

**RODRIGO BERTOLOZZI MALUF**

**AS LUTAS POR RECONHECIMENTO NAS NUVENS**  
**UMA CRÍTICA MATERIALISTA HISTÓRICO DIALÉTICA A AXEL HONNETH**

Dissertação de Mestrado  
Orientador: Professor Associado Dr. Marcus Orione Gonçalves Correia

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE DIREITO**  
**SÃO PAULO – SP**  
**2019**



**RODRIGO BERTOLOZZI MALUF**

**AS LUTAS POR RECONHECIMENTO NAS NUVENS**  
**UMA CRÍTICA MATERIALISTA HISTÓRICO DIALÉTICA A AXEL HONNETH**

Dissertação de Mestrado apresentada a Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, na área de concentração de Direitos Humanos (DHU), sob orientação do Professor Associado Dr. Marcus Orione Gonçalves Correia, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Direitos Humanos.

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**

**FACULDADE DE DIREITO**

**SÃO PAULO – SP**

**2019**

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

**Catálogo na Publicação**  
**Serviço de Processos Técnicos da Biblioteca da**  
**Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo**

---

Maluf, Rodrigo Bertolozzi

As lutas por reconhecimento nas nuvens: uma crítica materialista histórico dialética a Axel Honneth / Rodrigo Bertolozzi Maluf. -- São Paulo, 2019.

241 p.; 30 cm.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Orientador: Marcus Orione Gonçalves Correia.

1. Reconhecimento. 2. Luta de classes. 3. Sujeito de direito. 4. Marxismo. I. Correia, Marcus Orione Gonçalves, orient. II. Título.

---

MALUF, Rodrigo Bertolozzi. *As lutas por reconhecimento nas nuvens: uma crítica materialista histórico dialética a Axel Honneth*. 2019. Mestrado - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Dissertação apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Direitos Humanos.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. (a) Dr(a) \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. (a) Dr(a) \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. (a) Dr(a) \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_



## AGRADECIMENTOS

Apesar de assinado por mim, este texto é resultado de três anos de pesquisa e de diversas intervenções de excelentes interlocutores, os quais agradeço agora.

A Nádia Frota, leitora crítica, companheira de vida e companheira de ambições revolucionárias. Este texto não teria sido concluído sem a sua ajuda. Foi você quem leu os argumentos quando eu ainda estava inseguro, que sugeriu inúmeras mudanças no texto, que me elogiou e criticou. Que compartilhemos o restante das nossas vidas expandindo cada vez mais nossos horizontes!

A Marcus Oriane pela genialidade marxista sempre afiada com a qual me orientou nesse período de três anos. Por ter indicado um tema (as lutas por reconhecimento) tão frutífero para uma crítica marxista, assim como pelas incansáveis e críticas leituras, que foram realizadas no recesso de 2018, inclusive durante as festividades de final de ano.

A Fabrizio Fusari, também um dos grandes responsáveis por esta dissertação ter sido finalizada, afinal, graças ao seu apoio pude ter tranquilidade para escrever mesmo com a dinâmica pesada de trabalhar, fazer pós-graduação, etc. Muito obrigado por confiar em mim e por todo o aprendizado prático acerca do direito.

A Thiago Arcanjo pelas inúmeras e instigantes conversas sobre marxismo, nas quais estão incluídos longos e inteligentes áudios de *Whatsapp* em época de festividades de final de ano.

A Luiza Abrahão por, além de toda a amizade e apoio no curso da escrita, ter me “apresentado” ainda em 2015 a obra de Axel Honneth e me emprestado vários livros “gringos” do autor que foram imprescindíveis durante a redação.

A Júlia Lenzi por, além de despertar minha admiração por seu brilhantismo intelectual, ter ouvido diversos dos meus desabafos em momentos de crises emocionais e acreditado que eu seria capaz de elaborar uma crítica marxista ao conceito de *lutas por reconhecimento*.

A Flávio Roberto Batista pelos valiosos debates.

A Pablo Biondi e William Castanho pelos aportes trazidos na banca de qualificação, os quais alteraram significativamente o rumo deste texto.

Aos demais pesquisadores do DHCTEM, especialmente Alberto, Angélica, Deise, Helena, Thamiris, Ivan, Irene, Thamiris e Ticiane.

A todos os camaradas da Resistência, especialmente aos que semana a semana estiveram e estão ao meu lado Ana Lucia, Antônio, Boris, Mário, Guilherme, Paulinho, Tião.

A minha mãe Cláudia por ter me ensinado desde pequeno grande parte do que sei e por, além de tudo, garantir a minha subsistência na reta final da produção deste texto por meio de marmitas maravilhosas.

A meu pai Ricardo, que, mesmo sem saber, ensinou-me a ter vontade de lutar por um mundo melhor, ou seja, responsável ainda que indiretamente por despertar meu interesse pelo marxismo.

A Leon e Simone pela presença e amor durante todo a escrita.

Aos amigos e amigas Alexandre de Chiara, Antônio Curti, Beatriz Ricci, Caio Fajardo, Manuel Lira, Mateus Maia, Nayana Sonda, Renato Pereira, sem os quais eu não teria força para concluir os desafios que me foram colocados durante a redação desta dissertação.



Ela virá. A revolução conquistará a todos o direito não somente ao  
pão, mas, também, à poesia

Leon Trotski

Революция впервые отвоюет для каждого человека право не  
только на хлеб, но и на лирику.

Леон Троцкий



*[D] - (...) A propósito do Mundo Novo: a que chamas tu ser dogmático?*

*[C] - Ser dogmático? Sabes tão bem como eu.*

*[D]- Depende, as palavras são relativas. Sem Medo sorriu.*

*[C]- Tens razão, as palavras são relativas. Ele é demasiado rígido na sua concepção da disciplina, não vê as condições existentes, quer aplicar o esquema tal qual o aprendeu. A isso eu chamo dogmático, penso que é a verdadeira acepção da palavra. A sua verdade é absoluta e toda feita, recusa-se a pô-la em dúvida, mesmo que fosse para a discutir e a reforçar em seguida, com os dados da prática. Como os católicos que recusam pôr em dúvida a existência de Deus, porque isso poderia perturbá-los.*

*[D] - E tu, Sem Medo? As tuas ideias não são absolutas?*

*[C] - Todo o homem tende para isso, sobretudo se teve uma educação religiosa. Muitas vezes tenho de fazer um esforço para evitar de engolir como verdade universal qualquer constatação particular.*

*Pepetela*



## RESUMO

MALUF, Rodrigo Bertolozzi. *As lutas por reconhecimento nas nuvens: uma crítica materialista histórico dialética a Axel Honneth*. 2019. Mestrado – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

O presente estudo busca demonstrar que, ao contrário do que sustenta o autor Axel Honneth, o marxismo não é antiquado ou inadequado para analisar os atuais conflitos sociais, mesmo que estes sejam ou pareçam ser predominantemente ligados à questão identitária. Sem saber compreender essas lutas, a teoria elaborada por Axel Honneth acredita que a história das sociedades até hoje existentes não seria a história das lutas de classes – ideia que para ele adviria de um excessivo funcionalismo econômico – mas a das lutas por reconhecimento, isto é, lutas *morais* por *amor*, por *direito* e por *estima de suas conquistas individuais*. Honneth imputa a essas lutas por reconhecimento em três esferas um potencial emancipatório de autorrealização dos indivíduos, pois por meio delas a moralidade da sociedade seria alargada, ou seja, mais indivíduos distintos seriam reconhecidos pela sociedade, assim como novas características seriam reconhecidas socialmente. No entanto, Honneth concebe, ainda que não saiba, essas três esferas do reconhecimento sob a lógica da *ideologia contratual*. Ao partir da premissa de que as violações ao reconhecimento são morais, Honneth naturaliza as relações de exploração do trabalho, relações não morais que independem do sofrimento emocional e dizem respeito ao tempo de trabalho excedente que é expropriado dos trabalhadores. Submisso a essa lógica da ideologia contratual, o autor não enfrenta a essência e as determinações da “pessoa de direito”; nem a lógica da equivalência entre iguais que permeia sua noção de mérito; tampouco o impacto da divisão da sociedade em classes na formação da família.

**Palavras-chave:** Axel Honneth. Materialismo histórico dialético. Reconhecimento. Luta de classes. Sujeito de direito. Ideologia.



## ABSTRACT

MALUF, Rodrigo Bertolozzi. *The struggles for recognition in the clouds: a dialectical historical materialist criticism of Axel Honneth*. Master – Faculty of Law, University of São Paulo, Sao Paulo, 2019.

The present study seeks to demonstrate that, contrary to what Axel Honneth claims, Marxism is not old-fashioned or inadequate to analyze current social conflicts, even if they are or seem to be predominantly linked to identity issues. Without knowing how to understand these struggles, the theory elaborated by Axel Honneth believes that the history of societies that still exist today would not be the history of class struggles – an idea that would come to him from an excessive economic functionalism – but from the struggles for recognition, namely, moral struggles for love, right and esteem for their individual achievements. Honneth imputes to these struggles for recognition in three spheres an emancipatory potential for self-realization of individuals, for through them the morality of society would be broadened, in other words, more distinct individuals would be recognized by society as new characteristics would be socially recognized. However, Honneth conceives, even if he does not know, these three spheres of recognition under the logic of contractual ideology. By starting from the premise that violations of recognition are moral, Honneth naturalizes the relations of exploitation of labor, relations that are not moral and independent of the emotional suffering and concern the surplus labour-time, that is expropriated of the workers. Submissive to this logic of contractual ideology, the author does not face the essence and determinations of the "legal person"; nor the logic of equivalence between equals that permeates his notion of merit; nor the impact of the class society in the formation of family.

**Key-words:** Axel Honneth. Dialectical historical materialism. Recognition. Class struggle. Subject of rights. Ideology.





# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>19</b>
<b>1. A “TEORIA CRÍTICA” OU “QUEM FALA DE SOCIALISMO FICOU PARA TRÁS?”</b>	<b>33</b>
1.1 Horkheimer e a superação da “teoria tradicional”	38
1.2 Do esclarecimento ao retorno do mito: o bloqueio estrutural diagnosticado por Adorno e Horkheimer	47
1.3 Da racionalidade instrumental à racionalidade comunicativa	50
<b>2. HONNETH E A IMUTABILIDADE MUTÁVEL DOS SERES HUMANOS</b>	<b>61</b>
2.1. O “resgate” do conceito de trabalho e a negligência com o modo de produção	62
2.2. A “reconstrução antropológica” do “materialismo histórico”	70
2.3. Do paradigma da comunicação ao paradigma do reconhecimento	81
<b>3. O RECONHECIMENTO EM HEGEL E EM MEAD</b>	<b>89</b>
3.1 A nascente ideia de reconhecimento no “jovem” Hegel	90
3.2 A atualização hegeliana fundada no empirismo vulgar de Mead	100
<b>4. AS ESFERAS DO RECONHECIMENTO E SUAS VIOLAÇÕES</b>	<b>111</b>
4.1. A primeira esfera do reconhecimento: o amor	112
4.2. A segunda esfera do reconhecimento: o direito	115
4.3. A terceira esfera do reconhecimento: a estima (solidariedade)	118
4.4. Desrespeito e a gramática moral dos conflitos sociais: “violação, privação de direitos e degradação”	121
4.5. “Atualização” de conceitos: amor, direito e conquista individual (mérito)	129
<b>5. A GRAMÁTICA CONCRETA DOS CONFLITOS SOCIAIS: AS LUTAS DE CLASSES</b>	<b>135</b>
5.1. O amor, a família e a propriedade privada	137
5.2. A mercadoria e o “princípio da igualdade”: o feitiço pelo qual “somos todos iguais”	148
5.3. Exploração, opressão e mérito	170
<b>6. RECONHECIMENTO E IDEOLOGIA CONTRATUAL</b>	<b>195</b>
6.1 Os contra-argumentos de Honneth: reconhecimento ideológico e reconhecimento justificado	196
6.2 Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado	202
6.3 Intepelação e modo de produção capitalista: a ideologia contratual e a reprodução do fetichismo jurídico	213
<b>7. À GUIA DE CONCLUSÃO: A “TEORIA CRÍTICA”, HONNETH E O SUJEITAMENTO À IDEOLOGIA CONTRATUAL</b>	<b>229</b>
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	<b>235</b>



## INTRODUÇÃO

O trecho que antecede esta introdução pertence a obra *Mayombe*<sup>1</sup> escrita pelo angolano Pepetela e diz muito acerca da presente dissertação de mestrado. Essa obra, publicada pela primeira vez em 1980, retrata, por meio de um romance, a participação do escritor Artur Carlos Maurício Pestana dos Santos (Pepetela) na guerrilha angolana pela independência do país contra o exército português, quando integrou o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), que posteriormente transformou-se num partido burocratizado e degenerado, isto é, stalinista, que governa a Angola desde sua independência, em 11 de novembro de 1975, até hoje.

