dos progressos normativos das últimas décadas foram transformados em seu oposto, uma cultura que diminui a solidariedade e a independência, e se tornaram mecanismos de integração da sociedade, sob a pressão de uma desdomesticação neoliberal do capitalismo (Honneth & Hartmman, 2010, p. 222).

Retomando o trabalho de diferentes sociólogos que apontaram para o caráter paradoxal e ambíguo das exigências normativas da modernidade, Honneth e Hartmman procuram mostrar que o ideal de autonomia que a acompanha teve seu conteúdo alterado no decorrer do tempo. Segundo eles, a diminuição dos laços de solidariedade, bem como a independência frente aos demais passaram a ser justificadas como condições de realização dos ideais de autenticidade e de autorrealização. Elas passaram a ser entendidas como possibilitadoras da autonomia, quando promovem, na verdade, uma forma patológica de individualização. O próprio conceito de autonomia individual teria se revertido em seu contrário, adquirindo com isso um caráter paradoxal.

Embora reconheça que esses fenômenos ambíguos existem desde o surgimento da modernidade, Honneth defende que eles assumiram uma nova forma quando as conquistas dos Estados sociais europeus começaram a ser colocadas em questão, num contexto de rápida ampliação do neoliberalismo. Em um primeiro momento, afirma ele, os princípios da autonomia individual, da independência e da autorrealização levaram a uma ampliação do Estado, cujas políticas de inclusão procuravam promover as condições sociais necessárias para a efetivação desses princípios. Num segundo momento, contudo, esses mesmos princípios teriam passado a ser utilizados para questionar as políticas sociais do Estado. O mercado capitalista teria, portanto, passado a se valer de ideais ligados à independência individual e à autorrealização para justificar

cargas de trabalho cada vez maiores, relações de trabalho flexíveis, maior criatividade e necessidade de adequação a novos contextos e a uma estabilidade menor. Os indivíduos são, assim, encorajados a assumirem responsabilidade por aquilo que não são responsáveis, bem como a verem seus esforços, sucessos e fracassos como o resultado de seu mérito individual.[34] Como diz Honneth:

> o capitalismo de rede é caracterizado por tender a uma demanda ilimitada por capacidades subjetivas de ação que borram as fronteiras entre a esfera privada e a esfera pública-profissional. Se espera dos 'empreendedores' não apenas que preencham com presteza cotas de produção estabelecidas externamente, mas também que tragam seus recursos e habilidades comunicativas e emocionais para poderem atender as metas de projetos, que não são exatamente responsáveis por estabelecer (Honneth & Hartmman, 2010, p. 236).

Tendo esse novo contexto social em vista, Honneth passa a analisar o elemento negativo que passou a fazer parte dos próprios ideais de reconhecimento e procura mostrar que a dominação, longe de ser não-normativa, é hoje justificada por meio de valores sociais amplamente aceitos.

Em "Autorrealização organizada: paradoxos da individualização" e "Paradoxos da modernização capitalista", Honneth visa então mostrar como diferentes ideais, tais como o da liberdade, o da individuação e o da autonomia individual, foram distorcidos e assumiram um caráter ideológico no momento em que começaram a ser utilizados para legitimar a desregulação cada vez maior do mercado, bem como o desmonte das proteções trabalhistas e dos direitos sociais que caracterizavam o *Welfare State.* O mercado capitalista atual estaria mobilizando valores sociais a se favor.

Embora, com isso, Honneth pareça se aproximar da posição de Habermas, ele ressalta que o reconhecimento paradoxal não corresponde à colonização sistêmica do mundo da vida, mas ao resultado de uma interação entre diferentes esferas sociais. Afinal, o mercado não substitui as formas simbólicas de integração por formas sistêmicas, mas perverte o significado original das primeiras para poder alinhá-las aos objetivos das últimas. Longe de ser imposta diretamente, como defendia Habermas em *Teoria da Ação Comunicativa*, a submissão das pessoas ao mercado é justificada com base no próprio ideal de desenvolvimento pessoal. Ressaltando o caráter eminentemente

---

[34] Embora não explique aqui claramente o que faz com que os indivíduos sofram nesses contextos, Honneth afirma que as exigências do mercado levam a um aumento da insatisfação que estaria expressa nas taxas cada vez maiores de pessoas com depressão (Honneth & Hartmman, 2010, pp. 241-242). Apesar de serem aceitos em grande medida pelos que são por eles subjugados, para Honneth, tais fenômenos não deixam ser acompanhados de "um conjunto de sintomas individuais de vazio interior, de um sentir-se supérfluo e de falta de determinação" (Honneth, 2010, p. 208).

normativo do capitalismo e de suas formas de dominação, Honneth se contrapõe então à tese da colonização do mundo da vida pelo sistema e afirma que o que acontece, na verdade, pode ser também entendido como uma colonização do sistema pelo mundo da vida. Como afirma ele, "a racionalidade econômica, poderíamos dizer, está sendo agora 'colonizada' pelo mundo da vida" (Honneth & Hartmman, 2010, p. 236). As normas e valores que regem a interação social intervém no mercado e são, ao mesmo tempo, cooptadas por ele, passando a funcionar como discurso de legitimação deste. Honneth ressalta, assim, a relação entre economia e cultura e defende que é preciso entender como as relações informais têm sido instrumentalizadas e também como as relações instrumentais têm assumido cada vez mais um caráter normativo. Afinal, essa via de mão dupla estaria permitindo que:

> elementos de um vocabulário emancipatório ou uma transformação de instituições sociais que tinha finalidade emancipatória percam seu conteúdo original e promovam, de modo complexo, precisamente o tipo de lógica utilitária de ação que elas procuravam conter (Honneth & Hartmman, 2010, p. 233).

Longe de se colocarem como mera negatividade, esses desenvolvimentos paradoxais correspondem a fenômenos por meio dos quais normas amplamente aceitas são distorcidas e passam a ir na contramão de sua intenção original. Tendo esses fenômenos em vista, Honneth afirma então que esse tipo de patologia decorre de uma apropriação ideológica de determinados princípios normativos socialmente institucionalizados e não de sua violação. Afinal, esses princípios não seriam enfraquecidos ou desestabilizados pelos imperativos do mercado, mas sim reforçados por ele. Não se trata, assim, de uma negação do reconhecimento, mas de uma torção de seu sentido original, esse sim emancipatório.

Ao abordar o caráter paradoxal de princípios normativos ligados ao reconhecimento, Honneth parece avançar em seu projeto de compreender a relação entre reconhecimento e poder. Em "Reconhecimento como Ideologia", por exemplo, ele não havia ainda colocado em questão a própria promessa de reconhecimento, mas apenas se há hoje condições materiais suficientes para sua realização. Ao defender que os ideais normativos da modernidade adquiriram um caráter paradoxal, contudo, Honneth problematiza o próprio estatuto normativo desses ideais. Com isso, ele parece admitir, pela primeira vez, algo explicitado pelos seus críticos: o caráter ambíguo dos princípios do reconhecimento.

As considerações de Honneth nesses dois textos parecem, contudo, levantar dois diferentes problemas. A primeira questão que emerge nesse momento diz respeito à

própria base normativa de sua teoria do reconhecimento. Afinal, se as promessas de liberdade e autodeterminação podem ser mobilizadas para justificar o aumento da dominação, em que sentido seria possível defender seu caráter normativo? Afinal, como seria possível distinguir entre formas emancipatórias e regressivas de reconhecimento, se a própria noção de individuação possui um estatuto paradoxal e os próprios concernidos não se dão conta disso?

A solução de Honneth para esse problema está, nesse momento, em opor o sentido original dos ideais da modernidade àquele assumido por eles após sua distorção pela lógica do mercado capitalista. Tal solução, contudo, nos parece colocar um segundo problema. Afinal, embora não fale aqui em monetarização ou burocratização das interações sociais e procure abordar um fenômeno mais descentrado, Honneth defende que a torção do conteúdo dos princípios normativos da modernidade é causada por sua instrumentalização pela lógica do mercado. O capitalismo atual e seu discurso de legitimação são, assim, colocados como objetos privilegiados da crítica, que parece deixar de lado exatamente as questões que tinham levado Honneth a tratar da questão do falso reconhecimento. Ao colocar o foco de sua análise no capitalismo, Honneth relega a um segundo plano a pergunta pela origem de formas simbólicas de dominação que estariam vinculadas à própria interação social. Para poder preservar o estatuto normativo do reconhecimento, ele parece então se aproximar de uma posição dualista, por meio da qual pode explicitar a distorção do reconhecimento como algo provindo de fora dele.

Honneth não parece compreender essa segunda questão como um problema. Pelo contrário, por meio dessa estratégia, ele procura salvaguardar a possibilidade da crítica. Afinal, mesmo ressaltando o caráter paradoxal do reconhecimento, ele ainda pode opor as dinâmicas do mercado àquelas que provém das esferas de reconhecimento para criticar as primeiras. Como afirma ele nesse sentido:

> a sociedade capitalista contemporânea deve ser compreendida como uma ordem social altamente dinâmica, cuja capacidade de autotransformação provém não apenas dos imperativos de realização constante do capita, mas também dos excedentes normativos institucionalizados que surgem de suas novas e emergentes esferas de reconhecimento (Honneth & Hartmman, 2010, p. 224).

O mesmo não pode ser dito, contudo, sobre o primeiro problema indicado acima. Isso porque, se nesses dois textos Honneth procurava mostrar que os ideais normativos da modernidade possuem hoje um caráter paradoxal, alguns anos depois ele aborda fenômenos semelhantes lançando mão de outro conceito: o de desenvolvimento falho.

Nesses casos, como mostra Pinzani, não se trata mais de afirmar que os princípios normativos da modernidade teriam adquirido um caráter paradoxal, mas sim que seu desenvolvimento não se deu tal como deveria. Ao fazer isso, Honneth teria aberto mão do conceito de paradoxo e deixado de lado o diagnóstico de que as próprias noções de autonomia, individuação etc. são intrinsecamente ambíguas e paradoxais, bem como que o de que elas podem servir de legitimação ao funcionamento do capitalismo.[35]

6.8 – As reformulações da teoria do reconhecimento

Ainda que, até aqui, o projeto de desenvolver uma teoria crítica do reconhecimento confira continuidade aos escritos de Honneth, as diferentes estratégias que ele utiliza para realizá-lo permitem que distingamos dois momentos em seu pensamento: num primeiro, ele parte das noções de luta por reconhecimento e de sentimento de desrespeito para superar os déficits da teoria crítica; num segundo, ele se afasta dessas noções com o objetivo de resolver problemas internos à sua teoria, particularmente aqueles que dizem respeito às consequências da relação entre reconhecimento e poder.

No decorrer da década de 2000, Honneth lança mão de diferentes estratégias para dar conta desse objetivo. Nem todos elas são, contudo, bem-sucedidas. Tanto os argumentos antropológicos mobilizados em *Reificação* como sua tentativa compreender a relação pré-reflexiva entre o bebê e sua pessoa de referência como o núcleo da racionalidade humana são, nesse sentido, abandonados. A dificuldade de explicar a ação emancipatória do ponto de vista do ator social, faz então com que Honneth se afaste de uma noção forte de sofrimento ou de experiência de desrespeito, o que o leva a diminuir significativamente a força do elemento motivacional em sua teoria. Abrindo mão de alguns dos aspectos mais determinantes de seu argumento, tal como a importância da luta por reconhecimento, Honneth parece agora atribuir a tendência à emancipação ao excedente normativo inerente aos padrões de reconhecimento institucionalizados nas diferentes esferas de reconhecimento. Ele se afasta, assim, da tese antropológica de que os seres humanos possuiriam um interesse estrutural em ampliar as relações de reconhecimento e, como consequência, não parte mais de uma reconstrução imediata do ponto de vista dos participantes.

[35] Segundo Pinzani, a posição de Honneth em 2011 é menos apta para a compreensão das patologias sociais do que aquela sustentada por ele nos dois artigos em que trata dos desenvolvimento paradoxais da modernidade (Pinzani, 2013, pp. 293-315; Honneth, 2011a).

Além de serem importantes para a explicitação do excedente normativo imanente à sociedade, os padrões normativos de reconhecimento institucionalizados na modernidade são também centrais à teoria da justiça desenvolvida por Honneth. Afinal, é partindo de uma reconstrução dos padrões normativos de reconhecimento institucionalizados em diferentes esferas sociais, que ele procura agora mostrar a importância das relações de reconhecimento para a efetivação da liberdade. Diminuindo a importância da noção de autorrealização em seu modelo teórico, Honneth passa agora a criticar o afastamento dos sujeitos face às relações de reconhecimento com base em uma noção de liberdade social (Honneth, 2011a).

Por fim, vale ressaltar que, se em *Luta por Reconhecimento*, Honneth entende as patologias como o resultado da violação das expectativas de reconhecimento sustentadas pelos sujeitos frente a seus parceiros de interação, a partir dos anos 2000 ele procura lançar mão de diferentes estratégias para dar conta dos fenômenos da falta, da negação ou do falso reconhecimento. É, nesse sentido, que ele discute os impedimentos à entrada dos indivíduos nas relações de reconhecimento, bem como a lógica de mercado que acaba levando à perversão do significado, originalmente positivo, dos princípios de reconhecimento. As expectativas dos sujeitos e sua violação não desempenham mais a função de pedra de toque da teoria, cuja bases normativas também não são mais reconstruídas diretamente com base na perspectiva do participante.

Essas diferentes reformulações, que serão posteriormente rearticuladas em uma teoria da liberdade social, correspondem a importantes mudanças no projeto crítico de Honneth. Ao tentar oferecer uma resposta a seus críticos, o autor acaba deixando de lado a noção de experiência e abandona seu objetivo inicial de justificar moralmente os conflitos sociais. [36] Partindo agora de uma análise da sociedade para reconstruir a estrutura normativa da modernidade, ele se afasta também da teoria da ação social (ainda que isso não represente a adoção de uma perspectiva funcionalista) e do ponto de vista do ator social. Honneth abandona, assim, algumas das principais características de seu projeto inicial.

A dificuldade de compreender o fenômeno da dominação social no interior de uma teoria do reconhecimento se torna, no início dos anos 2000, o foco das preocupações de Honneth. Para lidar com ela, ele não só altera as bases normativas de sua teoria crítica, como desenvolve uma teoria da justiça e se afasta de uma

[36] Em um artigo recente, inclusive, ele trata do fenômeno da "degeneração" [*verwilderung*] dos conflitos sociais (Honneth, 2013).

compreensão da noção de experiência. Porém, por mais que essas reformulações decorram de um problema legítimo, elas não parecem suficientes para resolvê-lo. Isso porque, embora boa parte dessas reformulações resulte da percepção de que as relações de reconhecimento são muitas vezes assimétricas e se encontram perpassadas por formas de dominação, Honneth não parece desenvolver ferramentas conceituais adequadas para dar conta da relação existente entre reconhecimento e poder. A ênfase do autor no caráter normativo do primeiro acaba levando-o a lançar mão de uma estratégia dualista para explicar sua distorção. Ao compreender o mercado como causa de grande parte dos desenvolvimentos falhos da modernidade, Honneth abre mão de entender exatamente o fenômeno da dominação social, cuja importância era destacada por ele e por grande parte de seus críticos. Ao fazer isso, ele não só não dá conta das dinâmicas intersubjetivas das relações de poder, como se afasta dos principais *insights* de sua teoria do reconhecimento. Não é à toa, portanto, que, ao retomarem o projeto de compreender as formas simbólicas de dominação, os atuais representantes de uma nova geração da teoria crítica acabam se afastando dele.

6.9 – Repensando a relação entre crítica e poder: a nova geração da teoria crítica

Nos últimos anos, foram publicados na Alemanha diversos textos que, quando considerados em conjunto, apontam para o surgimento de uma nova geração de teóricos críticos. Embora Habermas e Honneth continuem sendo as principais referências para os autores dessa geração, parece ter se consolidado recentemente a percepção de que eles não teriam conseguido desenvolver um diagnóstico suficientemente complexo das patologias sociais ou uma teoria capaz de criticá-las adequadamente. As consequências normativas de tal afastamento, iniciado já há algum tempo, se evidenciam com maior força agora, momento em que, com o objetivo de dar conta dos déficits que identificam nas obras desses dois autores, alguns teóricos estão tentando repensar os fundamentos da crítica social e elaborar, a partir deles, novos modelos de teoria crítica.

É, tendo em vista esse novo contexto de discussão e sua importância para os futuros desenvolvimentos da teoria crítica, que optamos por abordar aqui três autores particularmente importantes no interior dessas discussões: Robin Celikates, Martin Saar e Rahel Jaeggi. Apesar de abordarem autores e temáticas distintas, os três partem de um diagnóstico parecido: o de que a tese da colonização do mundo da vida não é adequada

e o de que uma teoria crítica da sociedade deve ser capaz de compreender e criticar formas simbólicas de dominação que se reproduzem por meio das interações sociais. Esse projeto, defendido por Honneth em *Crítica do Poder*, constitui o ponto de partida do trabalho desses autores, cuja principal particularidade consiste na defesa de que sua realização requer que o próprio significado da crítica social seja colocado novamente em disputa. Com esse passo, eles rompem, não só com Habermas, mas também com Honneth. Afinal, apesar de apontar para os limites do diagnóstico de patologias sociais desenvolvido por Habermas, Honneth não parece mostrar como seria possível compreender as distorções nas relações de reconhecimento sem lançar mão de um dualismo.

Consciente dessa negligência, Honneth chega a abordá-la em textos como *Reificação* ou "Paradoxos da modernização capitalista", nos quais dá diferentes indicações de como os bloqueios à emancipação poderiam ser compreendidos a partir de sua teoria do reconhecimento. Neste último artigo, que possui grande importância para Celikates, Jaeggi e Saar, por exemplo, ele afirma que determinadas normas sociais amplamente aceitas, como a da autonomia e a da independência, foram distorcidas e são hoje utilizadas para promoverem o contrário de seu conteúdo original, no caso, o desmantelamento do Estado de bem-estar social (Honneth & Hartmman, 2010, p. 233). Em *O Direito da Liberdade*, contudo, ele parece abandonar esse diagnóstico e procura preservar o conteúdo normativo atribuído à noção de reconhecimento.

Os autores que nos interessam aqui estão imediatamente inseridos nesse contexto de discussão. Assim como Honneth, em *Crítica do Poder*, eles visam desenvolver um diagnóstico que, sem lançar mão de um dualismo, atente para o caráter normativo das patologias sociais. Diferentemente dele, contudo, Saar, Jaeggi e Celikates relacionam os problemas relativos à teoria social e ao diagnóstico de Habermas diretamente ao tipo de crítica mobilizado por ele (Saar, 2009b; Jaeggi, 2009a). Para eles, o diagnóstico de que a interação social está perpassada por assimetrias e as reproduz coloca em questão a possibilidade de que a crítica social seja ancorada na reconstrução da estrutura normativa da própria interação social (Celikates, 2008, pp. 192-194). A elaboração de um novo diagnóstico não seria, por isso, a única exigência decorrente da recusa do diagnóstico habermasiano. Também seria preciso repensar, de forma mais radical, as bases e o sentido da crítica social. Motivo pelo qual esses autores têm se voltado, novamente, à questão "o que é crítica?" (Wesche & Jaeggi, 2009) e

abordado a relação entre novos diagnósticos de época e concepções de crítica imanente (Nobre, 2012, p. 24).

De acordo com Martin Saar, aqueles que partem de um diagnóstico dualista, podem tomar a própria liberdade como critério para criticar os impedimentos que a bloqueiam, bem como para analisar as causas da manipulação e do poder que os geram. Enquanto é tido como o oposto da liberdade, o poder pode ser criticado como heteronomia ou influência externa. O próprio conceito de poder mobilizado nesse caso permite uma oposição entre práxis autônoma e heterônoma (Saar, 2009b, p. 579). Aqueles que se filiam a um diagnóstico monista, por outro lado, não teriam como assumir essa concepção de crítica. A defesa de que "nenhuma situação pode ser descrita como absolutamente livre de poder e nenhuma forma de interação social pode ser entendida como algo que está primariamente fora ou livre da influência do poder" (Saar, 2009b, p. 583) faz com que seja mais difícil, para estes autores, explicitar sobre qual práxis sua crítica se ancora. Afinal, se o poder está intrinsecamente vinculado à interação social, ele não pode mais ser entendido como aquilo que a bloqueia. O que faz com que ela também já não possa mais funcionar como padrão da crítica. Para Saar, portanto, a recusa do dualismo exige a formulação de uma nova forma de crítica social. *Crítica como Genealogia* constitui sua tentativa de dar conta dessa exigência.