O trecho apresentado trata de uma conversa entre dois personagens, o “Comandante Sem Medo” e o “Dirigente”<sup>2</sup>, em que se discute o dogmatismo, característica comum tanto aos burgueses quanto aos stalinistas. Como foi dito pelo Comandante, os dogmáticos possuem verdades absolutas, que nunca são colocadas em dúvida, “*mesmo que fosse para a discutir e a reforçar em seguida, com os dados da prática*”, pois haveria um medo de que tais dogmas absolutos se mostrassem falsos.

Não partimos aqui de dogmas nem concluiremos por dogmas. Cientes da necessidade de se colocar o conhecimento em dúvida – nem que seja para reforçá-lo posteriormente a partir de novos elementos –, estudaremos profunda e sistematicamente a *teoria do reconhecimento* elaborada por Axel Honneth um dos principais intelectuais que atacam corriqueiramente tanto as premissas quanto as conclusões do marxismo.

A teoria construída por Honneth afirma que a história da sociedade não seria a história das lutas de classes, mas de *lutas por reconhecimento*. Essas lutas morais, lutas por *amor*, por *direito* e por *estima de suas conquistas individuais* possuiriam um potencial emancipatório de autorrealização dos indivíduos, uma vez que por meio delas a moralidade da sociedade seria alargada, isto é, mais indivíduos distintos seriam reconhecidos pela sociedade. Essa autorrealização de que ele fala ocorreria quando a sociedade não viola a autoconfiança (esfera do amor), o autorrespeito (esfera do direito) e a autoestima (esfera do mérito) dos indivíduos, reconhecendo-os.

---

<sup>1</sup> PEPETELA. *Mayombe*, São Paulo: LeYa, 2013.

<sup>2</sup> As personagens não possuem nomes próprios, mas denominações que se vinculam com suas atribuições, de forma que se considera mais as funções de todos no coletivo do que as personagens consideradas individualmente, o que se assemelha, em alguma medida, a filmes de Serguei Eisenstein e o protagonismo de um sujeito coletivo.

Contudo, como será pormenorizadamente visto, Honneth deixa a todo momento de questionar qual é a sociedade que reconhece os indivíduos e quais as especificidades históricas que conformaram as relações sociais familiares, jurídicas e meritocráticas. Ele ignora que as pessoas não se *reconhecem nas nuvens*, mas no mundo real em que, antes de tudo, precisamos garantir a própria reprodução da nossa vida, a satisfação das necessidades, sejam elas do estômago e/ou da fantasia. A vida das pessoas é condicionada em última instância cotidianamente pelo modo de produção e reprodução da vida em sociedade, que atualmente é o capitalista. Não é à toa que uns são donos dos meios de produção, podem viajar para onde quiserem, frequentam os melhores estabelecimentos de ensino, transmitem sua gigantesca coleção de mercadorias por herança, enquanto a maioria precisa dia após dia vender sua força de trabalho para sobreviver.

Antes de prosseguirmos, como vindicamos o método materialista histórico dialético, um método que busca a compreensão da totalidade das relações sociais, entendendo-as como essencialmente históricas, necessário esclarecer a pergunta “como e onde estamos?”

Estamos no planeta Terra, é verdade, e estamos vivos. Porém, essas respostas são completamente genéricas, afinal, embora todos os humanos vivam, desde que a humanidade existe, no mesmo planeta, isso não diz nada além do óbvio. Também podemos afirmar que vivemos em determinado país, cidade, que pertencemos a determinado grupo social, mas isso também é insuficiente, uma vez que os seres humanos sempre, desde sua existência, viveram em coletividades sociais. O que nos interessa com essa pergunta é, na verdade, como são as relações sociais por meio das quais as determinadas sociedades – no nosso caso, a sociedade capitalista – garantem suas próprias reproduções e sobrevivem por certo período histórico. Queremos, portanto, compreender como e onde de fato estamos em termos concretos, pois a existência do nosso gênero é histórica: a forma como garantimos nossa sobrevivência, como nos relacionamos com as pessoas, o fato de alguns dominarem e outros serem dominados, uns serem exploradores e outros explorados, etc., não são fenômenos eternos, mas históricos e, logo, mutáveis.

Vivemos no modo de produção capitalista, numa sociedade em que para que sejam garantidas as necessidades básicas a maior parte da população precisa trabalhar para sobreviver, enquanto uma minoria lucra e enriquece às custas dos trabalhadores e das trabalhadoras. Nas palavras poéticas de Marx, o trabalhador

Não considera nem mesmo o trabalho como parte de sua vida, é antes o sacrifício de sua vida. (...) E o trabalhador, que durante doze horas tece,

fura, drila, constrói, quebra pedras, carrega pesos, etc., considera essas doze horas como uma manifestação de sua vida, como vida? Ao contrário, a vida começa para ele quando essa atividade cessa; começa na mesa, no bar, na cama. As doze horas de trabalho, por outro lado, não têm significado para ele como tecelagem, mineração, etc., mas como ganho, que o leva à mesa, ao bar, à cama. Se o bicho-da-seda tivesse de tecer para continuar sua existência como lagarta, seria um trabalhador assalariado completo. A força de trabalho nem sempre foi uma mercadoria. O trabalho nem sempre foi trabalho assalariado, isto é, trabalho livre. O escravo não vendia a sua força de trabalho ao proprietário de escravos, assim como o boi não vende os seus esforços ao camponês. O escravo é vendido, com a sua força de trabalho, duma vez para sempre, ao seu proprietário. É uma mercadoria que pode passar das mãos de um proprietário para as mãos de um outro. Ele próprio é uma mercadoria, mas a força de trabalho não é uma mercadoria sua. O servo só vende uma parte da sua força de trabalho. Não é ele quem recebe um salário do proprietário da terra: pelo contrário, o proprietário da terra é que recebe dele um tributo.<sup>3</sup>

No mundo, via de regra, atualmente o trabalhador não é vendido a seus patrões como pessoa escravizada. Pelo contrário, ele vende “livremente” – tão livremente que não possui outra escolha para sobreviver, exceto “escolher” para quem vai vender – sua capacidade de trabalho diária, sua força de trabalho. Entretanto, desde o início do modo de produção capitalista, a conjuntura que envolve essa relação da venda da força de trabalho não permaneceu estática. Mesmo quando ausente um norte de superação da exploração (isto é, um horizonte revolucionário de superação do modo de produção capitalista) os trabalhadores e as trabalhadoras historicamente lutaram (e lutam) em diversas ocasiões por melhores condições salariais e por melhores condições de vida, o que muitas vezes acabou (acaba) sendo traduzido em “vitórias” jurídicas, como se a “conquista” de um direito fosse capaz de garantir a emancipação social dos que “mereceram” pela “luta”.

Contudo, o atual contexto mundial nos releva a fragilidade dessas “conquistas” e, ainda, como elas acabam por acomodar os interesses dos trabalhadores e das trabalhadoras aos limites da *liberdade*, em que todos podem contratar e serem contratados, da *igualdade* em que todos se reconhecem como iguais e podem firmar contratos, e da *propriedade privada dos meios de produção*, de modo que continuam existindo aqueles que possuem tais meios e os que trabalham para os que possuem.

Uma rápida análise da conjuntura global atual sem dúvida nos mostra um avanço das políticas capitalistas neoliberais, as quais aumentam a exploração da classe trabalhadora, ou seja, que aumentam a taxa de extração de lucro dos capitalistas, assim

---

<sup>3</sup> MARX. Karl. *Trabalho Assalariado e Capital*. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1849/04/05.htm>; Acesso em 31.08.18.

como revela que, em grande parte do mundo, os trabalhadores e as trabalhadoras vêm perdendo os direitos individuais e sociais “conquistados” pela luta, mesmo que esses direitos “conquistados” em nenhuma medida ameacem a dominação capitalista, uma vez que eles sequer poderiam questionar – pela sua própria natureza, como será visto nos capítulos 05 e 06 – a separação dos meios de produção dos que efetivamente os utilizam, os trabalhadores. Além disso, estamos num momento de ascensão tanto de movimentos tidos como identitários – movimento feminista, negro, LGBT, etc. – quanto de movimentos de ódio – supremacistas brancos, grupos LGBTfóbicos, etc.

No Brasil, essa situação acima descrita nos parece evidente. A burguesia brasileira vem acabando com todas as “migalhas” “conquistadas” pela luta dos trabalhadores. Este processo não se iniciou agora, mas foi intensificado; foram aprovadas a reforma trabalhista<sup>4</sup> e a permissão irrestrita da terceirização – a partir da qual, por exemplo, uma escola pode contratar professores terceirizados, ou o Tribunal de Justiça pode terceirizar o trabalho cartorário<sup>5</sup>, em prol de uma “liberdade irrestrita de negociação” que supostamente geraria novos empregos, quando sabemos que, na verdade, os empregos somente têm sido continuamente precarizados e os trabalhadores cada vez mais rumam ao trabalho informal.<sup>6</sup> A previdência pública segue cada vez mais ameaçada em razão de uma falsa dívida do sistema previdenciário<sup>7</sup>, etc.

Como em outros lugares do mundo<sup>8</sup>, também no Brasil muitas das lutas recentes foram protagonizadas pelos chamados comumente, pelos movimentos sociais e pelos

---

<sup>4</sup> A reforma trabalhista (lei nº 13.467, de 13 de julho de 2017) representa um retrocesso de décadas de “conquistas” dos trabalhadores, sob a falsa alegação de que esta reforma acabaria com o desemprego e faria o Brasil sair da crise econômica. Somente a título de exemplo, além de diversas flexibilizações e da fragilização dos sindicatos, o acesso do trabalhador ao judiciário, para “exigir” os direitos que foram violados, foi restringido por meio da redução do alcance da justiça gratuita e da imposição de honorários contratuais e periciais mesmo quando litigando sob justiça gratuita.

<sup>5</sup> Além de o projeto de lei da terceirização (PL nº 4.302/1998) ter sido aprovado, ele foi “ratificado” pelo STF, que autorizou a terceirização irrestrita dos postos de trabalho. Conferir [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/08/31/politica/1535667568\\_741528.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/08/31/politica/1535667568_741528.html); acesso em 05.01.19.

<sup>6</sup> Conferir: <https://economia.uol.com.br/empregos-e-carreiras/noticias/redacao/2018/12/05/ibge-trabalhadores-informalidade-brasil-2017.htm>; <http://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2018-08/pesquisa-revela-que-trabalho-informal-cresceu-77-em-um-ano-no-rio>; <https://noticias.r7.com/economia/informalidade-e-trabalho-autonomo-batem-recorde-no-brasil-06112018>; acessos em 05.01.19.

<sup>7</sup> Para saber mais, conferir. SILVA, Júlia Lenzi. *Processo judicial previdenciário e política pública de previdência social*. Curitiba: Juruá, 2015.

<sup>8</sup> Como, por exemplo, o movimento *Black Lives Matters*, que se iniciou em 2013 nos Estados Unidos e se espalhou pelo mundo reivindicando o fim da violência contra os negros e as negras e é protagonizado por estes e estas; ou como a recente manifestação (dez/2018) de mulheres na Índia que formaram um “cordão humano” de cerca de 620 km de comprimento reivindicando a igualdade de gênero, durante uma discussão sobre o acesso a um importante templo hindu. Para saber mais, conferir: <https://blacklivesmatter.com/>; <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-46728521>; acesso em 05.01.19.

acadêmicos, de movimentos identitários, principalmente pelo movimento policlassista feminista<sup>9</sup>. Assistimos e participamos das gigantescas manifestações denominadas “Primavera das mulheres” contra Eduardo Cunha e o PL nº 5069 – texto que dificulta o acesso das mulheres ao aborto legal no Brasil – em 2015, as quais, embora não tenham sido capazes de barrar a aprovação do PL na Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania da Câmara dos Deputados, indubitavelmente aumentaram a pressão que resultou no afastamento (maio de 2016), na cassação e na prisão de Eduardo Cunha, que à época das manifestações era presidente da Câmara dos Deputados. Além disso, vimos e atuamos mais recentemente nas manifestações protagonizadas pelas mulheres em diversas regiões do Brasil que ficaram conhecidas como #EleNão, contra o atual presidente (que infelizmente ganhou as eleições burguesas), então candidato à presidência, Jair Bolsonaro, em razão de suas constantes declarações misóginas e de suas ameaças à atual democracia burguesa, como sua idolatria a Brilhante Ustra – conhecido por ser um dos líderes das torturas durante o regime ditatorial militar brasileiro, o único militar que chegou a ser reconhecido formalmente pela justiça brasileira como torturador.