Retomando, nesse livro, alguns elementos das teorias de Nietzsche e Foucault, Saar procura defender que a noção de genealogia mobilizada por eles tem de estar no centro de uma teoria crítica.[37] Como afirma ele, "esse livro tem o objetivo de reconstruir e defender sistematicamente a ideia e a pretensão de uma crítica genealógica, que procede histórico-geneticamente (Saar, 2007, p. 9). Para Saar, dentre todas as formas possíveis de crítica, a genealógica é a mais adequada ao presente, pois corresponde a "uma análise radical que expõe as raízes históricas de um valor, uma instituição ou uma práxis e direciona o conhecimento sobre a gênese [*gewordenheit*] desse objeto contra ele mesmo, para comprometê-lo e deslegitimá-lo em função de sua origem" (Saar, 2007, p. 9). Na medida em que explicita a influência do poder no surgimento dos valores, identidades e instituições vigentes, a genealogia permite uma vigorosa crítica social sem ter de postular, para isso, algo que esteja para além do poder (Saar, 2009a). A genealogia constituiria, nesse sentido, uma importante ferramenta para os que querem

[37] Apesar de assumir sua filiação aos diagnósticos defendidos por Nietzsche e Foucault, Saar afirma que seu projeto crítico remonta ao próprio Honneth de *Crítica do Poder*, onde este defende que o poder deve ser entendido em sua relação com a interação social. Segundo Saar, em "Paradoxos da modernização capitalista", Honneth e Hartmann também seguem essa linha de argumentação (Saar, 2009b, p. 586).

fazer uma crítica social sem se valer de uma estratégia dualista.

Para melhor explicitar os elementos que caracterizam a crítica genealógica, Saar divide seu livro em três partes. Na primeira delas, ele argumenta que a noção de genealogia é central para Nietzsche, desde aforismos de 1874 até seus escritos posteriores, passando por textos como *Genealogia da Moral*, onde o autor procura criticar os valores morais vigentes por meio de uma análise de sua gênese. Ao dar centralidade à noção de genealogia, Saar apresenta uma interessante interpretação dos textos de Nietzsche e defende que também as noções de "eterno retorno do mesmo" e "vontade de potência" possuem uma função crítica provocativa.

O cerne de sua retomada de Nietzsche está, contudo, na explicitação de três pressupostos filosóficos assumidos implicitamente pelo projeto genealógico nietzschiano que, segundo Saar, também estão na base de sua empreitada. De acordo com ele, na medida em que reconstrói as práticas por meio das quais os sujeitos se tornaram o que são, a genealogia nietzschiana é, antes de tudo, uma história do eu e oferece uma noção de subjetividade distinta daquelas defendidas pela filosofia do sujeito. Ao explicitar as relações de poder que dão origem à subjetividade, a genealogia é também uma história da relação entre subjetividade e poder. Em vez de pensar o poder como o descompasso entre indivíduo e sociedade, a crítica nietzschiana defende que o poder constitui a própria individualidade. Por fim, a genealogia constitui uma forma particular de narrativa, que lança mão de hipóteses e elementos retóricos com o objetivo de provocar seus destinatários e desencadear neles um processo de autotransformação. Para Saar, é por meio desses três elementos que Nietzsche faz com que a história se transforme em crítica (Saar, 2007; Saar, 2009a).

Se, na primeira parte do livro, Saar explicita alguns dos principais elementos do modelo genealógico de crítica, é apenas a partir de sua junção com outros elementos, extraídos da obra de Foucault, que ele irá pensá-la como crítica social. Com o objetivo de mostrar como a crítica genealógica funciona enquanto crítica social e, mais do que isso, como ela pode desencadear transformações práticas, Saar dedica então a segunda parte do livro a Foucault. Ali, ele recusa a tese de que os escritos tardios de Foucault representam uma negação da teoria do poder apresentada por ele anteriormente e procura ressaltar alguns elementos de sua obra que seriam centrais àqueles que querem, como ele, desenvolver uma crítica genealógica. Dentre estes, dois nos são particularmente importantes.

O primeiro consiste na defesa de que a crítica genealógica deve estar pautada por documentos históricos e depoimentos (ainda que a retórica permaneça central) e trata sempre de objetos específicos, como o nascimento das cadeias e de hospitais psiquiátricos. O segundo, por sua vez, encontra-se vinculado a sua interpretação dos escritos tardios de Foucault. De acordo com Saar, para abrir espaço à crítica da forma moderna de subjetividade, Foucault procura explicitar sua contingência, contrastando-a com a forma antiga de subjetividade. Ao explicitar a gênese e as condições históricas do surgimento do horizonte cultural no interior do qual os sujeitos modernos se movem, a genealogia seria capaz de levá-los a se distanciar dele. O método genealógico propiciaria, assim, um afastamento dos sujeitos frente a determinados aspectos do presente, sem o qual sua crítica não seria possível (Saar, 2007, pp. 247-292).

No sétimo capítulo do livro, por fim, Saar combina os elementos reconstruídos por ele até então e ressalta o potencial crítico da genealogia. De acordo com ele, na medida em que não opõe autonomia e heteronomia, o método genealógico é o único capaz de explicitar e criticar a enorme complexidade das relações de poder e técnicas de dominação que levam à estabilização de formas de vida normalizantes. Reconhecendo, no entanto, as confusões normativas que seu modelo crítico pode ensejar, Saar também aproveita o último capítulo do livro para explicitar os fundamentos teóricos da crítica genealógica. Para ele, apesar de partir da pressuposição de que o poder moldou o eu, ela também põe o eu, enquanto leitor, como seu ponto de chegada. A dramatização das relações de poder empreendida pela genealogia funciona como uma provocação que pode levar o sujeito a uma autocrítica ativa. Saar sublinha, assim, o potencial crítico-transformador da genealogia que poderia levar à abertura de um campo ativo de ação para o sujeito. Além disso, ele defende que, ao se dirigir contra os fundamentos ontológicos daquilo que critica, tomando-os como ponto de partida, a crítica genealógica não depende de qualquer fundamento externo ao próprio objeto criticado. Longe de negar suas condições de possibilidade, como afirmam alguns (Honneth, 2003c), a crítica genealógica estaria inscrita na própria práxis da rejeição daquilo que é válido no presente e consiste, nesse sentido, em uma forma de crítica imanente. Sem lançar mão de uma concepção transcendental de justiça ou de simplesmente reafirmar o presente, a crítica genealógica não é nem cínica nem utópica; ela não postula a absolutização do poder, nem a da liberdade.

Se Saar encontra, nessa abordagem, uma saída para a dificuldade de se pensar a crítica sem lançar mão de um dualismo, outros autores, como Rahel Jaeggi e Axel

Honneth, não demoraram para identificar, nela, outras dificuldades. Enquanto, para ele, não é claro que apontar para a contingência de uma instituição ou para as relações de poder que a constituíram seja suficiente para crítica-la (Honneth, 2003c), para Jaeggi, a defesa de que todas as práticas estão perpassadas pelo poder acaba igualando-as e impedindo a formulação de um critério normativo para sua avaliação. Como afirma ela, contrapondo-se ao projeto genealógico:

> toda forma de compreender o mundo é perspectiva, "construída" e produz normas, pois não pode haver uma realidade (social) sem que o campo da interpretação e da possibilidade seja determinado. Mostrar isso, contudo, não é criticar. Simplesmente observar que o existente é 'construído', aberto a questões e modificável não gera um critério que permita decidir se e por que determinadas instituições ou determinadas compreensões da realidade social estão erradas e devem, portanto, ser modificadas (Jaeggi, 2009b, pp. 281-282).

Em vez de resolver a dificuldade de pensar a crítica social da perspectiva de um modelo monista, a crítica genealógica defendida por Saar pinta "uma noite em que todas as vacas são cinzas". Além disso, não fica claro até que ponto Saar conseguiria se esquivar da acusação de "contradição performativa", feita por Habermas a Nietzsche e Foucault (Habermas, 2002c). Afinal, se o poder perpassa tudo, qual seria o estatuto de sua crítica social e, em particular sua relação com o próprio poder que visa criticar?

Apesar de rejeitar, como Saar, a tese da colonização do mundo da vida e se subscrever ao projeto honnethiano de desenvolver um modelo monista de crítica social, Jaeggi procura realizá-lo de outro modo. Assumindo que a dominação não pode ser compreendida sem que se atente para seu caráter normativo, a autora procura fazer uma crítica das instituições sociais que, diferentemente daquela desenvolvida por Saar, esteja apta a diferenciar "instituições mais ou menos consolidadas, instituições melhores ou piores e possa, assim, dar conta do próprio sentido e da arbitrariedade de processos sociais complexos, sem deixar como um todo os fundamentos da teoria da ação" (Jaeggi, 2009a, p. 544). Trata-se de fazer uma crítica das instituições que atente para suas diferenças no que diz respeito à promoção ou ao bloqueio da liberdade, sem que isso signifique lançar mão de um dualismo.

De acordo com Jaeggi, apesar de ter sido praticamente abandonado pela academia, o conceito de alienação é hoje o mais adequado para essa tarefa. Reabilitá-lo, contudo, não é uma tarefa fácil. Para tanto, a autora terá primeiro de mostrar que é possível desvinculá-lo de concepções essencialistas e metafísicas de natureza humana ou de vida boa, às quais ele foi comumente vinculado. Na primeira parte do livro, ela

recusa então noções de vida não alienada que postulam uma unidade prévia entre sujeito e objeto ou entre o trabalhador e o fruto do seu trabalho, como critério para a crítica. A alienação, afirma ela, deve ser entendida de modo mais formal, como o resultado de um processo falho de apropriação, que ocorre sempre que o sujeito se encontra impossibilitado de tomar o mundo social e sua própria vida como resultado de suas ações. Retomando autores clássicos da filosofia "continental", assim como de autores da tradição analítica de filosofia, Jaeggi procura desenvolver um conceito mais formal de alienação que, atento ao *processo* de formação da identidade e não ao seu *conteúdo*, não assuma pressupostos metafísicos.[38]

Ao fazer isso, a autora procura dar conta das diferentes utilizações da noção de alienação no discurso cotidiano e dos fenômenos de alienação nas sociedades capitalistas atuais, que vão desde o estabelecimento de uma relação estratégica do sujeito frente aos outros e ao mundo, até a realização de tarefas com as quais ele não se identifica, passando por situações de conformismo social, quando eles representam papéis sociais nos quais não se reconhecem, e por uma perda de relação com o contexto social em que vivem.[39] Nas duas primeiras partes de *Alienação*, a autora mostra então que os fenômenos da alienação podem ser entendidos como o resultado de uma falha nesse processo de apropriação. Na terceira, por sua vez, ela passa a enfatizar como a liberdade dos sujeitos depende do sucesso deste mesmo processo. Com isso, ela aponta não só para a pertinência do conceito de alienação para um diagnóstico das patologias sociais, como para o vínculo entre sua superação e a emancipação.

Embora os fenômenos explorados pela autora tenham como foco a autoalienação, em que o sujeito alienado é, ao mesmo tempo, vítima e autor (Jaeggi, 2005b, p. 42; 70), Jaeggi procura se afastar da vertente conservadora da alienação, atribuída por ela a Heidegger e Kierkgaard, para a qual a alienação resulta da própria passividade dos sujeitos. Seguindo, nesse aspecto, a tradição marxista e hegeliana da crítica da alienação, Jaeggi afirma que é preciso atentar para as causas sociais desses

---

[38] Ao fazer isso, Jaeggi parece tentar dar conta de um problema presente no trabalho de Honneth, que atribui conteúdo às relações de reconhecimento que reconstrói (seja com base na experiência de desrespeito, seja com base em uma teoria da modernidade).

[39] No primeiro caso, os exemplos são o do médico que atende seus pacientes pensando no valor de suas consultas e o do cientista que publica com vistas ao *index* de citação (Jaeggi, 2005b, pp. 20-21). No segundo, Jaeggi fala tanto de mulheres que assumem o papel de donas de casa, sem se identificarem com ele (Jaeggi, 2005b, p. 109), como de um matemático que não se reconhece mais em sua vida pacata e familiar no interior (Jaeggi, 2005b, pp. 74-75). Como exemplo da perda da identificação, a autora trata de um cientista que perde qualquer interesse em seu trabalho e se torna, aos poucos, indiferente ao mundo (Jaeggi, 2005b, pp. 161-162).

fenômenos patológicos, isto é, para as instituições sociais que impedem o indivíduo de se reconhecer como autor de sua própria vida e do mundo em que vive.[40] Tomando o sucesso desse processo de apropriação como critério, Jaeggi critica as instituições sociais que o impedem. É, nesse sentido, que a autora pode condenar determinadas instituições, como a economia capitalista e as estruturas sexistas e racistas de valor, que se impõem aos sujeitos como algo natural e não passível de alteração.

Ao lançar mão do conceito de alienação, Jaeggi desenvolve então um modelo de teoria crítica que procura entender os fenômenos ideológicos presentes nas sociedades capitalistas atuais, bem como criticá-los explicitando seu caráter normativo e denunciando, com isso, o fato de que eles bloqueiam sua própria contestação. Embora compreenda sua crítica das instituições como uma crítica da ideologia, já que seu objetivo é denunciar uma falsa consciência socialmente necessária à manutenção do *status quo*, Jaeggi não defende que os sujeitos se encontram estruturalmente presos a uma falsa consciência. Para ela, a alienação gera crises e, ao fazê-lo, abre espaço para sua própria crítica e superação prática.

Apesar de compartilhar com Jaeggi o diagnóstico de que a principal tarefa de uma teoria social crítica hoje é a de criticar normas e instituições sociais ideológicas que geram ou mantém relações de dominação, Celikates não acredita que ela possa ser realizada por meio de uma crítica genealógica ou de uma crítica tradicional da ideologia, tal como eles. Embora afirme que não podemos negar que "sob condições de um não reconhecimento institucionalizado e estrutural, os atores são impedidos de desenvolver ou exercitar as suas capacidades reflexivas", Celikates ressalta que não se deve perder de vista que "para ser fiel ao seu intuito emancipatório, a teoria crítica tem de evitar a 'armadilha da incapacitação', isto é, o perigo de restringir ainda mais as capacidades dos atores através de seu diagnóstico" (Celikates, 2012, p. 41). Para ele, a teoria não pode prescindir de um critério normativo, nem partir de um diagnóstico segundo o qual as pessoas, cegadas por uma falsa consciência *necessária*, sejam tomadas como incapazes de se distanciar do contexto social em que vivem e, portanto, de criticá-lo.

Em *Crítica como Práxis Social*, Celikates defende então um tipo de crítica reconstrutiva que, análogo à psicologia, possibilitaria uma crítica imanente das

[40] Não se trata de afirmar que as pessoas são as únicas autoras de suas vidas ou que podem alterar o mundo em que vivem diretamente. Para Jaeggi, muitos acontecimentos fogem inteiramente de nosso controle sem que isso implique alienação. A possibilidade de se apropriar de sua vida e do mundo como autor significa, para ela, se identificar e se relacionar abertamente com eles (Jaeggi, 2005b, pp. 84-87).

patologias sociais que impedem que os próprios concernidos se deem conta das relações de dominação às quais estão submetidos, sem aceitar o diagnóstico da incapacitação dos atores sociais ou o da absolutização do poder. Assumindo que, em muitos contextos sociais, as condições necessárias para que os próprios concernidos possam exercer suas capacidades reflexivas não estão dadas, Celikates sustenta que a principal tarefa da teoria crítica é criticá-los. Tendo em vista a efetivação das condições sociais necessárias à reflexividade e, portanto, a da própria crítica social, ele se debruça então sobre dois diferentes tipos de sociologia, reconstruídos a partir dos trabalhos de Bourdieu e Boltanski, para apresentar, ao final, sua própria concepção de crítica social. Por meio dela, Celikates procura combinar os *insights* dos dois autores sem recair nos problemas que identifica em suas teorias.

Após uma breve introdução, na qual apresenta os contornos gerais de sua tese, Celikates dedica o primeiro capítulo do livro ao que chama de "modelo da ruptura" que, ao assumir que há uma diferença epistemológica entre o ponto de vista dos teóricos e o dos participantes, defende que apenas os primeiros seriam capazes de se distanciar e criticar o mundo social em que vivem. Voltado a uma análise das estruturas sociais que impedem os sujeitos de tomarem consciência de sua própria condição, esse modelo crítico – analisado por Celikates principalmente a partir da sociologia crítica de Bourdieu – assume que só podemos fazer uma análise objetiva da sociedade quando nos afastamos da perspectiva do participante. Para os defensores dessa forma de sociologia crítica, a capacidade de se distanciar criticamente é uma prerrogativa do cientista social, motivo pelo qual caberia apenas a ele a tarefa de analisar objetivamente a sociedade e explicitar aquilo que os próprios sujeitos sociais jamais teriam como perceber sozinhos.

Segundo Celikates, ao se distanciar de uma crítica interna, esse modelo ressalta como, muitas vezes, os próprios atores sociais aceitam normas e valores que não poderiam reflexivamente aceitar. Contudo, ao negar que o poder e a dominação possam ser questionados a partir da própria práxis social, bem como que os participantes possuam uma capacidade reflexiva, a crítica externa acaba também pondo em questão suas próprias bases normativas e recusa a possibilidade de transformações sociais emancipatórias. Além disso, afirma Celikates, essa forma de crítica falseia a realidade social. Ao enfatizar os bloqueios e as estruturas sociais que impedem a reflexão, ela exclui sistematicamente de seu diagnóstico as práticas de reflexão e justificação existentes.

Tendo em vista essas e outras dificuldades, Celikates dedica o segundo capítulo do livro ao trabalho de Boltanski que, apesar de ter sido aluno de Bourdieu, recusa sua sociologia crítica e desenvolve uma teoria social cujo foco está na reconstrução das práxis sociais de crítica e justificação. Diferentemente de Bourdieu, a sociologia da crítica desenvolvida por Boltanski, toma a práxis social da crítica como ponto de partida e mostra, com base nela, que a ruptura epistemológica pressuposta pela sociologia crítica está socialmente equivocada. Para tanto, ele tira o foco das estruturas sociais ou de outras forças que atuam pelas costas dos atores, colocando-o nas complexas práticas de justificação e de crítica, bem como na compreensão que os atores têm delas (Celikates, 2008, p. 100). Ao mostrar que as pessoas estão ocupadas em se explicar, descrever e justificar suas ações aos demais, a sociologia da crítica sustenta que a reflexividade corresponde a uma característica não espetacular da ação social. Seu ponto de partida é, portanto, a simetria e não a ruptura entre a perspectiva dos teóricos e a dos atores sociais.

A sociologia da crítica explicita a práxis pré-científica sobre a qual a crítica e a transformação social se ancoram. Porém, na medida em que enfatiza apenas essas práticas reflexivas, ela parece relegar a um segundo plano a discussão acerca das condições sociais necessárias ao pleno desenvolvimento das capacidades reflexivas dos atores sociais. Para Celikates, Boltanski parece considerar que o desenvolvimento das capacidades reflexivas se apoia no ar e não em determinadas condições sociais. Por esse motivo ele se pergunta, afastando-se de qualquer teoria que assuma acriticamente o ponto de vista dos participantes, se é mesmo possível supor que tais capacidades estão sempre dadas ou se, pelo contrário, há situações em que elas se encontram limitadas ou bloqueadas devido à ausência das condições sociais necessárias ao seu desenvolvimento.

Apesar de recusar o modelo da ruptura, Celikates defende que a crítica depende da efetivação de certas condições sociais. Segundo ele, as estruturas sociais retratadas por Bourdieu podem bloquear ou limitar o desenvolvimento das capacidades reflexivas dos agentes sociais. Mesmo que hoje, devido à heterogeneidade de práticas sociais, uma ideologia nunca seja total ou socialmente necessária, ela pode ser efetiva e limitar a capacidade dos concernidos de criticá-la. Para Celikates, portanto, não é possível negar que, muitas vezes, as pessoas aceitam a imagem depreciativa que os outros fazem delas e percebem a si mesmas pelos olhos dos outros (Celikates, 2008, pp. 174-184). No entanto, a existência de tais autoimagens depreciativas e ideológicas também não faz

com que ele recuse o ponto de vista dos participantes como estruturalmente irrefletido. Essa tensão, que seria inerente à teoria crítica, o leva a defender uma noção de crítica reconstrutiva que, análoga à psicanálise, conseguiria superar os problemas ligados à crítica social externa sem assumir a posição ingênua que caracteriza as teorias que partem diretamente de uma crítica interna.