Ante esse cenário mundial de lutas que se destacam pelo protagonismo de “grupos identitários”, para Honneth, não faria sentido algum buscar soluções para mobilizar as massas valendo-se do marxismo e visando a tomada do poder, uma vez que o próprio marxismo, supostamente preso a uma ideia equivocada de trabalho e a um “paradigma produtivista”, estaria ultrapassado. Como consequência de estar ultrapassado, o método materialista histórico dialético seria incapaz tanto de diagnosticar as atuais mazelas sociais como de pensar e propor a emancipação social das pessoas, para que estas não tivessem mais suas autorrealizações violadas/impedidas por desrespeitos, tais como, acrescentamos<sup>10</sup>, os propagados pelo discurso e pela prática de ódio de Jair Bolsonaro e seus seguidores.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Não pretendemos aqui afirmar a existência de um único movimento feminista ou de uma unidade incondicionada das mulheres, mas apenas evidenciar lutas que foram protagonizadas no passado recente/presente por mulheres de diversas vertentes do feminismo e, acima de tudo, de classes distintas.

<sup>10</sup> Salientamos que o exemplo dado em que o discurso e a prática de ódio de Jair Bolsonaro e seus seguidores consiste em violação ao reconhecimento dos grupos de indivíduos não foi extraído diretamente da obra honnethiana, e sim é nossa interpretação desta aplicada ao momento atual.

<sup>11</sup> Como temos visto, o governo de Jair Bolsonaro em seus pouquíssimos dias de existência, já nos mostrou a que veio. Vejamos alguns exemplos de seus ataques. Foi nomeada como Ministra da Mulher, Família e Direitos Humanos a pastora Damares Alves, que acredita que a Igreja Evangélica deveria ocupar nas escolas e na ciência o espaço atualmente ocupado pela Teoria da Evolução e que é contra a “ideologia de gênero” (espantalho criado pela direita para se referir as questões da identidade de gênero, sexualidade/orientação sexual e educação sexual). Foi extinto o Ministério da Cultura, que foi incorporado ao Ministério da Cidadania. Foi determinada a saída dos médicos cubanos do Programa Mais Médicos - embora os médicos brasileiros não queiram ocupar os postos de trabalho deixados pelos cubanos que estejam longe dos grandes

Com as críticas de Honneth, colocaremos à prova o método materialista histórico dialético para, ao final, chegarmos a conceitos aprimorados. Afinal, a teoria do reconhecimento de Axel Honneth tem uma proposta de conceber a emancipação com base no binômio *reconhecimento intersubjetivo/desrespeito* (entendido como privação de reconhecimento) que é totalmente distinta da (e, da forma como foi concebida, vai contra à) proposta de emancipação pensada pelo método materialista histórico dialético. Isto é, há uma incompatibilidade lógico-histórica entre as proposições sobre emancipação do marxismo e as da teoria honnethiana, uma vez que esta sequer percebe a exploração como um problema que causa e mantém as desigualdades sociais. Como se não fosse algo perturbador que, embora a grande maioria das pessoas labore durante a maior parte de seu dia, as horas de trabalho despendidas são apenas vistas como meio para efetivamente viver, ou seja, para ter lazer, ir a um bar, ver um filme, descansar, ver os amigos, etc.

Nesta investigação crítica à obra de Axel Honneth, tomaremos alguns cuidados para rebater o exposto pelo autor. Quando Honneth critica o marxismo, o autor se utiliza muitas vezes de diversos tipos de falácias, uma vez que sequer aborda seriamente os argumentos tais como eles são expostos pelo marxismo. Além disso, o autor trata o materialismo histórico dialético como algo morto, que pertence somente aos livros de História e não diria mais nada a respeito da realidade tal como ela é e se apresenta.

Com o intuito de evitar que, ao criticar Honneth, cometamos o mesmo erro que fez o teórico das lutas por reconhecimento, procederemos nossa crítica por meio de uma análise minuciosa e sistemática. Para tanto, analisaremos a principal obra do autor, *Luta*

---

centros urbanos, deixando parte da população sem médicos disponíveis. O Ministério do Trabalho foi “incorporado” (ou seja, extinto!) pelo Ministério da Economia, conforme a Medida Provisória 870, que é atualmente dirigido pelo Paulo Guedes, “nosso” *Chicago Boy* (isto é, *ultraliberal*). A “população LGBT” foi um tópico retirado das políticas e diretrizes destinadas à promoção dos direitos humanos. Vem sendo defendida a reforma previdenciária que visa privatizar a previdência pública – assim como ocorreu no Chile –, entre diversos outros ataques. Como o próprio Bolsonaro afirmou em seu discurso de posse, “Me coloco diante de toda a nação, neste dia, como o dia em que o povo começou a se libertar do socialismo [que *infelizmente* nunca chegou perto de existir no Brasil – R. M.], da inversão de valores, do gigantismo estatal e do politicamente correto”. Frisa-se que com essas críticas ao governo Bolsonaro em nenhum momento pretendemos exaltar o governo de conciliação de classes petista, o qual foi por nós severamente criticado em MALUF, Rodrigo Bertolozzi. *Reforma ou revolução? Que fazer diante do certo da austeridade: um estudo sobre a luta por direitos no Brasil*. (Tese de conclusão de curso). Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, 2015. Para saber mais sobre os fatos mencionados acerca do governo Bolsonaro, conferir <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/01/01/discursos-de-bolsonaro-na-posse-frases.ghtml>; <https://oglobo.globo.com/sociedade/medida-provisoria-assinada-por-bolsonaro-nao-explicita-diretrizes-para-populacao-lgbti-23341254>; <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2019/01/09/ministra-damares-se-envolve-em-nova-polemica-a-teoria-da-evolucao.ghtml>; <https://exame.abril.com.br/economia/reforma-da-previdencia-no-brasil-pode-se-inspirar-no-modelo-do-chile/>; [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2019-2022/2019/Mpv/mpv870.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2019-2022/2019/Mpv/mpv870.htm); <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2019/01/11/mais-medicos-ainda-ha-1462-vagas-pais-chamara-formados-fora-sem-revalida.htm>; <http://www.cultura.gov.br/>; Todos acessados em 12.01.19.



por *Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, além das teorizações honnethianas que precederam essa obra, em especial suas críticas superficiais ao marxismo e sua tentativa de conceituar o que seria a imutabilidade mutável dos seres humanos, isto é, as pré-condições de todas as ações sociais. Nesse percurso, sintetizaremos os argumentos mais importantes de Axel Honneth para que possamos debater com o próprio Honneth e não com uma figura criada a partir deste, um espantalho que, em vez de representar as ideias do autor, simbolizaria apenas seus argumentos mais fracos. Nas palavras de Sacrini, a respeito da *falácia do espantalho*:

trata-se de um tipo de falácia que ocorre em discussões argumentativas. O arguidor R defende a posição X, e o arguidor S reconstrói X de maneira simplificada (X'), assim refutando-a de modo mais fácil. Ocorre que refutar uma versão mais frágil da posição em questão (X') é claramente irrelevante para a discussão da verdade ou falsidade da posição X original. É como enfrentar um espantalho em vez de se embater com um adversário real. (...). Assim, ao propor uma versão mais fraca da posição original, o arguidor deixa de se comprometer com a resolução racional do tópico controverso, e passa a buscar uma possível vitória fácil em uma discussão, a qual pode ser rapidamente contestada como ilegítima, uma vez que foi construída ignorando-se a real força lógica das posições adversárias.<sup>12</sup>

Assim, não construiremos aqui um “novo” Honneth (Honneth’) para que o criticássemos mais facilmente. Abordaremos pormenorizadamente (e em alguns momentos exaustivamente) os argumentos sustentados por Honneth acerca das *lutas por reconhecimento* e, a partir disso, analisaremos as consequências de suas teorizações iniciais, demonstrando que, embora alegue ter teorizado acerca da emancipação, o “teórico crítico” perdeu do horizonte qualquer possibilidade de emancipação, uma vez que sequer consegue precisar as causas reais dos sofrimentos sociais.

No mesmo sentido, em nosso percurso crítico, trataremos as elaborações honnethianas com base no “princípio da caridade”. Isso significa que devemos reconstruir “a versão logicamente mais forte do argumento em questão segundo o que se compreende do discurso em que ele é apresentado”<sup>13</sup>, pois assim, além de testarmos a força de nossa crítica, aumentamos o potencial de convencimento das nossas teses propostas ao longo do texto.

Quanto a nossa ordem de exposição nesta dissertação, seguimos uma indicação feita por Marx no posfácio da segunda edição d’*O Capital*:

<sup>12</sup> SACRINI, Marcus. *Introdução à análise argumentativa: teoria e prática*. São Paulo: Paulus, 2016, p. 239-240.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 70.

Sem dúvida, deve-se distinguir o modo de exposição segundo sua forma, do modo de investigação. A investigação tem de se apropriar da matéria [Stoff] em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Se isso é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção a priori.<sup>14</sup>

Após uma investigação minuciosa do lastro interno do que foi proposto pelo autor e para expor de maneira adequada o movimento real que fazem os conceitos desenvolvidos por Honneth, resolvemos apresentar os textos escolhidos do autor em ordem cronológica. Isso, entretanto, não se deu simplesmente pela ordem em que essas obras foram escritas, afinal, nada nos obrigaria aqui a segui-la pela simples “razão cronológica”. Optamos por tal escolha, pois ela é metodologicamente superior no caso concreto: através de uma análise crítica das primeiras teorizações de Honneth sobre as pré-condições da ação humana e de seu menosprezo ao método materialismo histórico dialético, poderemos compreender como seu desenvolvimento inevitavelmente resultaria – e mostraremos como de fato resultou – numa perda de quaisquer potenciais transformadores das próprias lutas por reconhecimento, uma vez que, ausente a perspectiva de classe, essas lutas acabam por reproduzir a perspectiva da ideologia contratual que cristaliza na sociedade as determinações do capital.

Analisaremos criticamente a *teoria do reconhecimento* honnethiana, com base em todo o arsenal disponibilizado pelo materialismo histórico dialético, o marxismo. Não temos medos de perturbações, uma vez que aqui pretendemos discutir e, ao final, reforçar o marxismo com base na refutação do que foi proposto por Honneth. Não abordaremos, neste texto, as obras do autor que não versam diretamente acerca da luta por reconhecimento, tais como *Sufrimento de Indeterminação*, *Direito da Liberdade* e *Ideias do Socialismo*.

Para chegarmos à análise do reconhecimento tal como fez Honneth, buscaremos apresentar o que diz a “teoria crítica” em seu diagnóstico social – vertente teórica em que se insere Honneth. Para isso, seguiremos no capítulo 01 o caminho apontado por Marcos Nobre em seu breve resumo sobre a teoria crítica<sup>15</sup>, além dos principais autores dessa teoria que têm alguma relação com o pensamento honnethiano. Analisaremos o “marco inicial” dessa teoria, qual seja, o célebre texto de Horkheimer denominado *Teoria Tradicional e*

---

<sup>14</sup> MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política – Livro I – O processo de produção do capital*. São Paulo São Paulo: Boitempo, 2013, p. 90.

<sup>15</sup> NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. 1ª edição, 3ª reimpressão. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

*Teoria Crítica*, apontando como o próprio conceito de *comportamento crítico*, a despeito de sua aparência transformadora, na realidade rejeita as possibilidades de prática revolucionária, limitando-se a diagnósticos (bastante imprecisos) da realidade. Veremos também os motivos pelos quais, na *Dialética do Esclarecimento*, Adorno e Horkheimer chegaram a equivocada conclusão segundo a qual a *emancipação da sociedade*, a partir dos anos 1930, *estaria estruturalmente bloqueada* por causa da constituição e da dominância de uma racionalidade instrumental, isto é, pela racionalidade do capital. Depois disso, teceremos considerações sobre como Habermas, intelectual da chamada “segunda geração” da “teoria crítica”, aderiu parcialmente ao diagnóstico da constituição de uma racionalidade instrumental e contestou que essa fosse a única forma de racionalidade, desenvolvendo então o conceito de racionalidade comunicativa. Nesse sentido, investigaremos como Habermas “coloca a culpa” dos erros de Horkheimer e Adorno – acerca da impossibilidade estrutural da emancipação social – “na conta” do marxismo, caracterizando-o como uma herança nefasta ao desenvolvimento da própria “teoria crítica”, e propõe substituir o “paradigma da produção” de origem marxista por um “paradigma da comunicação”, o qual seria responsável pela reprodução simbólica da sociedade e faria referência às ações orientadas pelo “entendimento racional” e não às ações de dominação da natureza ou dos demais seres humanos. Além disso, criticaremos como Habermas negligenciou a historicidade e, portanto, a possibilidade de superação do modo de produção capitalista, dividindo a sociedade de forma dualista entre “sistemas” – dentre os quais predominam os sistemas do “poder” e do “dinheiro” – e mundo da vida, que seriam “apartados”, necessários à humanidade e se influenciariam mutuamente. Esclarecemos que, durante todo esse capítulo, além das críticas marxistas que serão realizadas aos precursores de Honneth, mostraremos o que este diz a respeito desses pensadores e do suposto progresso de cada uma das “gerações” da “teoria crítica”.