No último capítulo do livro, Celikates distingue três tipos de crítica reconstrutiva e defende, dentre eles, aquele desenvolvido por Habermas em *Conhecimento em Interesse* (Habermas, 2014a). De acordo com ele, enquanto as reconstruções ligadas à pragmática formal e ao hegelianismo de esquerda estão preocupadas com a explicitação de uma estrutura social normativa, o tipo de reconstrução defendido por ele parte da análise de patologias sociais concretas. Com pretensões mais modestas, essa forma de crítica parte de um diálogo entre teóricos e participantes para elaborar uma análise de instituições, normas e valores patológicos que impedem o pleno desenvolvimento das capacidades reflexivas dos atores sociais. Tendo como foco situações específicas, essa forma dialógica de crítica explicitaria como determinadas imagens de mundo são reflexivamente inaceitáveis para os concernidos e, com isso, mostra que elas se mantiveram apenas por meio da coerção (Celikates, 2008, p. 217). A limitação das capacidades reflexivas dos atores é, assim, diagnosticada e trazida para um diálogo entre os teóricos críticos e os atores sociais, que pode destravar o potencial emancipatório inscrito na própria práxis social. A crítica pode, desse modo, desencadear, de forma análoga à da psicanálise,[41] o distanciamento crítico dos próprios concernidos frente ao contexto social em que vivem e possui, nesse sentido, um papel eminentemente prático (Celikates, 2008, p. 189).

Embora aponte para a importante tensão entre crítica interna e externa, que perpassa a teoria crítica, e desenvolva uma interessante concepção de crítica social, o modelo de Celikates, como os de Saar e Jaeggi, pode ser problematizado. Ao defender uma relação entre teoria e práxis na qual o teórico assume um papel prático, por exemplo, Celikates pode ser acusado de romper o vínculo entre teoria e práxis que procura fortalecer. Ao discutirmos esses três autores, nosso principal objetivo não era, contudo, o de problematizá-los, mas indicar aquilo que eles apresentam de novo e produtivo no interior do cenário atual de discussão. Afinal, além de serem os principais proponentes de uma nova geração de teóricos críticos, Saar, Jaeggi e Celikates também

[41] Ao contrário da psicanálise, contudo, a teoria crítica tem como foco apenas os impedimentos sociais – e não impedimentos internos ou psicológicos – à reflexão (Celikates, 2008, pp. 199-200).

parecem representar o início de um novo momento na teoria crítica. Enquanto Habermas e Honneth parecem ter centrado seus esforços na reconstrução da estrutura normativa da interação social, eles deslocam seus esforços para a elaboração de uma crítica situada em cujo centro está a preocupação com as patologias que perpassam a interação social. Tanto Celikates, como Jaeggi e Saar defendem que o foco da teoria crítica deve estar na crítica das normas, valores e instituições sociais que possuem um caráter "ideológico". Todos eles procuram, nesse sentido, superar a tensão entre crítica e poder explicitada pelos trabalhos de Fraser e Honneth.

Considerações finais

A presente pesquisa parte de uma hipótese construída com base no trabalho de Nancy Fraser, de acordo com a qual há uma tensão entre a tarefa de apontar para os potenciais emancipatórios imanentes às práticas intersubjetivas e a constatação de que elas são também responsáveis pela reprodução de relações de dominação. Embora seja explicitada por Fraser, essa tensão entre crítica e poder não é propriamente analisada por ela, que também não dedica muitos esforços para superá-la. Tendo isso em vista, optamos por discuti-la com base no trabalho de Axel Honneth, que parte do diagnóstico de que é preciso compreender as formas simbólicas de dominação e defende que a crítica social deve ser capaz de explicitar reflexivamente seus fundamentos e os recursos sociais que permitem a superação prática da dominação.

Tomando essa tensão como fio condutor, retomamos, em um primeiro momento, os textos em que Honneth explicita, por meio de uma crítica a Habermas, seu objetivo de elaborar um diagnóstico mais amplo das patologias sociais, que fosse capaz de compreender e criticar as formas simbólicas de dominação. Mostramos, com isso, que os escritos do "jovem" Honneth possuem um enorme potencial no que diz respeito à conceitualização da dominação social. Reconstruindo, em um segundo momento, os passos de Honneth em direção à teoria do reconhecimento, defendemos então que esse potencial se perde no caminho.

Preocupado em restabelecer um vínculo entre a teoria crítica e a experiência dos atores sociais, que teria se perdido com a guinada de Habermas em direção à pragmática universal, Honneth lança mão de argumentos psicoantropologicos, para mostrar que os seres humanos são estruturalmente dependentes do reconhecimento e, portanto, que lutam para obtê-lo quando ele lhes é socialmente negado. Por meio de uma complexa estratégia teórica, cujo cerne está em estabelecer um vínculo entre os padrões normativos da interação social, as condições para a formação da identidade intacta e a internalização de expectativas morais de reconhecimento, bem como entre a violação da identidade e dessas expectativas morais, o sentimento de injustiça e o surgimento dos conflitos sociais, Honneth procura mostrar que a justiça e a autorrealização estão intrinsecamente relacionadas e, portanto, que o interesse humano pelo reconhecimento possui um estatuto moral. Ele estabelece, assim, um forte vínculo entre teoria e práxis e explicita, os recursos sociais que apontam para a superação da dominação. Além disso, ao defender que todos os mecanismos de integração social dependem de um consenso

tácito acerca de seu funcionamento, Honneth afirma que aqueles mecanismos que violam os princípios normativos do reconhecimento podem desencadear lutas sociais para alterá-los. Honneth ressalta, desse modo, que todos os fenômenos sociais possuem uma dimensão moral e, portanto, que nenhuma área da vida social deve ser excluída da crítica e da possibilidade prática de transformação (Deranty, 2009, p. 350).

Tendo em vista que os vínculos estabelecidos por Honneth parecem depender de uma compreensão redutora da influência exercida pelo poder no interior das relações sociais, dedicamos o quarto capítulo da tese a uma discussão dos pressupostos teórico-sociais de sua teoria. Com isso, procuramos mostrar que não é possível compreender o funcionamento da economia capitalista por meio de uma teoria do reconhecimento, nem entender a interação social sem levar em conta suas assimetrias. Ressaltando que Honneth parece, por vezes, confundir os níveis da reconstrução normativa e da descrição social, problematizamos então tanto sua tendência de desconsiderar os efeitos das relações de poder no interior da reprodução social, como a concepção normativizada de sociedade que disso se segue.

Essa não é, contudo, a única dimensão do trabalho de Honneth que dependeria de uma compreensão redutora do poder. Como argumentamos no capítulo quinto, o próprio vínculo estabelecido por ele entre justiça e autorrealização, por meio do qual atribui um estatuto moral às experiências de desrespeito e aos conflitos sociais, depende de uma compreensão normativizada das relações sociais e dos processos de socialização. Apontando para o fato de que as sociedades modernas estão perpassadas por relações de dominação, Fraser defende que muitas vezes os indivíduos internalizam normas e valores assimétricos e guiam suas expectativas e comportamento por eles. Mobilizando esses e outros argumentos, problematizamos então o estatuto moral atribuído por Honneth às experiências de desrespeito e às lutas sociais. Com isso, procuramos explicitar que sua teoria do reconhecimento padece de um déficit normativo.

Em *Redistribuição ou Reconhecimento?*, Honneth admite que os mecanismos sociais de reprodução não podem ser adequadamente compreendidos do ponto de vista de uma teoria normativa do reconhecimento e afirma que sua teoria não possui pretensões descritivas. Com isso, ele procura se esquivar das acusações de que teria desenvolvido uma teoria social excessivamente normativa. Para responder às críticas dirigidas à sua teoria da socialização, contudo, Honneth parece enfrentar maiores dificuldades. Em seu debate com Fraser, ele chega a recusá-las e tenta ressaltar as vantagens de uma teoria que, como a dele, seria capaz de estabelecer um acesso à

experiência moral dos sujeitos sociais. É somente em um segundo momento que o autor reconhece o déficit normativo de sua teoria (Honneth & Boltanski, 2008) e afirma que não é possível assumir, como ele havia feito até aqui, que as experiências de desrespeito possuem um estatuto moral. Essa conclusão faz com que Honneth altere significativamente sua teoria do reconhecimento.

Admitindo que os sujeitos nem sempre estão incluídos nas práticas sociais de reconhecimento das quais depende a efetivação de sua liberdade, ele dá então um passo atrás e procura compreender os bloqueios que impedem a inclusão das pessoas nessas práticas. Consciente das dificuldades inerentes ao projeto de desenvolver uma crítica social do ponto de vista dos participantes, sem abrir mão do diagnóstico de que estes assumem muitas vezes posições irrefletidas e autoimagens depreciativas, Honneth reformula as bases de sua teoria. Em vez de partir de um indivíduo já socializado, cujas expectativas seriam morais, Honneth procura agora entender o que poderia bloquear esse processo bem-sucedido de socialização. Ao fazer isso, ele desloca o foco de sua teoria e procura explicitar e criticar os fenômenos que impedem o desenvolvimento das capacidades reflexivas dos indivíduos e os levam a aceitar visões de mundo que seriam reflexivamente inaceitáveis. Ao contrário de Celikates, cujo projeto se assemelha a esse, Honneth não procura atribuir ao teórico crítico um papel prático.[1]

Sem abrir mão da importância do estabelecimento de um forte vínculo entre teoria e práxis, Honneth defende, em *Sofrimento de Indeterminação,* que o afastamento dos sujeitos frente às relações de reconhecimento gera sofrimento. Argumentando, então, que o sofrimento explicita para o sujeito que algo está errado, Honneth aponta para seu potencial de motivar uma transformação prática. Nesse livro, contudo, ele não parece conseguir explicar claramente porque os sujeitos sofrem ao se afastarem das práticas sociais das quais depende sua liberdade. É, a nosso ver, para oferecer uma resposta a esse problema, que Honneth passa a tentar justificar o interesse dos seres humanos pelo reconhecimento com base em argumentos antropológicos. É, nesse sentido, que ele enfatiza agora as primeiras relações de reconhecimento da criança, discutidas anteriormente com base na teoria de Winnicott. Preocupado em oferecer uma resposta à pergunta acerca de como é possível ancorar a crítica social em uma práxis que se encontra socialmente distorcida, Honneth defende, em *Reificação,* que é a lembrança da

[1] David Strecker possui um interessante livro sobre esse tema. Discutindo a relação entre crítica e poder, ele analisa diferentes modelos de crítica para compreender seu papel na relação entre teoria e práxis (Strecker, 2012).

atitude primordial do reconhecimento que mantém vivo o interesse das pessoas no estabelecimento de relações plenas de reconhecimento, mesmo em uma sociedade reificada. Sua nova estratégia de justificação dos interesses humanos pelo reconhecimento não é, contudo, bem recebida e é abandonada pelo autor logo após a publicação de *Reificação*.