A partir do capítulo 02 passaremos à análise de alguns textos de Axel Honneth que antecederam as conceituações da *Luta por Reconhecimento*. Considerando que este autor sustenta, assim como Habermas, que a teoria marxista estaria ultrapassada, seguiremos, no subcapítulo 2.1, o caminho de Honneth na sua fracassada tentativa de, buscando os potenciais emancipatórios do “trabalho”, “renovar” o materialismo histórico dialético. Mostraremos que, diferentemente do que sustenta Honneth, a questão do trabalho na teoria marxista não pode ser resumida ao controle do “que fazer” e “como fazer”, como se bastasse a gestão das empresas capitalistas pelos próprios trabalhadores, mas deve ser compreendida da perspectiva do fim da exploração, isto é, do fim da expropriação do tempo

de trabalho excedente – exploração que, conforme será detalhado mais a frente, não é uma categoria moral, razão pela qual, por exemplo, a substituição de uma “empresa capitalista” por uma “cooperativa de trabalhadores” pouco altera a sociedade e em nada altera seus ditames capitalistas. Na sequência, no subcapítulo 2.2, destrincharemos como, no livro *Ação social e natureza humana*, a “reconstrução antropológica” do marxismo feita por Honneth, em parceria com Hans Joas, repete os erros de Feuerbach que já haviam sido criticados severamente por Marx e Engels na *Ideologia Alemã*. Afinal, Honneth, ao identificar as pré-condições da ação (chamadas por ele de “imutabilidade mutável dos seres humanos”) com uma “prática sensual” que vai além do trabalho, na realidade repetiu os erros idealistas e as afirmações ahistóricas feuerbachianas, esquecendo-se de que os humanos precisam estar vivos para fazerem história e que a forma como os seres humanos garantem sua sobrevivência e reprodução é distinta em cada momento histórico. Para elucidar os erros da argumentação de Honneth, retomaremos as teorizações de Marx e Engels na *Ideologia Alemã*, focando principalmente na crítica a Feuerbach, autor este que é a base da “reconstrução antropológica” de Honneth e Joas, para afastar as dúvidas quanto à importância e à centralidade do trabalho na vida humana, assim como da categoria “modo de produção”. Afinal, como viveríamos sem a satisfação das nossas necessidades básicas, sejam elas do estômago ou da fantasia? Já no subcapítulo 2.3, apresentaremos como, depois de “resgatar” os alegados potenciais emancipadores do marxismo, Honneth prossegue a investigação acerca das pré-condições da ação humana, da “imutabilidade mutável dos seres humanos”, iniciando a mudança do modelo “antropologicamente” fundado (o da sensualidade humana inspirado em Feuerbach) em direção a uma análise neohegeliana baseada no reconhecimento mútuo. Nesse caminho, mostraremos que, para Honneth, a “teoria crítica” padeceria desde seu início de dois déficits, um sociológico e outro motivacional: déficit sociológico, pois os “teóricos críticos”, por causa do suposto “excesso funcionalista do marxismo”, teriam deixado de lado todos os aspectos práticos e morais da vida cotidiana e todas as interações que não se relacionassem diretamente com o trabalho social; déficit motivacional, pois tanto Adorno e Horkheimer quanto Habermas, cada um ao seu modo, não teriam sido capazes de explicar o que motivaria as pessoas a agirem socialmente – no caso de Habermas, como será visto, sua teoria não explica o motivo pelo qual as pessoas agiriam racionalmente e seriam convencidas pelos melhores argumentos.

Para a nossa compreensão crítica da mudança do paradigma da comunicação para o paradigma do reconhecimento, abordaremos nos capítulos 03 e 04 a produção teórica de Honneth mais relevante para a nossa crítica, a obra *Luta por Reconhecimento: a gramática*

*moral dos conflitos sociais*, texto da livre docência de Honneth e que é, sem dúvidas, a sua publicação mais debatida e citada – seja nos ambientes acadêmicos, seja como alternativa para interpretar as “novas” lutas sociais.

No subcapítulo 3.1, resumiremos a análise de Honneth sobre as teorizações formuladas por Hegel em Jena (“jovem” Hegel), para compreender o motivo pelo qual Honneth sustenta que os indivíduos só podem constituir suas identidades pessoais quando são reconhecidos intersubjetivamente. No subcapítulo 3.2, ao examinar a segunda parte da obra *luta por Reconhecimento*, exporemos como Honneth, com base num suposto empirismo da psicologia social de Mead, acredita ter fundamentado materialmente os aportes hegelianos metafísicos e idealistas, ou seja, que se passam *nas nuvens*, acerca do reconhecimento intersubjetivo.

Com base nos aportes e insuficiências de Mead e Hegel expostos no capítulo 03, analisaremos o esquema honnethiano dos padrões de reconhecimento (formas/esferas do reconhecimento) que seriam imprescindíveis à autorrealização dos indivíduos e, portanto, à emancipação social. Veremos que, para Honneth, são três as formas de reconhecimento, o amor, o direito e a estima, as quais, quando desrespeitadas, atuam como motores das lutas morais por reconhecimento intersubjetivo, e apontaremos que essa subdivisão é aleatória e corresponde, na realidade, a conceitos metafísicos e idealistas com uma “roupagem” materialista (subcapítulos 4.1, 4.2 e 4.3). Distinguidas as esferas do reconhecimento honnethiano, investigaremos, no subcapítulo 4.4, as afirmações do autor segundo as quais a gramática moral dos conflitos sociais, isto é, sua normatividade social (sua estrutura social), é o desrespeito às esferas do reconhecimento intersubjetivo, que se constituem em “motor” das lutas sociais por emancipação social. Realizada essa exposição, adentraremos, no subcapítulo 4.5, no debate realizado entre Honneth e Fraser, uma vez que o autor, para reafirmar seus conceitos, “atualiza-os” de maneira mais explicitamente ligada ao modo de produção capitalista. Essa explicitação fica nítida quando o autor afirma arbitrariamente que o amor burguês teria se emancipado das pressões sociais econômicas, assim como substitui a denominação da terceira esfera do reconhecimento, que antes era chamada de estima, para conquista individual pelos próprios méritos.

No capítulo 05, esfacelaremos as esferas do reconhecimento de Honneth, demonstrando como elas, a despeito de serem chamadas pelo autor de emancipadoras, em última instância acabam por reforçar a falsa-esperança de que seria possível atingir a emancipação social dentro do modo de produção capitalista, pois este não teria, na concepção de Honneth, contradições intrínsecas e insolúveis. Com o conceito de lutas por

reconhecimento, Honneth pretendia “atualizar” e dar “materialidade” à “descoberta” hegeliana do reconhecimento, contudo, como será exposto, essa materialidade não foi alcançada por Honneth, pois este se negou a analisar concretamente as relações sociais. Nesse capítulo criticaremos o idealismo de Honneth, sua adesão acrítica ao modo de produção capitalista e seu empirismo aleatório, que fica evidente ao autor escolher os aspectos históricos e sociais que lhe interessam, desprezando uma abordagem da totalidade.

Deixando de lado conceitos metafísicos e idealistas, no subcapítulo 5.1, analisaremos criticamente a esfera das relações afetivas (amor) a partir dos aportes de Engels sobre a origem da família, da propriedade privada e da opressão, mostrando que a família, não é, como pensa Honneth, uma instituição de amor, cuidado e afeto, mas a unidade econômica básica da sociedade. Isto é, enquanto Honneth acredita que a família poderia dar aos indivíduos confiança de suas vontades e desejos, exporemos que, na maioria dos casos, essas vontades e desejos não alargam a “moralidade da sociedade”, mas reproduzem a lógica capitalista do “mérito” e da exploração. No subcapítulo 5.2, com base nos aportes de Marx e Pachukanis – acerca das formas elementares do modo de produção capitalista, quais sejam, *a forma mercadoria e a forma jurídica*, e das consequências dessas formas (o *fetichismo da mercadoria e o fetichismo jurídico*) – demonstraremos também como qualquer possibilidade de se entender o reconhecimento jurídico honnethiano (segunda esfera do reconhecimento) como emancipador está completamente fadada ao fracasso. Isso pois, o direito não apreende os indivíduos como tais, mas como sujeitos de direito, ou seja, como sujeitos livres e iguais. Livres para comprar e vender mercadorias e iguais na medida em que se respeitam mutuamente como proprietários de mercadorias. No subcapítulo 5.3, retomaremos e definiremos conceitos aparentemente “esquecidos” por Honneth, como a exploração e a opressão, para esfacelar as possibilidades emancipatórias da terceira esfera do reconhecimento, a estima, chamada também de mérito e de conquista individual. Nesse esfacelamento, demonstraremos como os “méritos” ou “conquistas” de indivíduos/grupos não podem ser considerados potencialmente emancipadores e podem, na realidade, apontar na direção contrária, quer dizer, podem obstaculizar a emancipação ao não questionarem a sociedade capitalista, dando a falsa impressão de que todos podem “vencer” na vida, basta lutar pelo reconhecimento de seus próprios méritos.

No início do capítulo 06 (subcapítulo 6.1), analisaremos como Honneth, no artigo *Reconhecimento como ideologia: sobre a correlação entre moral e poder*, partindo de uma leitura superficial das formulações de Louis Althusser sobre a ideologia (e os Aparelhos Ideológicos de Estado) tentou se defender de diversas críticas desferidas contra sua teoria

do reconhecimento – as quais, em síntese, afirmam que o reconhecimento honnethiano poderia servir à reprodução das relações sociais de dominação já existentes. Em sua defesa, Honneth propôs uma “saída” argumentativa: a diferenciação entre as “lutas por reconhecimentos moralmente justificados”, que seriam emancipadoras e alagariam a moral da sociedade, e as lutas por reconhecimentos ideológicos, as quais reforçariam a dominação social, por serem incapazes de realizar suas próprias promessas normativas. Para demonstrar os equívocos de Honneth na leitura de Althusser, retomaremos, no subcapítulo 6.2, o que teorizou o marxista francês a respeito dos *Aparelhos Ideológicos de Estado*, compreendendo como se reproduzem as relações de produção capitalista (as relações de exploração, de separação do trabalho manual do intelectual, de dissociação do “produtor direto” em relação aos “meios de produção”, etc) e como os indivíduos se tornam sujeitos, “aceitando livremente” a dominação social. isto é, sem que seja necessário o uso da força e da violência a todo tempo pela classe dominante para que esta garanta sua dominação. No subcapítulo 6.3, munidos da formulação althusseriana segundo a qual os indivíduos se interpelam como sujeitos, abordaremos como a reprodução da dominação ocorre predominantemente por interpelações jurídicas específicas, chamadas por nós de *ideologia contratual*. Essas interpelações contratuais garantem tanto a reprodução das relações de produção como o próprio funcionamento dessas relações, afinal, os indivíduos são chamados/interpelados por outros indivíduos a reconhecerem a si mesmos dentro da perspectiva excludente do modo de produção capitalista, segundo a qual todos são proprietários de mercadorias, cujas quantidades variam de acordo com os “méritos” de seus proprietários. Ainda, demonstraremos como, a partir dos próprios critérios de Honneth, as esferas do reconhecimento conceituadas por Honneth são, na realidade, exemplos de “reconhecimentos ideológicos”, isto é, não emancipadores, uma vez que as relações intersubjetivas de reconhecimento são completamente incapazes de garantir suas próprias promessas normativas de emancipação social e reforçam a dominação social, mistificando a sociedade, como se não existissem exploradores e explorados, mas uma sociedade em que todos têm distintos tipos de problemas passíveis de serem resolvidos pela lógica do reconhecimento e da “autorrealização”, que se dá a partir de critérios capitalistas.





## 1. A “TEORIA CRÍTICA” OU “QUEM FALA DE SOCIALISMO FICOU PARA TRÁS?”<sup>16</sup>

“É só você olhar pra periferia, pra favelização, que você vai entender que existe uma luta de classes, entendeu? Essa luta de classes se dá onde? Claro, não passa o playboy de jatinho jogando missil, não passa ele de limusine atirando. (...) é através dos empregos, onde ele tem lucros exorbitantes em cima de mão de obra do empregado que recebe um salário que é um valor x estipulado justamente pra que ele só não morra de fome, pra que ele volte no outro dia.”

Eduardo Taddeo<sup>17</sup>

“Eu diria que a grande contribuição de Habermas no que concerne à Teoria Crítica foi precisamente esta transformação, isto é, a ultrapassagem deste paradigma de produção ou dessa herança histórico-filosófica que procede de Marx.”

Axel Honneth<sup>18</sup>

“Parece que se está ouvindo um promotor público que se permite todas as liberdades para prepara suas conclusões, mas exige do defensor a prova mais formal e juridicamente perfeita de cada palavra que este pronuncie”

Friedrich Engels<sup>19</sup>

Vivemos num período de muitas manifestações contra as mazelas sociais, mas de poucas alternativas para a superação dessas mesmas mazelas.