A partir desse momento, Honneth parece se afastar da perspectiva dos atores sociais e de uma teoria da ação e procura reestabelecer as bases de sua teoria a partir de uma reconstrução dos padrões de reconhecimento institucionalizados nas sociedades modernas. Partindo de uma análise da sociedade, Honneth defende que os padrões normativos do reconhecimento possuem um excedente de validade que pode gerar transformações práticas.[2] Honneth se aproxima, desse modo, da estratégia de Habermas – criticada por ele anteriormente – de reconstruir o potencial emancipatório com base em uma estrutura normativa que funciona quase que pelas costas dos sujeitos sociais.[3]

Embora desenvolva diferentes estratégias para dar conta de ancorar imanentemente seu modelo de crítica social e elabore diferentes diagnósticos de patologias sociais (Zurn, 2011), Honneth não parece desenvolver ferramentas conceituais adequadas para dar conta das formas simbólicas de dominação ou da relação existente entre reconhecimento e poder. A ênfase do autor no caráter normativo do primeiro parece fazer com que ele compreenda os efeitos do poder sempre como algo secundário, que distorceria as relações de reconhecimento de fora. Além disso, tanto em *Reificação* como em diferentes artigos publicados a partir da segunda metade da década passada, Honneth parece tratar apenas de distorções ao reconhecimento causadas pelo mercado capitalista. Ao fazer isso, ele parece abrir mão de entender exatamente o fenômeno da dominação social, cuja importância foi apresentada por ele em *Crítica do Poder* e ressaltada por grande parte de seus críticos.

A nosso ver, tanto o trabalho de Jaeggi como aquele desenvolvido por Saar procuram lidar com esses problemas. Enquanto Saar tenta explicitar o caráter produtivo do poder e, com isso, elabora um modelo crítico que não depende de critérios normativos, Jaeggi procura retirar a ênfase colocada por Honneth no conteúdo das relações de reconhecimento necessárias à formação de uma identidade intacta, depositando-a nos processos formais de apropriação dos quais esta depende. Assumindo

---

[2] Agora, contudo, ele não justifica a exigência do reconhecimento explicitando sua importância para a autorrealização, mas sim para a efetivação da liberdade social.

[3] Afastando-se do ponto de vista dos atores, ele teria agora como acomodar em sua teoria o diagnóstico de que, muitas vezes, estes possuem posições irrefletidas.

o projeto defendido por Honneth em *Crítica do Poder*, tanto Celikates, como Jaeggi e Saar procuram dar conta de elaborar modelos teóricos aptos a criticar as formas simbólicas de dominação.

Referências Bibliográficas

Abromeit, J. (2001). *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School.* Cambridge: Cambridge University Press.

Adorno, T. (2001). *Mínima Moralia.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Adorno, T. (2009). *Dialética Negativa.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Adorno, T., & Horkheimer, M. (2004). *Dialética do Esclarecimento.* Rio de Janeiro: Zahar.

Alexander, J., & Lara, M. P. (1996). Honneth's New Critical Theory of Recognition. *New Left Review, 220*, pp. 126-136.

Allen, A. (2010). Recognizing Domination: Recognition and Power in Honneth´s Critical Theory. *Journal of Power, 3*(1), pp. 21-32.

Althusser, L., & Balibar, É. (1973). *Lire le Capital.* Paris: François Maspero.

Bader, V. (2007). Misrecognition, Power, and Democracy. Em D. Owen, & B. Brink, *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* (pp. 238-269). Cambridge: Cambridge University Press.

Bankovsky, M. (2012). *Perfecting Justice in Ralws, Habermas and Honneth.* London: Continuum Books.

Bedorf, T. (2010). *Verkennende Anerkennung.* Berlin: Suhrkamp.

Bressiani, N. (2011). Redistribuição e Reconhecimento. Nancy Fraser entre Jürgen Habermas e Axel Honneth. *Cadernos CRH, 24*(62), pp. 331-352.

Brink, B. v., & Owen, D. (2007). *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory.* Cambridge: Cambridge University Press.

Butler, J. (2008). Taking Another´s View: Ambivalent Implications. Em A. Honneth, *Reification: A New Look at an Old Idea* (pp. 97-119). Oxford: Oxford University Press.

Butler, J., Fraser, N., Benhabib, S., & Cornell, D. (2005). *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange.* New York: Routledge.

Castro, E. V. (2002). O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. Em E. V. Castro, *A inconstância da alma selvagem.* São Paulo: Cosac & Naify.

Celikates, R. (2007). Unreconciled: where‘s the struggle in the ‚struggle for recognition‘? Em G. Bertram, *Socialité et reconnaissance: grammaires de l‘humain* (pp. 213-228). Paris: L‘Harmattan.

Celikates, R. (2008). *Kritik als Soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie.* Frankfurt am Main: Campus.

Celikates, R. (2012). O não reconhecimento sistemático e a prática da crítica: Bourdieu, Boltanski e a prática da teoria crítica. *Novos Estudos CEBRAP, 93*, pp. 28-42.

Cohen, J., & Arato, A. (1992). *Civil Society and Political Theory.* Cambridge: MIT Press.

Cooke, D. (2004). *Adorno, Habermas and the Search for a Rational Society.* Londres: Routledge.

Crissiuma, R. (2013). Trocando o Jovem pelo Velho: Axel Honneth leitor de Hegel. Em R. Melo, *A teoria crítica de Axel Honneth* (pp. 55-82). São Paulo: Saraiva.

Deranty, J. P. (2004). Injustice, Violence and Social Struggle. The Critical Potential of Honneth´s Theory of Recognition. Em J. Rundell, D. Patherbridge, J. Bryant, J. Hewitt, & J. Smith , *Contemporary Perspectives in Critical and Social Philosophy* (pp. 297-322). Leiden: Brill.

Deranty, J. P. (2007). Repressed Materiality: Retrieving the Materialism in Axel Honneth's Theory of Recognition. Em J. P. Deranty, D. Patherbridge, J. Rundell, & R. Sinnerbrink, *Recogniton, Work, Politics. New Directions in French Critical Theory* (pp. 137-163). Leiden: Brill.

Deranty, J. P. (2009). *Beyond Communication. A critical study of Axel Honeth´s Social Philosophy.* Leiden; Boston: Brill.

Forst, R. (2008). First things first: redistribution, recognition and justification. Em N. Fraser, & K. Olson, *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics* (pp. 310-326). New York: Verso.

Foster, R. (1999). Recognition & Resistence: Axel Honneth´s Critical Social Theory. *Radical Philosophy, 94*, pp. 6-18.

Foucault, M. (2006). Sobre a história da sexualidade. Em M. Foucault, *Microfísica do Poder* (pp. 243-276). São Paulo: Paz e Terra.

Foucault, M. (2006a). Nietzsche, a genealogia e a história. Em M. Foucault, *Microfísica do Poder* (pp. 15-37). São Paulo: Paz e Terra.

Foucault, M. (2007). *Vigiar e Punir. História da Violência nas Prisões .* Petrópolis: Vozes.

Fraser, N. (1985). Toward a discourse ethic of solidarity. *Praxis International, 4*, pp. 425-429.

Fraser, N. (1989a). Foucault on Modern Power: Empirical Insights Normative Confusions. Em N. Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory* (pp. 17-34). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fraser, N. (1989b). Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalist Polotical Culture. Em N. Fraser, *Unruly Practices:* (pp. 161-187). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fraser, N. (1989c). What´s Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender. Em N. Fraser, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory* (pp. 113-143). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fraser, N. (2000). Rethinking Recognition. *New Left Review, 3*, pp. 107-120.

Fraser, N. (2001). Da Redistribuição ao Reconhecimento? Dilemas da Justiça na Era Pós-Socialista. Em J. Souza, *Democracia Hoje. Novos Desafios para a Teoria Democrática Contemporânea* (pp. 245-282). Brasília: UNB.

Fraser, N. (2003a). Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth. Em N. Fraser, & A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange* (pp. 198-236). New York: Verso.

Fraser, N. (2003b). Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation. Em N. Fraser, & A. Honneth, *Redistribution or Recognition? Political-Philosophical Exchanges* (pp. 7-109). New York: Verso.

Fraser, N., & Gordon, L. (1997). A Genealogy of 'Depedency': Tracing a Keywoord of the U.S. Welfare State. Em N. Fraser, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition* (pp. 121-150). New York: Routledge.

Gehlen, A. (1971). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.* Frankfurt am Main.

Geuss, R. (2008). Philosophical Antropology and Social Criticism. Em A. Honneth, *Reification: A New Look at an Old Idea* (pp. 120-130). Oxford: Oxford University Press.