Parece-nos que é atualmente notório para grande parte das pessoas – que ao menos se dizem “progressistas” – o fato de vivermos em tempos de grandes contradições sociais. Ao contrário do que o senso comum propagado pela sociedade capitalista defende, não estamos numa linha ascendente de melhora, pois problemas como o da desigualdade social

<sup>16</sup> O título faz referência a uma entrevista dada por Paulo Arantes. Nela o filósofo afirma que a “(...) ideia de socialismo tem de ser inteiramente repensada (...) [pois] quem fala em socialismo parece ter ficado para trás.” ARANTES, Paulo. Entrevista. In: NOBRE, Marcos. *Conversas com filósofos brasileiros*. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 368. Não pretendemos incluir Paulo Arantes dentre os teóricos críticos, mas afirmar que tanto a “teoria crítica” como Arantes acreditam que o socialismo teria ficado para trás, seria algo antiquado.

<sup>17</sup> Carlos Eduardo Taddeo, entrevista concedida a Ferréz, no Bar do Saldanha, em São Paulo e exibida no dia 10 de dezembro 2008 no programa Manos e Minas da TV Cultura. Apud OLIVEIRA, Roberto Camargos de. *Rap e política*. São Paulo: Boitempo, 2015. Nos utilizamos deste excerto anteriormente quando analisávamos a luta por direitos no Brasil. Apesar de não gostarmos da repetição, pelo teor e clareza dessa citação, sua presença obrigatória.

<sup>18</sup> Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/03/duas-perguntas-para-axel-honneth/>; Acesso em: 09.12.16.

<sup>19</sup> ENGELS, Friedrich. Prefácio à primeira edição/1884 in ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

aumentam. Para ilustrarmos o crescente problema da desigualdade social, temos que o relatório denominado *Uma economia a serviço dos 99%* feito pela nada socialista ONG inglesa OXFAM afirma que, nos dias de hoje, oito pessoas concentram em suas mãos a riqueza equivalente à dos outros 3,6 bilhões, a metade mais pobre da população mundial.<sup>20</sup> Ainda, segundo pesquisas dirigidas por autores que sequer se vindicam revolucionários (isto é, que sequer dizem querer superar o modo de produção capitalista), como Thomas Piketty, a desigualdade aumenta em todos os continentes do planeta.<sup>21</sup>

Num panorama mundial, vemos constantes ataques aos direitos “conquistados”<sup>22</sup> por meio da luta da classe trabalhadora, o que implica um aumento da precarização e uma diminuição da qualidade de vida de grande parte da população mundial. Não queremos tampouco perder de vista que mesmo a “conquista” de tais direitos, quando desvinculada de um horizonte revolucionário<sup>23</sup>, acaba por reforçar a *ideologia contratual* e a falsa ideia de que seria possível uma sociedade capitalista “justa”, como se não fosse intrínseco ao modo de produção capitalista a exploração e a dominação de classe que garante a manutenção/reprodução dessa exploração.

Os trabalhadores e as trabalhadoras, que foram (vêm sendo) afetados por esses ataques não ficaram parados. Estes e estas, em países como Grécia, Portugal e Espanha, vêm lutando desde os anos 2010 contra as reformas neoliberais e contra o tolhimento de seus direitos sociais. Mais recentemente, assistimos às manifestações dos “coletes amarelos” na França (*Mouvement des gilets jaunes*), em que os franceses, a partir de reivindicações contra uma taxa “ecológica” adicional cobrada nos combustíveis, conseguiram não só a suspensão da taxa, como um aumento de 100 euros no salário mínimo. Contudo, o movimento francês é descentralizado, policlassista – isto é, não é dirigido por uma organização da classe trabalhadora, mas de forma “difusa” por diversos dos afetados pelos preços dos combustíveis, dentre os quais, obviamente, está incluída a

---

<sup>20</sup> Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/sites/default/files/arquivos/Informe%20Oxfam%2021%20-%20A%20Economia%20para%20o%20um%20por%20cento%20-%20Janeiro%202016%20-%20Relato%CC%81rio%20Completo.pdf>; acesso em 10.01.19.

<sup>21</sup> Disponível em: <https://economia.uol.com.br/noticias/afp/2017/12/14/desigualdades-crescem-no-mundo-especialmente-nos-estados-unidos.htm?cmpid=copiaecola> (...); acesso em 08.01.19.

<sup>22</sup> Aprofundaremos a noção de “conquistas” jurídicas e sua limitação ao estreito horizonte do modo de produção capitalista nos subcapítulos 5.2, 5.3, 6.2 e 6.3.

<sup>23</sup> Ressalta-se que não se trata simplesmente de vincular as conquistas jurídicas a um suposto horizonte de superação da sociedade capitalista, dando a falsa impressão de que seria possível a superação paulatina do modo de produção capitalista por meio de “conquistas” jurídicas. Afinal, essa concepção da superação “paulatina”, além de etapista, não compreende a especificidade capitalista das relações jurídicas e da forma de equivalência que permeia tais relações.

classe trabalhadora – e, ao que nos parece, ao menos até o momento, não possui um horizonte de superação do modo de produção capitalista.

No Brasil, a situação não é diferente. Assistimos (e participamos) de muitas lutas que se intensificaram a partir de junho de 2013, com as chamadas “Jornadas de Junho” que, originadas de atos convocados pelo Movimento Passe Livre (MPL), conseguiram reverter o aumento da tarifa do transporte público na maior parte do país, a despeito da grande repressão policial. Entretanto, a resposta dos dominantes vem endurecendo, assim como aconteceu (e acontece) nos países centrais do modo de produção capitalista: há crescimento das medidas neoliberais (terceirização, reformas trabalhista e previdenciária, etc.), assim como da extrema-direita. Nesse sentido, conforme mencionado na introdução, foram realizadas mais recentemente as lutas conhecidas como “#EleNão” contra o à época candidato à presidência Jair Bolsonaro. Entretanto, em todos esses movimentos brasileiros – assim como nos “coletes amarelos” e nas demais mobilizações que têm ocorrido pelo mundo – as pessoas resistem de maneira descentralizada, não tendo a classe trabalhadora (e suas organizações, seus partidos) conseguido, salvo em raríssimas exceções momentâneas<sup>24</sup>, dirigir as manifestações e lutas nas quais os indivíduos demonstravam e demonstram suas insatisfações e indignações em relação aos dominantes.

Diante desse cenário de constantes ataques e de lutas de resistência que são (ou parecem ser) por questões identitárias, muitos autores, incluindo, dentre outros, os “teóricos críticos” Honneth, Habermas, Nancy Fraser e Rúrion Melo, sustentam que estamos numa época pós-socialista, ou seja, que o marxismo teria sido ultrapassado e se mostrado incapaz de inspirar e diagnosticar os conflitos sociais. Nas palavras de Melo, para quem as alterações qualitativas no mundo foram tantas que falar de “socialismo” perdeu completamente o sentido,

**Os ideais que tradicionalmente inspiraram as lutas socialistas por transformação na organização social e nos arranjos institucionais não apenas esgotaram suas energias utópicas, mas tiveram de ceder lugar para demandas por reconhecimento de diferenças culturais.** Essa “condição pós-socialista”, para usar um termo de Nancy Fraser,

---

<sup>24</sup> A burguesia de vários países do mundo teve que enfrentar, no passado recente, fortes greves gerais. Contudo, nenhuma dessas greves foi além de reivindicações econômicas imediatas, não tendo sido desenvolvidas ao ponto de se tornarem lutas pela tomada do poder e pela superação do modo de produção capitalista. Exemplifiquemos. Assistimos/participamos recentemente, em 28 de abril e 2017, de uma greve geral no Brasil contra a reforma trabalhista que ganhou grandes proporções e foi, como imaginado, reprimida pelos aparatos policial e judiciário. Acompanhamos diversas greves na França (abril de 2018, dentre outras), na Argentina (em setembro de 2018 dentre outras), etc. Entretanto, todas essas greves se restringiram aos seus objetivos imediatos, tenham elas “conquistado” esses objetivos ou não, além de não terem sido dirigidas por organizações que proponham uma revolução socialista e, conseqüentemente, não objetivarem a tomada do poder.

pode ser diagnosticada adequadamente apenas se a teoria crítica contemporânea repensar profundamente a relação entre a teoria e prática. **A bancarrota do socialismo real significou antes o colapso de um referencial teórico e prático que não teria força suficiente para sustentar sua visão de mundo diante de diagnósticos políticos e culturais tão modificados.** (Grifos nosso).<sup>25</sup>

Em sentido similar, Nancy Fraser sustenta que

Com a **perda da centralidade do conceito de classe**, movimentos sociais diversos mobilizam-se ao redor de eixos de diferença inter-relacionados. (...). Porém, de forma crescente, reivindicações com base em identidades tendem a predominar, já que prospectos de redistribuição parecem retroceder. **O resultado é um campo político com pouca coerência programática.**<sup>26</sup> (grifos nossos)

Habermas também se alinha a esse entendimento, acreditando que não existiria motivo para tristeza ou penitência por parte daqueles que não se reivindicam socialistas.<sup>27</sup> Segundo ele, ao discutir o que significaria o socialismo depois da queda dos Estados do Leste (países em que havia, de acordo com o autor, um “socialismo de Estado”), os Estados burgueses teriam encontrado “uma resposta às duras palavras do *Manifesto Comunista* e às intensas lutas do movimento operário europeu”. Em suas palavras:

Significa isso que o “marxismo como crítica” está tão superado quanto o “socialismo real existente”? Do ponto de vista anticomunista, a tradição socialista, tanto na teoria quanto na prática, só foi capaz de causar males. Do ponto de vista dos liberais, tudo o que era aproveitável do socialismo foi realizado na era socialdemocrata. Com a liquidação do socialismo de Estado no leste europeu secaram também as fontes a partir das quais a esquerda da Europa ocidental extrai seus estímulos teóricos e orientações normativas? O desiludido Biermann, cujo talento para a utopia hoje virou melancolia, tem uma resposta dialética: “Passe-me a pá. Vamos enterrar de vez o pequenino cadáver do gigante. O próprio Cristo teve primeiro de esperar três dias debaixo da terra até conseguir a mágica: a ressurreição!” (Die Zeit, 2 de março de 1990). Experimentemos com um pouco menos de dialética.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> MELO, Rúrion. *Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 42.

<sup>26</sup> FRASER, Nancy. *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista*. In: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática*. Brasília: UNB, 2001, p. 248. Além disso, a autora sustenta que: “Como, então, podemos ver o eclipse de um imaginário socialista centrado em termos como ‘interesse’, ‘exploração’ e ‘redistribuição’? E o que devemos fazer com o fortalecimento de um novo imaginário político centrado em noções de ‘identidade’, ‘diferença’, ‘dominação cultural’ e ‘reconhecimento’? Essa troca representa um lapso de ‘falsa consciência’? Ou faz, ao contrário, rever a cegueira cultural de um paradigma acertadamente desacreditado pelo colapso do regime comunista soviético?” *Ibidem*, p. 245.

<sup>27</sup> “Em nosso país, a esquerda não-comunista não tem motivo algum para se penitenciar, mas também não deve agir como se nada tivesse acontecido. Não deve deixar que lhe atribuam, por proximidade, a culpa pela falência de um socialismo de Estado que ela sempre criticou. **Mas é preciso que se pergunte por quanto tempo uma ideia resiste a realidade.**” (grifo nosso). *Ibidem*, p. 50.

<sup>28</sup> HABERMAS, Jürgen. Que significa socialismo hoje? Revolução recuperadora e necessidade de revisão de esquerda. In: *Novos Estudos CEBRAP*, 30, julho de 1991, p. 49-50.

Ora, será que a realidade social nos autorizou a deixar de lado conceitos como luta de classes, exploração e modo de produção capitalista?

Para começarmos a responder essa pergunta, vejamos, ainda que não exaustivamente, o que é a “teoria crítica”, vertente teórica dos autores supramencionados e, notadamente, a base do desenvolvimento conceitual das *lutas por reconhecimento* de Axel Honneth.

Chamaremos, assim como faz Marcos Nobre, a vertente teórica em questão de “Teoria Crítica” e não de “Escola de Frankfurt”, como muitas vezes é mencionada, pois seus autores não necessariamente possuem opiniões convergentes em relação aos temas por eles abordados, embora todos tenham o pensamento de Marx em alguma medida em seus horizontes. Além disso, o nome “Escola de Frankfurt” dá a falsa impressão de que somente os autores que pertençam ao Instituto de Pesquisa Social em Frankfurt estariam incluídos nesse grupo de teóricos quando, na realidade, há teóricos de outras localidades, sendo que, ademais, existem teóricos do Instituto de Pesquisa Social que não possuem uma perspectiva ligada diretamente à obra de Marx.<sup>29</sup>

Entretanto, como veremos, os autores da “teoria crítica” com o passar do tempo foram se distanciando paulatinamente dos pressupostos marxianos e marxistas, perdendo todo o potencial emancipador dessas vertentes teóricas ao menosprezar a tarefa de mudar o mundo, passando simplesmente interpretá-lo e, portanto, negligenciando a advertência de Marx na célebre tese 11 sobre Feuerbach.