Giannotti, J. A. (2008). Sofrimento de indeterminação. *Novos Estudos - CEBRAP, 80*, pp. 219-221.
Habermas, J. (1976). *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Habermas, J. (1987). A nova intransparência: a crise do Estado de Bem-Estar Social e o esgotamento das energias utópicas. *Novos Estudos CEBRAP, 18*, pp. 103-114.
Habermas, J. (1995a). *Theorie des kommunikativen Handenls. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Band I.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Habermas, J. (1995b). *Theorie des kommunikativen Handenls. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. Band II.* Franfurt am Main: Suhrkamp.
Habermas, J. (1997). *Direito e Democracia. Entre facticidade e legitimidade.* Rio de Janeiro: Tempo brasileiro.
Habermas, J. (2002a). Entgegnung. Em H. Joas, & A. Honneth, *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas Theorie des kommunikativen Handelns* (pp. 347-405). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Habermas, J. (2002b). Individuação atráves de socialização. Sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead. Em J. Habermas, *Pensamento pós-metafísico* (pp. 183-258). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
Habermas, J. (2002c). *O Discurso Filosófico da Modernidade.* São Paulo: Martins Fontes.
Habermas, J. (2002d). *Pensamento Pós-metafísico Estudos Filosóficos.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
Habermas, J. (2003). *Consciência Moral e Agir Comunicativo.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
Habermas, J. (2006). *Técnica e Ciência como "Ideologia".* Lisboa: Edições 70.
Habermas, J. (2009). Wozu noch philosophie? Em J. Habermas, *Kritik der Vernunft. Philosophische Texte. Band 5* (pp. 33-57). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Habermas, J. (2014a). *Conhecimento e Interesse.* São Paulo: UNESP.
Habermas, J. (2014b). *Teoria e Práxis.* São Paulo: UNESP.
Hegel, G. W. (1967). *System der Sittlichkeit.* Hamburg: Felix Meiner.
Hegel, G. W. (1969). *Jenaer Realphilosophie.* Hamburg: Felix Meiner.
Hegel, G. W. (2010). *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio.* São Paulo: Loyola.
Heidegren, C.-G. (2002). Antropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth´s Theory of Recognition. *Inquiry, 45*(4), pp. 433-446.
Honneth, A. (1977). Geschichte und Interaktionsverhältnisse. Em U. Jaeggi, & A. Honneth, *Theorien des historischen Materialismus* (pp. 405-449). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Honneth, A. (1980). Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer Kritischen Gesellschatstheorie. Em A. Honneth, & U. Jaeggi, *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2* (pp. 185-233). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Honneth, A. (1981). Moralbewusstsein und soziale Klassenherrschaft. Einige Schwierigkeiten in der Analyse normativer Handlungspotentiale. *Leviathan 9 (3-4)*.
Honneth, A. (1989). *Kritik der Macht. Reflexionsstufe einer kritischen Gesellschaftstheorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, A. (1995a). Domination and Moral Struggle: the philosohical heritage of marxism reviewed. Em A. Honneth, *The fragmented world of the social. Essays in social and political philosophy* (pp. 3-14). New York: State University of New York Press.

Honneth, A. (1995b). From Adorno to Habermas. On the transformation of critical social theory. Em A. Honneth, *Fragmented world of the social. Essays in social and political philosophy* (pp. 92-120). New York: State University of New York Press.

Honneth, A. (1995c). Introduction. Em A. Honneth, *The fragmented world of the social. Essays in social and political pgilosophy* (pp. xi-xxv). New York: State University of New York Press.

Honneth, A. (1996). Teoria Crítica. Em A. Giddens, & J. Turner, *Teoria social hoje* (pp. 503-552). São Paulo: Unesp.

Honneth, A. (2000a). Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zue antropologischen Erweiterung der Diskursethik. Em R. Brunner, & P. Kelbel, *Antropologie, Ethik und Gesellschaft. Für Helmut Fahrenbach* (pp. 101-111). Frankfurt am Main: Campus.

Honneth, A. (2000b). *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur Praktischen Philosophie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, A. (2000c). Die soziale Dynamik von Missachtung. Zum Ortbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie. Em A. Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* (pp. 88-109). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, A. (2001a). Democracia como cooperação reflexiva: John Dewey e a teoria da democracia hoje. Em J. Souza, *Democracia Hoje* (pp. 63-92). Brasília: Editora UnB.

Honneth, A. (2001b). Recognition or redistribution? Changing erspectives on the moral order of society. *Theory, Culture and Society, 18*(2-3), pp. 43-55.

Honneth, A. (2003a). Der Grund der Anerkennung. Eine Erwiederung auf kritische Rückfragen. Em A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (pp. 305-341). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, A. (2003b). Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung. Em N. Fraser, & A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? EIne politisch-philosophische Kontroverse* (pp. 271-305). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, A. (2003c). Einleitung: Genealogie als Kritik. Em A. Honneth, & M. Saar, *Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption (Frankfurter Foucault-Konferenz 2001)* (pp. 117-121). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, A. (2003d). *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais.* São Paulo: Editora 34.

Honneth, A. (2003e). Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. Em N. Fraser, & A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse* (pp. 129-224). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, A. (2003f). *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, A. (2004a). Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht. *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, pp. 51-70.

Honneth, A. (2004b). Recognition and Justice. Outline of a plural theory of Justice. *Acta Sociologica, 47*(4), pp. 351-364.
Honneth, A. (2005). *Verdinglichung: Eine Annerkennungstheorethische Studie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Honneth, A. (2007a). *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory.* Cambridge: Polity Press.
Honneth, A. (2007b). Eine Physiognomie der Kapitalistischen Lebensform. Skizze der Gesellschaftstheorie Adornos. Em A. Honneth, *Pathlogien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie* (pp. 70-92). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Honneth, A. (2007c). Eine soziale Pathologie der Vernunft. Zur intellektuellen Erbschatf der Kritischen Theorie. Em A. Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritische Theorie* (pp. 28-56). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Honneth, A. (2007d). Gerechtigkeit im Vollzug. Adornos "Einleitung" in die Negative Dialektik. Em A. Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie* (pp. 93-111). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Honneth, A. (2007e). *Pathologien der Vernunft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Honneth, A. (2007f). Pathologies of the Social: The Past and the Present of Social Philosophy. Em A. Honneth, *Disrespect. The normative foundations of critical theory* (pp. 3-48). Cambridge: Polity Press.
Honneth, A. (2007g). Rejoinder. Em B. v. Brink, & D. Owen, *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Theory* (pp. 348-370). Cambridge: Cambridge University Press.
Honneth, A. (2007h). *Sofrimento de Indeterminação.* São Paulo: Esfera Pública.
Honneth, A. (2010). Organisierte Selbstwirklischung. Paradoxien der Individualisierung. Em A. Honneth, *Das Ich im Wir.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Honneth, A. (2011a). *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Honneth, A. (2011b). Rejoinder. Em D. Patherbridge, *Axel Honneth: Critical Essays. With a reply by Axel Honneth* (pp. 391-421). Boston: Brill.
Honneth, A. (2012). Rejoinder. Em A. Honneth, *Reification. A New Look at an Old Idea* (pp. 147-160). Oxford: Oxford University Press.
Honneth, A. (2013). Verwilderungen des sozialen Konflikts. Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Em A. Honneth, O. Lindemann, & S. Voswinkel, *Strukturwandel der Anerkennung: Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart* (pp. 17-40). Frankfurt am Main: Campus.
Honneth, A., & Anderson, J. (2011). Reconhecimento, Vulnerabilidade, Autonomia e Justiça. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*.
Honneth, A., & Boltanski, L. (2008). Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? Ein Gespräch mit Robin Celikates. Em R. Jaeggi, & T. Wesche, *Was ist Kritik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Honneth, A., & Hartmman, M. (2010). Paradoxien der kapitalistischen Modernizierung. Ein Untersuchungsprogramm. Em A. Honneth, *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
Honneth, A., & Jaeggi, U. (1980). *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Honneth, A., & Joas, H. (1980). *Soziales Handeln und menschliche Natur. Antropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften.* Frankfurt am Main: Campus.

Honneth, A., & Olivier, V. (2011). A Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e a Teoria do Reconhecimento. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, 18*, pp. 133-160.

Horkheimer, M. (1967). *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft.* Frankfurt am Main: Fisher Verlag.

Horkheimer, M. (1983a). Teoria Tradicional e Teoria Crítica. Em M. Horkheimer, T. Adorno, W. Benjamin, & J. Habermas, *Textos escolhidos. Os Pensadores. Volume 48.* (pp. 117-154). São Paulo: Abril Cutural.

Horkheimer, M. (1983b). Filosofia e Teoria Crítica. Em M. Horkheimer, T. Adorno, W. Benjamin, & J. Habermas, *Textos escolhidos. Os pensadores. Volume 48.* São Paulo: Abril Cultural.

Horkheimer, M. (2004). *Eclipse of Reason.* New York: Continuum.

Ikäheimo, K. (2002). On the Genus and Species of Recognition. *Inquiry, 45*(4), pp. 447-462.

Ivković, M. (2014). *Axel Honneth´s theory of the struggle for recognition: Towards a post-metaphysical critique of domination.* University of Cambridge: PhD Thesis.

Jaeggi, R. (2005a). "Kein einzelner vermag etwas dagegen". Adornos Minima Moralia als Kritik von Lebensformen. Em A. Honneth, *Dialetik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003* (pp. 115-141). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Jaeggi, R. (2005b). *Entfremdung: Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems.* Frankfurt am Main: Campus.

Jaeggi, R. (2009a). Was ist eine (gute) Instituition. Em R. Jaeggi, R. Forst, M. Hartmann, & M. Saar, *Sozialphilosophie und Kritik* (pp. 528-544). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Jaeggi, R. (2009b). Was ist Ideologiekritik? Em R. Jaeggi, & T. Wesche, *Was ist Kritik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Jaeggi, R. (2013). Reconhecimento e subjugação: da relação entre teorias positivas e negativas da intersubjetividade. *Sociologias, 15*(55), pp. 120-140.

Jaeggi, R. (2014). *Kritik von Lebensformen.* Berlin: Suhrkamp.

Jay, M. (2008). Introduction. Em A. Honneth, *Reification. A New Look at an Old Ideia* (pp. 3-13). Oxford: Oxford University Press.

Joas, H. (1989). *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead.* Frankfurt am Main: Suhkamp.

Kerner, I. (2009). *Differenzen und Macht. Zur Anatomie von Rassismus und Sexismus.* Frankfurt am Main: Campus.

Kneer, G. (1990). *Die Pathologien der Moderne. Zur Zeitdiagnose in der Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas.* Opladen: Westdeutscher Verlag.

Kompridis, N. (2005). From Reason to Self-Realization? On the 'Ethical Turn' in Critical Theory. Em J. Rundell, *Contemporary Perspectives in Critical and Social Philosophy* (pp. 323–360). Leiden: Brill.

Laitinen, A. (2002). Interpersonal Recognition: A response to Value or a Precondition of Personhood. *Inquiry, 45*(4), pp. 463-478.

Laitinen, A., & Ikäheimo, H. (2007). Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement, and Recognitive Attitudes towards Persons. Em B. v. Brink, & D. Owen, *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* (pp. 33-56). Cambridge: Cambridge University Press.

Lear, J. (2012). The slippery middle. Em A. Honneth, *Reification. A new look at an old ideia* (pp. 131-143). New York: Oxford University Press.

Lima, E. C. (2013). Normatividade e a Dialética de Individualização e Socialização. Hegel, Habermas e Honneth. Em R. Melo, *A teoria crítica de Axel Honneth. Reconhecimento, Liberdade e Justiça* (pp. 83-116). São Paulo: Saraiva.

Lukács, G. (2003). *História e Consciência de Classe.* São Paulo: Martins Fontes.

Marcuse, H. (2012). *O homem unidimensional: Sobre a Ideologia da Sociedade Industrial Avançada.* Campo Grande: Letra Livre.

Marin, I. L. (2008). Psicanálise e emancipação na teoria crítica. Em M. Nobre, *Curso Livre de Teoria Crítica* (pp. 227-250). Campinas: Papirus.

Marshall, T. (1967). Cidadania e Classe Social. Em T. H. Marshall, *Cidadania, classe social e status* (pp. 57-114). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Marxsen, C. (2011). *Geltung und Macht. Jürgen Habermas' Theorie von Recht, Staat und Demokratie.* München: Wilhelm Fink.

Mattos, P. (2009). *A sociologia política do reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser.* São Paulo: Annablume.

McBride, C. (2013). *Recognition.* Cambridge: Polity.

McCarthy, T. (1984). Translator´s Introduction. Em J. Habermas, *Theory of Communicative Action. Reason and the rationalization of society* (pp. v-xxxviii). Boston: Beacon Press.

McCarthy, T. (1994). The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School. Em M. Kelly, *Recasting the Foucault/Habermas Debate* (pp. 243-282'). Cambridge: MIT Press.

McNay, L. (2008). *Against recognition.* Cambridge: Polity Press.

Mead, G. H. (1991). *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sich des Sozialbehaviourismus.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Melo, R. (2011). A teoria da emancipação em Karl Marx. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, 18*, pp. 35-58.

Melo, R. (2013a). *Marx e Habermas. Teoria critica e os sentidos da emancipação.* São Paulo: Saraiva.

Melo, R. (2013b). Práxis social, trabalho e reconhecimento. Em R. Melo, *A teoria crítica de Axel Honneth. Reconhecimento, liberdade e justiça* (pp. 145-180). São Paulo: Saraiva.

Nobre, M. (1998). *A Dialética Negativa de Theodor Adorno - A ontologia do Estado falso.* São Paulo: Iluminuras.

Nobre, M. (2003). Luta por reconhecimento. Axel Honneth e a Teoria Crítica. Em A. Honneth, *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais.* São Paulo: Ed. 34.

Nobre, M. (2004). *A teoria crítica.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Nobre, M. (2008a). Introdução: Modelos de Teoria Crítica. Em M. Nobre, *Curso Livre de Teoria Crítica* (pp. 9-20). Campinas: Papirus.

Nobre, M. (2008b). Max Horkheimer. Em M. Nobre, *Curso Livre de Teoria Crítica.* Campinas: Papirus.

Nobre, M. (2008c). Teoria Crítica Hoje. Em D. Peres, M. Nobre, L. Repa, M. Keinert, & R. Melo, *Tensões e Passagens. Crítica e modernidade – Uma homenagem a Ricardo Terra.* São Paulo: Singular.

Nobre, M. (2012). Teoria Crítica: uma nova geração. *Novos Estudos - CEBRAP, 93*, pp. 23-27.

Nobre, M. (2013). Reconstrução em dois níveis. Um aspecto do modelo critico de Axel Honneth. Em R. Melo, *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça* (pp. 11-54). São Paulo: Saraiva.

Owen, D. (1999). Orientation and Enlightenment: An Essay on Critique and Genealogy. Em S. Ashenden, & D. Owen, *Foucault contra Habermas. Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory* (pp. 21-44). London: Sage Publications.

Owen, D., & Brink, B. (2007). Introduction. Em D. Owen, & B. van den Brink, *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* (pp. 1-30). Cambridge: Cambridge University Press.

Patherbridge, D. (2013). *The critical theory of Axel Honneth.* Plymouth: Lexington Books.

Pensky, M. (2011). Social Solidarity and Intersubjective Recognition: On Axel Honneth's Struggle for Recognition. Em D. Patherbridge, *Axel Honneth: Critical Essays. With a reply by Axel Honneth* (pp. 125-154). Boston: Brill.

Pinzani, A. (2013). Os paradoxos da Liberdade. Em R. Melo, *A teoria crítica de Axel Honneth* (pp. 293-315). São Paulo: Saraiva.

Piromalli, E. (2012a). *Axel Honneth. Giustizia Sociale come Riconoscimento.* Milano: Mimesis.

Piromalli, E. (2012b). Marxism and Cultural Studies in the Development of Axel Honneth's Theory of Recognition. *Culture, Theory and Critique, 53*(3), pp. 249-263.

Reese-Schäfer, W. (2010). *Compreender Habermas.* Petrópolis: Vozes.

Renault, E. (2004). *L'Expérience de l'Injustice.* Paris: La Découverte.

Renault, E. (2009). The Political Philosophy of Social Suffering. Em C. Zurn, & B. de Bruin, *New Waves in Political Philosophy* (pp. 158-176). New York: Palgrave Macmillan.

Renault, E. (2011). The Theory of Recognition and Critique of Institutions. Em D. Patherbridge, *Axel Honneth: Critical Essays. With a Reply by Axel Honneth* (pp. 207-232). Leiden: Brill.

Repa, L. (2006). Jürgen Habermas e o Modelo Reconstrutivo de Teoria Crítica. Em M. Nobre, *Curso Livre de Teoria Crítica.* Campinas: Papirus.

Repa, L. (2008). *A Transformação da Filosofia em Jürgen Habermas: Os Papéis de Reconstrução, Interpretação e Crítica.* São Paulo: Esfera Pública.

Repa, L., & Nobre, M. (2012). Reconstruindo Habermas: Etapas e Sentido de um Percurso. Em L. Repa, & M. Nobre, *Habermas e a Reconstrução* (pp. 13-42). Capinas: Papirus.

Rössler, B. (2007). Work, Recognition, Emancipation. Em D. Owen, & B. Brink, *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* (pp. 135-163). Cambridge: Cambridge University Press.

Rugitisky, F. (2008). Friedrich Pollock: Limites e possibilidades. Em M. Nobre, *Curso Livre de Teoria Crítica* (pp. 53-72). Campinas: Papirus.

Saar, M. (2007). *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault.* Frankfurt am Main: Campus.

Saar, M. (2009a). Genealogische Kritik. Em R. Jaeggi, & T. Wesche, *Was ist Kritik?* (pp. 247-265). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Saar, M. (2009b). Macht und Kritik. Em M. Saar, R. Forst, R. Jaeggi, & M. Hartmann, *Sozialphilosophie und Kritk* (pp. 567-587). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Shane, O., & Smith, N. (2012). *Recognition Theory as Social Research. Investigating the Dynamics of Social Conflict.* New York: Palgrav Macmillan.

Silva, F. G. (2011). Entre potenciais e bloqueios comunicativos: Habermas e a crítica do Estado democrático de direito. *Caderno CRH, 24*(62), pp. 307-330.

Smith, N. (1993). Social Power and Domination of Nature. *History of the Human Sciences, 6*(3), pp. 101-110.

Smith, N. (2011). Recognition, Culture and Economy: Honneth´s Debate with Fraser. Em D. Patherbridge, *Axel Honneth: Critical Essays. With a Reply by Axel Honneth* (pp. 321-344). Boston: Brill.

Souza, J. (1986). *Patologias da Modernidade.* São Paulo: Annablume.

Stahl, T. (2013). *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken.* Frankfurt am Main: Campus.

Strecker, D. (2012). *Logik der Macht. Zum Ort der Kritik zwischen Theorie und Praxis.* Göttingen: Velbrück Wissenschaft.

Taylor, C. (1979). *Hegel and Modern Society.* Cambridge: Cambridge University Press.

Terra, R. (2008). Os limites do paradigma da revolução: ciência, técnica e os movimentos sociais. Em M. Nobre, *Curso Livre de Teoria Crítica* (pp. 137-160). Campinas: Papirus.

Thompson, S. (2005). Is redistribution a form of recognition? Comments on the Fraser-Honneth debate. *Critical Review of international social and political philosophy, 8*(1), pp. 85-102.

Thompson, S., & Yar, M. (2011). *The Politics of Recogniton.* Farnham: Ashgate.

Wellmer, A. (1985). Reason, Utopia, and the Dialectic of Enlightenment. Em R. Bernstein, *Habermas and Modernity.* Cambridge: MIT Press.

Werle, D., & Melo, R. (2007). Teoria crítica, teorias da justiça e a 'reatualização' de Hegel. Em A. Honneth, *Sofrimento de Indeterminação. Uma reatualizaçao da filosofia do direito de Hegel.* São Paulo: Esfera Pública.

Wesche, T., & Jaeggi, R. (2009). *Was ist Kritik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Wildt, A. (1982). *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption.* Stuttgart: Klett Cotta Verlag.

Yar, M. (2001). Beyond Nancy Fraser´s Perspectival Dualism. *Economy and Society, 30*(3), pp. 288-303.

Young, I. M. (2007). Recognition of Love´s Labor: Considering Axel Honneth´s Feminism. Em B. v. Brink, & D. Owen, *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* (pp. 189-212). Cambridge: Cambridge University Press.

Zurn, C. (2000). Antropology and Normativity: A Critique of Axel Honneth´s "Formal Conception of Ethical Life". *Philosophy and Social Criticism, 26*(1), pp. 115-124.

Zurn, C. (2005). Recognition, Redistribution, and Democracy: Dillemas of Honneth´s Critical Social Theory. *European Jornal of Philosophy, 13*(1), pp. 89-126.

Zurn, C. (2010). Introduction. Em H.-C. S. Busch, & C. Zurn, *The Philosophy of Recognition. Historical and Contemporary Perspectives* (pp. 1-20). Lanhan: Lexington Books.

Zurn, C. (2011). Social Pathologies as Second-Order Disorders. Em D. Patherbridge, *Axel Honneth: Critical Essays. With a Reply by Axel Honneth* (pp. 345-370). Leiden: Brill.