Seguiremos aqui o caminho resumido por Marcos Nobre<sup>30</sup> sobre o desenvolvimento da “teoria crítica”. Desde já é importante frisar que essa teoria possui uma complexa história, uma vez que reúne diversos autores, divididos em distintas “gerações”. Como esperado, não há necessariamente um consenso quanto às divisões de “gerações” e, muito menos, quanto à importância de determinados conceitos e autores.

Desse modo, partiremos do célebre texto de Horkheimer, considerado o marco inaugural da teoria crítica, intitulado *Teoria tradicional e Teoria crítica*<sup>31</sup> para elucidarmos como o autor chegou à conclusão – que será o ponto de partida das análises de Habermas

---

<sup>29</sup> NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. 1ª edição, 3ª reimpressão. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 16-17. Ainda, segundo Nobre, “(...) é preciso enfatizar que a etiqueta “Escola de Frankfurt” surgiu apenas na década de 1950, após o retorno do Instituto à Alemanha [depois do fim da Segunda Guerra Mundial, quando o Instituto retornou da Universidade de Columbia em Nova Iorque]. Trata-se, portanto, de uma denominação retrospectiva (...). *Ibidem*, p. 18.

<sup>30</sup> NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. 1ª edição, 3ª reimpressão. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

<sup>31</sup> HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: *Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

– na *Dialética do Esclarecimento*, junto a Adorno, segundo a qual a emancipação da sociedade estaria estruturalmente bloqueada por causa da constituição e da dominância de uma racionalidade instrumental.

Depois disso, veremos como Habermas aderiu parcialmente ao diagnóstico da constituição de uma racionalidade instrumental e contestou que essa fosse a única forma de racionalidade, desenvolvendo então o conceito de racionalidade comunicativa. Nesse sentido, será exposto como, por meio dos conceitos de “mundo da vida” e “sistemas”, Habermas analisa as patologias sociais e substitui o “paradigma da produção”, pelo “paradigma da comunicação”, pois aquele, ligado ao horizonte do pensamento de Marx, havia sido supostamente superado pelo desenvolvimento da história.

### 1.1 Horkheimer e a superação da “teoria tradicional”

Para que entendamos o início do afastamento do “pensamento de Marx” realizado pela “teoria crítica”, vejamos como tudo efetivamente começou.

O termo “teoria crítica” surgiu, com o significado aqui exposto, pela primeira vez no texto *Teoria tradicional e Teoria crítica* de Horkheimer, publicado em 1937, na Revista de Pesquisa Social (*Zeitschrift für Sozialforschung*), publicação oficial do próprio Instituto de Pesquisa Social. O instituto foi fundado anos antes, em 1923, com o intuito de realizar produções científicas com base no marxismo e constantemente atualizá-lo diante das alterações históricas – base essa que, como dito, se perderá cada vez mais com o passar das “gerações”.

Considerando o surgimento e desenvolvimento de novas ciências, Horkheimer em 1930 – quando, além de professor do Instituto de Pesquisa Social, tornou-se seu diretor sucedendo Grünberg –, teceu um novo plano de investigações para o Instituto de Pesquisa Social, que ficou conhecido como “materialismo interdisciplinar”, visando à “expansão” e a “atualização” do marxismo. Essas produções científicas multidisciplinares começaram a ser reunidas na publicação fundada por Horkheimer, a Revista de Pesquisa Social, local em que foi publicado o ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*.

O texto ora analisado partiu de uma análise a qual sustentava que os trabalhadores, pelas próprias condições em que estavam inseridos no modo de produção e devido à própria “evolução” deste, não desenvolviam uma consciência emancipatória, fato que teria sido evidenciado principalmente pela ascensão do nazismo e do fascismo na Europa.

Como apontou Nobre, o diagnóstico presente no ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, possui três elementos principais. O primeiro desses elementos (i), ligado aos aportes econômicos de Pollock, sustenta que, com o advento do imperialismo, se teria tornado necessário repensar as relações previstas por Marx entre Estado e capital. Afinal, segundo essa interpretação, Marx defendia que o Estado não poderia atuar permanentemente na economia, sob pena de um colapso na própria lógica do capital e de sua valorização. Entretanto, como defende Nobre na esteira de Horkheimer, o Estado atuou permanentemente para estabilizar e organizar o mercado em diversos momentos (como na crise de 1929) e não houve um colapso da lógica do capital.<sup>32</sup>

O segundo aspecto fundamental (ii) deriva diretamente dos estudos empíricos de Erich Fromm<sup>33</sup> intitulados *Autoridade e Família*, realizados na primeira década de 1930, acerca do comportamento da classe trabalhadora, o qual sustenta que teria ocorrido, no seio da classe trabalhadora, uma diferenciação social, sendo “que poderosos mecanismos psicossociais haviam sido criados e estavam sendo utilizados em favor da dominação capitalista, em um sentido inteiramente novo”<sup>34</sup>. Tal diferenciação seria perceptível por duas principais razões: a) pelo surgimento de uma “aristocracia operária, isto é, trabalhadores que, por suas condições objetivas (materiais) possuiriam uma menor dependência de sua força de trabalho para a satisfação de suas necessidades; b) por uma

---

<sup>32</sup> Nesse sentido, Horkheimer afirma que “comparando com a época atual, a indústria consistia num grande número de pequenas empresas autônomas. A direção da fábrica era exercida por um ou mais proprietários ou seus encarregados diretos, de acordo com o grau de desenvolvimento técnico da época. Com a rápida e progressiva concentração e centralização do capital, propiciadas por esse desenvolvimento, a maioria dos proprietários jurídicos foi afastada da direção das grandes empresas em formação, que absorveram suas fábricas. (...) Surgem então os magnatas industriais, os comandantes da economia.” HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica. Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 149. No mesmo sentido, Honneth sustenta que: “ele [Pollock] acreditava que, com o nacional-socialismo e com o comunismo soviético, tinha tomado forma um tipo de capitalismo baseado na economia planejada no qual o veículo orientador do mercado havia sido suplantado pelas autoridades do planejamento burocrático.” HONNETH, Axel. *Teoria crítica*. In GIDDENS, Anthony; Turner, Jonathan (orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 513.

<sup>33</sup> Honneth afirma, sem sequer criticar Horkheimer ou Fromm, que o ponto de partida deste era a “observação de que o desenvolvimento social capitalista acarreta uma mudança estrutural na família burguesa; juntamente com a base econômica de sua autoridade, que lhe era conferida sob as condições capitalistas liberais, o homem perde a inquestionada autoridade patriarcal que antes possuía. Com isso se perde o ponto de referência autoritário a partir do qual a criança pode desenvolver seu ego, e assim a mudança estrutural da família caminha de par com o enfraquecimento do ego adolescente, em consequência do que emerge um tipo de personalidade ligada à autoridade e facilmente manipulável” HONNETH, Axel. *Teoria crítica*. In GIDDENS, Anthony; Turner, Jonathan (orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 514. Ou seja, Fromm, parte da absurda ideia de que a redução do poder patriarcal facilitou o surgimento do nazismo e do fascismo na Europa.

<sup>34</sup> NOBRE, Marcos. Max Horkheimer. A teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio in. NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de teoria crítica*. 3ª edição. Campinas: Papyrus, 2013, p. 41.

suposta distribuição de renda, em que não existiriam mais apenas dois polos antagônicos, mas diversos “níveis e camadas sociais”.

O último elemento fundamental do diagnóstico realizado no ensaio que fundou a “teoria crítica” (iii) é relacionado à ascensão do nazismo na Alemanha, em 1933. Isso pois, nas palavras de Nobre:

Esse elemento [a ascensão do nazismo – R.M.] mostra não só que a capacidade de resistência da classe trabalhadora à dominação capitalista fora superestimada, mas que a sua reorganização sob a brutal repressão nazista era muito improvável. É preciso lembrar também que a ascensão do nazismo e do fascismo veio acompanhada de um extraordinário desenvolvimento dos meios de comunicação de massa, de propaganda e da indústria do entretenimento, o que aumentou em muito as possibilidades de controle social pelos poderes estabelecidos.<sup>35</sup>

Nobre acertadamente pontua que, por causa desses três elementos de seu diagnóstico, Horkheimer considera que quaisquer potenciais de emancipação em relação à dominação capitalista encontravam-se bloqueados.<sup>36</sup>

Tendo em vista esses elementos supraexpostos, passemos a uma breve recapitulação do texto *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*<sup>37</sup>.

Horkheimer desenvolve o ensaio opondo o que chama de teoria tradicional à “teoria crítica”, a qual vai se revelando durante o artigo. Discorrendo acerca das concepções do termo “teoria”, o autor aponta que no senso comum esse termo normalmente significa um conjunto de diversas proposições de um determinado campo científico (por exemplo, da matemática), as quais são ligadas de um tal modo entre si que é possibilitada a dedução das demais teorias. Nesse sentido, a validade de uma teoria, para o senso comum, reside na adequação entre as proposições deduzidas e os fatos apreendidos: quando a experiência (os fatos) está (estão) em desacordo com a teoria, ou a observação destes fatos foi falha, ou as proposições deduzidas estão equivocadas, de modo que a teoria, em relação aos fatos, permanece sempre externa e hipotética.

Para sustentar seu argumento, o autor retoma sucintamente diversas vertentes filosóficas, desde o racionalismo cartesiano – segundo o qual a “dedução tal como é usual na matemática deve ser estendida à totalidade das ciências”<sup>38</sup> –, ao empirismo e aos aportes

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>36</sup> No mesmo sentido, cf. AVRITZER, Leonardo. Teoria crítica e teoria democrática. Do Diagnóstico da impossibilidade da democracia ao conceito de esfera pública. In: *Novos Estudos*, CEBRAP, nº 53, 1999.

<sup>37</sup> Assim como Nobre, acreditamos que “não se trata de reduzir toda essa vasta produção apenas a esse texto, mas de considerar que é esse o texto em que se encontra mais claramente formulado o modelo crítico que caracteriza de maneira mais geral a produção desse período”. *Ibidem*, p. 39.

<sup>38</sup> HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1980, p. 126.



kantianos. Nesse sentido, autor expõe que, antes de Marx, qualquer teoria que buscasse os fundamentos das relações sociais era menosprezada, uma vez que o destaque era dado à prática “acrítica”, isto é, uma prática “cega”, que seguia determinado modelo sem questionar suas bases fundamentais, visando apenas a adequação entre as causas e os efeitos.

A concepção tradicional formalizou a teoria como se ela fosse uma construção matemática, transportada de um modelo bem-sucedido das ciências naturais às ciências humanas. Entretanto, toda “teoria” que apenas adequa meios a fins esquece, segundo Horkheimer, que as relações entre as hipóteses formuladas pela teoria e os fatos da concretude não ocorrem na cabeça daquele que as pensa, mas no mundo concreto, isto é, “não se realiza[m] na cabeça dos cientistas, mas na indústria”<sup>39</sup>. Além de tais fatos ocorrerem num período histórico específico (da indústria capitalista), eles acontecem não por causa da natureza, mas em razão da ação humana, consubstanciada no trabalho.

Se por um lado é possível teorizar acerca das ciências naturais separando o sujeito que estuda do objeto estudado, o mesmo é, segundo Horkheimer, impossível nas ciências humanas, uma vez que o próprio sujeito é também objeto de sua análise, afinal, as ciências humanas investigam as relações sociais, as quais são produtos dos seres humanos. De acordo com o autor, os teóricos tradicionais, com a intenção de apenas explicar o funcionamento da sociedade de uma perspectiva “neutra”, acabam por adaptar seu pensamento à realidade, de modo a justificar a dominação vigente e se resignar a ela.

Considerando que os fatos não ocorrem na cabeça dos cientistas e tendo em vista que, por meio do senso comum filosófico, numa sociedade marcada pela divisão de classe, toda teoria tradicional acaba por justificar a situação vigente, faz-se necessário o que Horkheimer chama de um *comportamento crítico*. Nas palavras do autor:

(...) existe também um comportamento humano que tem a própria sociedade como seu objeto. Ele não tem apenas a intenção de remediar quaisquer inconvenientes; ao contrário, estes lhe parecem ligados necessariamente a toda organização estrutural da sociedade (...). Em regra geral, o indivíduo aceita naturalmente como preestabelecidas as determinações básicas de sua existência e se esforça para preenchê-las. (...). Ao contrário, o pensamento crítico não confia de forma alguma nesta diretriz, tal como é posta à mão de cada um pela vida social. A separação entre indivíduo e sociedade, em virtude da qual os indivíduos aceitam como naturais as barreiras que são impostas à sua atividade, é eliminada na teoria crítica, na medida em que ela considera ser o contexto condicionado pela cega atuação conjunta das atividades isoladas, isto é, pela divisão do trabalho e pelas diferenças de classe, como uma função

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 130.

que advém da ação humana e que poderia estar possivelmente subordinada à decisão planejada e a objetivos racionais.<sup>40</sup>

Assim, segundo o autor, o teórico tradicional, que não questiona a base de suas análises, divide-se em dois: i) em cientista especialista que analisa a concretude como um elemento exterior e ii) em “cidadão” que se engaja politicamente por meio de sua atividade e de escritos políticos. Desse modo, na teoria tradicional, o indivíduo/sujeito aceita as premissas impostas a ele como algo completamente natural, guiando seu desenvolvimento por essas premissas preestabelecidas e se satisfazendo pessoalmente nesse caminho, mesmo que isso implique ser explorado e oprimido.

O “teórico crítico”, por outro lado, questiona os fundamentos do esquema de adequação que permeia as teorias tradicionais, entendendo seu “local” simultâneo de observador e participante, de objeto e sujeito, pois, conforme mencionado, o objeto das ciências humanas e do comportamento crítico são as relações sociais, as quais são produtos humanos.<sup>41</sup> Assim, enquanto na concepção tradicional a teoria não pode se misturar com a prática, sob pena do desvirtuamento do “cientista” em “agente social” – uma vez que os teóricos tradicionais buscam apenas apresentar as conexões entre os fenômenos sociais de um modo isolado, sem propor uma ação no mundo – na concepção crítica, ao contrário, a teoria deve ser pensada junto à prática. Isso significa que na “teoria crítica” os chamados agentes sociais e os cientistas devem se “misturar”.

No entanto, embora afirme que o “saber” e o “agir” devem ser pensados simultaneamente pelo comportamento crítico, Horkheimer tem uma visão limitada do significado de “agir”, o que o afasta do pensamento marxista. Considerando que a emancipação estava bloqueada, todo o “agir” do autor e de seu “materialismo interdisciplinar” consistiu na realidade num “não agir”, pois, em vez de buscar uma intervenção na realidade material, o “agir” foi resumido à coleta de dados das situações concretas, de ações dos indivíduos, por meio de distintas disciplinas, ou seja, o “agir” foi reduzido à empiria.

Para o autor, a eliminação da barreira entre a sociedade e o indivíduo proporcionada pelo comportamento crítico estaria intimamente ligada à orientação de

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 138.

<sup>41</sup> Nesse sentido, segundo Horkheimer: “A própria teoria do cientista especializado não toca de forma alguma o assunto com o qual tem a ver, o sujeito e objeto são rigorosamente separados, mesmo que se mostre que o acontecimento objetivo venha ser influenciado posteriormente pela ação humana direta, o que é considerado também na ciência como um fato. O acontecimento objetivo é transcender à teoria, e a necessidade do conhecimento consiste na independência deste face à teoria: o observador como tal não pode modificar nada no acontecimento.” *Ibidem*, p. 153.

emancipação, afinal, por meio do comportamento crítico a ação humana poderia se subordinar a objetivos racionais e não ao mundo do capital. Frisa-se que essa separação entre o sujeito e as relações sociais não é tida pela “teoria crítica” como aleatória, mas como uma aparência necessária a um modo de produção específico, qual seja, o capitalista, de modo que a “autoconsciência errônea dos cientistas burgueses” advém da própria divisão do trabalho e da sujeição de todos aos imperativos do capital. Ainda, essa separação entre o indivíduo e a sociedade tem como consequência a dissolução do vínculo real existente entre teoria e prática, entre o saber e o agir, os quais, apesar de efetivamente distintos, devem ser pensados simultaneamente justamente em razão das relações sociais serem produtos humanos.

Horkheimer pontua que o comportamento crítico não deve ser restringido às representações e sentidos próprios de uma determinada classe, seja ela a burguesia ou o proletariado, pois ambas as classes apresentariam apenas visões ensimesmadas da realidade social em que vivem, as quais não correspondem à totalidade, salvo em raríssimas exceções. Os proletários, mesmo sofrendo na pele o aumento da miséria e da injustiça, não teriam consciência desses fatos em razão da diferenciação social estimulada pela burguesia e por estarem imbuídos de senso comum, o qual seria superado apenas em momentos excepcionais. O mesmo pensamento em relação à classe valeria mesmo para os setores mais progressistas dos proletários, para um partido revolucionário ou até mesmo para sua direção<sup>42</sup>. Nesse sentido, o teórico crítico teria um papel insubstituível e seria indispensável à aceleração do desenvolvimento que levaria à sociedade sem exploração, inexistindo relação com a sua situação de classe individual (isto é, não há problema que o teórico seja de origem burguesa), sendo a tarefa do teórico crítico a superação da “tensão entre a sua compreensão e a humanidade oprimida, para qual ele pensa.”<sup>43</sup> Para sustentar esse argumento, o autor se utiliza do exemplo de Engels, que era um empresário e teórico crítico, não um explorado<sup>44</sup>, como se sua posição de “teórico crítico” fosse suficiente para acelerar o desenvolvimento revolucionário.

Apesar do acerto no combate à teoria tradicional, o autor demonstra nesse excerto seu afastamento de fundamentais aportes marxistas atinentes à prática revolucionária e a importância do partido, afirmada e reafirmada desde o *Manifesto Comunista*. É verdade que, como veremos, a classe trabalhadora está imbuída num senso comum intrinsecamente

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 148.

ligado à naturalização das categorias do modo de produção capitalista, em especial das relações econômicas e das jurídicas por meio da *ideologia contratual*, afinal, as “ideias da classe dominante são as ideias dominantes”. Contudo, embora uma consciência socialista não surja “do nada” no seio das massas trabalhadores, isso não significa a impossibilidade da classe, por meio das próprias lutas, desenvolver sua consciência, mas evidencia o equívoco cometido por Horkheimer de rejeitar a prática revolucionária, que estaria inclusive, como vimos, bloqueada pela diferenciação social ocorrida no interior da classe trabalhadora aliada ao nazi-fascismo. Nas palavras de Nobre:

(...) Horkheimer considerava que os potenciais de emancipação da dominação capitalista se encontravam bloqueados naquele momento [em razão da] estabilização dos elementos autodestrutivos do capitalismo, integração das massas ao sistema e repressão a todo movimento de contestação. Com isso, era a própria ação transformadora, a própria prática que se encontrava bloqueada, não restando ao exercício crítico senão o âmbito da teoria.<sup>45</sup>

De fato, as revoluções não acontecem automaticamente justamente em razão da complexa dominação capitalista – que, como veremos, é mantida por meio dos aparelhos repressivos de estado e principalmente pelos aparelhos ideológicos de estado. Porém, é exatamente por causa dessa ausência de “automaticidade revolucionária” que não devemos recusar a prática alegando sua suposta impossibilidade, afinal, a tarefa dos socialistas sempre foi o desenvolvimento, pela prática, da consciência e da organização dos trabalhadores<sup>46</sup>. Nesse mesmo período em que viveu Horkheimer, muitas outras produções teóricas preocupadas em analisar concretamente a situação concreta não se afastaram da prática, mas valeram-se da teoria para uma melhor prática revolucionária, tal como Trotski no clássico *Revolução e Contrarrevolução na Alemanha*<sup>47</sup>. Considerando que a emancipação fora diagnosticada como bloqueada, deveria ter Horkheimer buscado táticas para desbloqueá-la, tendo em vista a estratégia da tomada de poder, e não recusado as possibilidades de emancipação, relegando-se a posição de mero teórico.

<sup>45</sup> NOBRE, Marcos. Max Horkheimer. A teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio in. NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de teoria crítica*. 3ª edição. Campinas: Papyrus, 2013, p. 41.

<sup>46</sup> Como dissemos ao criticar os governos de conciliação de classe do PT: “qualquer organização marxista que se preze bem sabe que as massas nunca cairão espontaneamente em ‘seus colos’, ao contrário (...) é tarefa dos revolucionários organizar e conscientizar as massas. Nunca haverá uma adesão automática, pois o que é ‘automático’ é a reprodução da ordem social vigente, pois, como vimos, a ideologia da classe dominante é a ideologia hegemônica de determinado momento histórico.” MALUF, Rodrigo Bertolozzi. *Reforma ou revolução? Que fazer diante do certo da austeridade: um estudo sobre a luta por direitos no Brasil*. (Tese de conclusão de curso). Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, 2015. Frisa-se que aqui o conceito de ideologia deve ser entendido como “conjunto de ideias”, diferentemente do significado althusseriano que será abordado nesta dissertação.

<sup>47</sup> TROTSKY, Leon. *Revolução e contrarrevolução na Alemanha*. São Paulo: Editora Instituto José Luis e Rosa Sundermann, 2011.

Quando o autor compara um teórico crítico, tal como ele se define, a Engels, há um acerto: a “origem burguesa” não impede que Engels seja um grande teórico crítico e, conseqüentemente, contribua para os interesses essenciais dos trabalhadores. Entretanto, há uma importante omissão: não é apenas a teoria de Engels que possui um viés prático, mas ele mesmo, para além de seus textos, atuou na sociedade em que viveu, interveio no movimento dos trabalhadores, organizou-se (militou) em partidos socialistas, os quais inclusive dirigiu.<sup>48</sup> Nesse sentido, não há acertos teóricos se eles estão desvinculados de uma atividade prática revolucionária, inexistindo uma “teoria pura e perfeita” capaz de independentemente da realidade, tal como a matemática criticada por Horkheimer, tecer precisos diagnósticos e revelar as essências dos fenômenos e as relações destas com as suas aparências. Segundo ressalta Sánchez Vásquez ao comentar sobre a elaboração do *Manifesto Comunista*:

O *Manifesto* foi redigido por Marx e Engels numa época em que eles estavam empenhados numa atividade revolucionária e mantinham relações com um grupo de homens que, como eles, queria transformar o mundo e, com essa finalidade, se organizaram na Liga dos Comunistas. (...). [O *Manifesto* – R. M.] é um documento encomendado por omens que querem realizar uma revolução e dirigido aos proletários, ou seja, àqueles que devem constituir sua força motriz. Trata-se, por conseguinte,

---

<sup>48</sup> Lenin comenta a incessante prática revolucionária de Engels em texto que lhe homenageia: “Engels não se limitou a permanecer no escritório da fábrica: percorreu os bairros sórdidos em que viviam os operários e viu com os seus próprios olhos a miséria e os males que os afligiam. Não se limitando à sua observação pessoal, Engels leu tudo o que antes dele se tinha escrito sobre a situação da classe operária inglesa e estudou minuciosamente todos os documentos oficiais que pôde consultar. O resultado dos seus estudos e observações foi um livro que saiu em 1845: *A Situação da Classe Operária em Inglaterra (...). De 1845 a 1847 Engels viveu em Bruxelas e em Paris, aliando os estudos científicos com uma actividade prática entre os operários alemães destas duas cidades.* Foi aí que Marx e Engels entraram em contacto com uma associação secreta alemã, «Liga dos Comunistas», que os encarregou de expor os princípios fundamentais do socialismo elaborado por eles. Assim nasceu o célebre Manifesto do Partido Comunista de Marx e Engels, publicado em 1848. A revolução de 1848, que rebentou primeiro em França e se propagou em seguida aos outros países da Europa ocidental, permitiu a Marx e Engels regressarem à sua pátria. Aí, na Prússia renana, tomaram a direcção da Nova Gazeta Renana, jornal democrático que se publicava em Colónia. Os dois amigos eram a alma de todas as tendências democráticas revolucionárias da Prússia renana. Defenderam até ao fim os interesses do povo e da liberdade contra as forças da reacção. Estas últimas, como é sabido, acabaram por triunfar. A Nova Gazeta Renana foi proibida. Marx, que enquanto se encontrava na emigração tinha sido privado da nacionalidade prussiana, foi expulso. Quanto a Engels, tomou parte na insurreição armada do povo e combateu em três batalhas pela liberdade, e, após a derrota dos insurrectos, fugiu para Londres através da Suíça. (...) Marx fundou em 1864 a “Associação Internacional dos Trabalhadores», de que assegurou a direcção durante dez anos. Engels desempenhou nela, igualmente, um papel considerável. A actividade da «Associação Internacional», que unia, de acordo com os ideais de Marx, os proletários de todos os países, teve uma enorme importância no desenvolvimento do movimento operário. (...) Após a morte de Marx, Engels, sozinho, continuou a ser o conselheiro e o dirigente dos socialistas da Europa. A ele vinham pedir conselhos e indicações tanto os socialistas alemães, cuja força crescia contínua e rapidamente apesar das perseguições governamentais, como os representantes dos países atrasados, por exemplo, os espanhóis, romenos, russos, que meditavam e mediam então os seus primeiros passos. Todos eles corriam ao riquíssimo tesouro dos conhecimentos e experiência do velho Engels. LENIN, Vladimir Ilich. Friedrich Engels. *Obras Escolhidas em Três Tomos, 1977.* Lisboa: *Edições Avante!*; Moscú: *Edições Progresso, 1977,* disponível em <https://www.marxists.org/portugues/lenin/1895/mes/engels.htm>; acesso em 15.12.18.

de um trabalho teórico intimamente vinculado a necessidades práticas, revolucionárias.<sup>49</sup>

Ao idealizar uma suposta posição privilegiada do teórico crítico em relação às classes em conflito, Horkheimer confunde a origem do socialismo científico com o papel do teórico socialista, reproduzindo assim a divisão do trabalho capitalista que ele mesmo critica, uma vez que separa o “trabalho intelectual”, desenvolvido pelo teórico, do “trabalho manual”, que seria exercido pelos pertencentes à classe trabalhadora, os quais seriam os agentes sociais da revolução. É verdade que, conforme relembra Lenin, nas palavras de Kautski (antes deste ser renegado):

(...) o socialismo deriva da luta contra a pobreza e a miséria das massas, pobreza e miséria que o capitalismo cria; no entanto, o socialismo e a luta de classes surgem paralelamente, e um não deriva do outro (...). A consciência socialista moderna somente pode surgir com base em profundos conhecimentos científicos. (...). Desse modo, a consciência socialista é algo introduzido de fora na luta de classe do proletariado e não algo que surgiu espontaneamente em seu interior. De acordo com isso, já o velho programa de Heinfeld dizia, com toda a razão, que a tarefa da socialdemocracia é levar ao proletariado a consciência da sua situação e da sua missão.<sup>50</sup>

Apesar da consciência socialista “nascer fora” da classe, isso não significa que é papel do teórico permanecer distinto da classe. Ao contrário, esse teórico, que tem por objetivo desenvolver a consciência socialista nas massas trabalhadoras por meio de sua atividade prática (militante), deve efetivamente se juntar à classe proletária numa organização revolucionária, num partido, em que, diante de seu centralismo democrático e do intuito da tomada do poder, “deve desaparecer por completo toda a distinção entre operários e intelectuais”<sup>51</sup>, os quais, como “revolucionários profissionais” devem lutar contra toda a forma de exploração e de opressão.

Portanto, Horkheimer, numa tentativa de “renovar” o potencial do marxismo, acabou por iniciar um processo de abandono das principais noções do método materialista histórico dialético, notadamente no que concerne aos conceitos ligados à prática revolucionária e à importância de um partido da classe trabalhadora independente da burguesia, ignorando inclusive, como mencionado, a produção teórica de revolucionários contemporâneos a ele como Lenin e Trotski.

---

<sup>49</sup> SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. *Filosofia da Praxis*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

<sup>50</sup> LENIN, V.I., *Que fazer? Problemas candentes do nosso movimento*, Expressão Popular, São Paulo, 2010, p. 99.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 181.

## 1.2 Do esclarecimento ao retorno do mito: o bloqueio estrutural diagnosticado por Adorno e Horkheimer

Anos após a redação de *Teoria tradicional e teoria crítica*, em 1947, Horkheimer e Adorno reformularam as principais elaborações acerca da “teoria crítica”, redigindo o conjunto de “fragmentos filosóficos”<sup>52</sup> intitulado *A Dialética do Esclarecimento*<sup>53</sup>, os quais se distanciaram ainda mais dos aportes marxistas que (em alguma medida) fundamentavam o *comportamento crítico* perante a sociedade, pois recusaram completamente as possibilidades de emancipação e a tarefa de “mudar o mundo”.

Na obra, os autores abandonaram o recém concebido projeto de “materialismo interdisciplinar”, uma vez que, ao contrário do que Horkheimer acreditava, a derrota dos nazistas teria sido insuficiente para desbloquear os potenciais de emancipação, que estariam em seu tempo estruturalmente bloqueados por causa de mudanças no funcionamento do modo de produção capitalista.<sup>54</sup> Isso pois, segundo os autores, a emancipação estaria estruturalmente bloqueada em razão da interferência estatal no mercado, da propaganda de massa e da diferenciação social no interior da classe trabalhadora<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> “Fragmentos filosóficos” é o subtítulo dado à obra.

<sup>53</sup> Apesar de muitas traduções, como a da conhecida coleção “Os Pensadores”, utilizaram o termo “iluminismo”, para se referir *Aufklärung*, optamos pela versão elaborada por Guido Antônio de Almeida, o qual traduz *Aufklärung* por “esclarecimento. Nesse sentido: “a expressão esclarecimento traduz com perfeição não apenas o significado histórico-filosófico, mas também o sentido mais amplo que o termo encontra em Adorno e Horkheimer, bem como o significado corrente de *Aufklärung* na linguagem ordinária. É bom que se note, antes de mais nada, que *Aufklärung* não é apenas um conceito histórico-filosófico, mas uma expressão familiar da língua alemã, que encontra um correspondente exato na palavra portuguesa esclarecimento, por exemplo em contextos como: *sexuelle Aufklärung* (esclarecimento sexual) ou *politische Aufklärung* (esclarecimento político). Neste sentido, as duas palavras designam, em alemão e em português, o processo pelo qual uma pessoa vence as trevas da ignorância e do preconceito em questões de ordem prática (religiosas, políticas, sexuais etc.) (...). ALMEIDA, Guido Antônio. Nota preliminar do tradutor. In ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 7.

<sup>54</sup> Segundo Honneth, “N’A Dialética do Esclarecimento, livro publicado dois anos após o desaparecimento do Nacional Socialismo, outra mudança surgiu na medida em que o próprio processo de trabalho social era agora visto como a causa do avanço da reificação e da dominação, de modo que não poderia mais ser considerado como um garantidor social da possibilidade de transcendência.” HONNETH, Axel. *The Point of Recognition: A Rejoinder to the Rejoinder*. In: FRASER, Nancy e HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition?: a political philosophical exchange*. Londres: Verso. 2003, p. 239.

<sup>55</sup> Essa diferenciação – que sequer ocorreu em grande parte dos países periféricos do capitalismo, fato totalmente menosprezado pelos autores – teria sido totalmente nefasta à consciência emancipatória: “A elevação do padrão de vida das classes inferiores materialmente considerável e socialmente lastimável refletiu-se na difusão hipócrita do espírito. Sua verdadeira aspiração é a negação da reificação. Mas ele necessariamente se esvai quando se vê concretizado em um bem cultural distribuído para fins de consumo. A enxurrada de informações precisas diversões assépticas desperta e idiotiza as pessoas ao mesmo tempo.” ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006, p. 14.

O “novo” diagnóstico teve como ponto de partida mais uma vez as análises econômicas de Pollock – a quem, aliás, a obra é dedicada –, as quais sustentavam que o modo de produção capitalista ter-se-ia desenvolvido num “capitalismo de Estado”, que planejaria elementos da economia, atenuando assim as tendências contraditórias previstas por Marx, como a concorrência e, conseqüentemente, a queda tendencial da taxa de lucro. Nesse sentido, como pontua Nobre, devido à intervenção direta do Estado na economia, aliada a melhorias materiais na condição de vida da classe trabalhadora, ter-se-ia iniciado um período de “primazia da política sobre a economia”<sup>56</sup>. Afinal, as “fases anteriores” do modo de produção capitalista (“liberal/concorrencial” e monopolista), mostrariam suas próprias contradições e tendências autodestrutivas, sendo o mercado autorregulado, enquanto o “capitalismo de Estado” – chamado por Horkheimer e Adorno de “capitalismo administrado” e “mundo administrado” –, “ao contrário, é um sistema que se fecha sobre si mesmo, que bloqueia estruturalmente qualquer possibilidade de superação virtuosa da injustiça vigente e paralisa, portanto, a ação genuinamente transformadora.”<sup>57</sup>

Diante desse cenário, os autores investigam a dialética entre o “mito” e o “esclarecimento”, afirmando que este, entendido como avanço da razão, desenvolveu-se contra as visões mitológicas e fantasiosas do mundo, pretendendo tornar o ser humano dono de sua própria trajetória. Assim, com o passar do tempo, os mitos e as crenças metafísicas (como a existência de deuses ou de um destino) foram sendo deixadas de lado em nome de uma racionalidade. Entretanto, como afirma Nobre, “o processo transistórico de desencantamento do mundo, dirigido contra o mito, acaba por reverter à mitologia”<sup>58</sup>, pois o mito retorna num mundo totalmente desencantado e racional, no qual os seres humanos se confrontam com formas sociais por eles criadas, as quais não controlam e que aparecem como algo fantasmagórico (tal como todo o arsenal de mercadorias).<sup>59</sup>

Assim, apesar da “evolução” sociocultural da humanidade e do desenvolvimento das forças produtivas, a razão estaria vinculada à dominação, ao se mostrar apenas como

---

<sup>56</sup> NOBRE, Marcos. Max Horkheimer. A teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio in. NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de teoria crítica*. 3ª edição. Campinas: Papyrus, 2013, p. 47.

<sup>57</sup> NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. 1ª edição, 3ª reimpressão. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 50.

<sup>58</sup> NOBRE, Marcos. Max Horkheimer. A teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio in. NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de teoria crítica*. 3ª edição. Campinas: Papyrus, 2013, p. 49.

<sup>59</sup> Nesse sentido, Honneth afirma que “Horkheimer e Adorno abandonaram a estrutura das teorias do capitalismo, no interior da qual a pesquisa social do instituto se movera até então, adotando em seu lugar o processo de civilização em seu conjunto como sistema de referência para sua teoria, na qual o fascismo aparece como a etapa histórica final de uma lógica da desintegração’ presente mesmo na forma original de existência da espécie.” HONNETH, Axel. Teoria crítica. In GIDDENS, Anthony; Turner, Jonathan (orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 520.



“autopreservação”, e não vinculada à libertação. Nesse sentido, a razão aparecia, à época dos autores, exatamente conforme a descrição da teoria tradicional, isto é, sem questionar as bases fundamentais da própria razão, realizando tão-somente uma adequação entre meios e fins externos à razão do indivíduo. Essa racionalidade, característica do “capitalismo administrado”, foi chamada pelos autores de “instrumental”, pois – assim como na teoria tradicional – trata-se de uma relação que apenas instrumentaliza os meios em relação aos fins que, como dito, não partiram do indivíduo, mas são externos a ele. Tendo em vista esse cenário, o objetivo dos autores foi o de, conforme Nobre:

(...) buscar compreender por que a racionalidade das relações sociais humanas, ao invés de levar à emancipação, à instauração de uma sociedade de homens livres e iguais, acabou por produzir um sistema social que bloqueou estruturalmente qualquer possibilidade emancipatória, transformando os indivíduos em engrenagens de um mecanismo que não compreendem e não dominam e ao qual se submetem e se adaptam, impotentes.<sup>60</sup>

Entretanto, no “capitalismo administrado” – uma sociedade caracterizada pelo fato de que a emancipação se encontra totalmente bloqueada em razão da dominância da racionalidade instrumental – o próprio comportamento crítico anteriormente desenvolvido se encontra numa aporia. Afinal, considerando, como fazem Horkheimer e Adorno, que a única racionalidade presente no “capitalismo” administrado seria a instrumental, é impossível o desenvolvimento de um comportamento crítico, de uma razão distinta da instrumental que tenha um potencial emancipatório. Nesse sentido os autores, ao sustentarem uma aporia, mantêm, ainda que indiretamente, a importância do filósofo munido do comportamento crítico, o qual seria essencial à emancipação e acima das classes em luta, tal como disposto no texto *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Isso pois, assim como nesse texto – em que o filósofo, portador do comportamento crítico, deveria se posicionar acima das classes em conflito para uma percepção da totalidade das relações sociais – Horkheimer e Adorno sustentam um diagnóstico impossível e contraditório (por isso a “aporia”<sup>61</sup>): um comportamento crítico numa sociedade em que todas as possibilidades de emancipação e, conseqüentemente, do comportamento crítico, estavam bloqueadas em razão da instrumentalidade da razão. Por causa dessa aporia, “a emancipação passa, então, a depender do surgimento (que não estava à vista para eles

<sup>60</sup> NOBRE, Marcos. Max Horkheimer. A teoria crítica entre o nazismo e o capitalismo tardio in. NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de teoria crítica*. 3ª edição. Campinas: Papyrus, 2013, p. 50.

<sup>61</sup> Segundo Nobre, “A aporia proposta por Horkheimer em seu modelo crítico da década de 1940 resulta do fato de que, para ele, permanecer fiel à emancipação significa reconhecer que ela se havia tornado impossível na formação social do ‘capitalismo administrado’, que ela havia perdido o seu ancoradouro real nos novos processos sociais que se delineavam para o período posterior à Segunda Guerra Mundial (...)” *Ibidem*, p. 51.

naquele momento) de uma forma de racionalidade sem pretensões de anexação do mundo”<sup>62</sup>.

Assim, os autores, ao sustentarem o total bloqueio estrutural das possibilidades de emancipação resultante de uma “aporia”, afastam-se ainda mais das premissas marxistas usadas como ponto de partida e apenas tentam diagnosticar a sociedade de sua época, rejeitando por completo o papel da filosofia de “transformar o mundo”.

### 1.3 Da racionalidade instrumental à racionalidade comunicativa

Diante da aporia formulada por Adorno e Horkheimer e dos textos de Neumann e Kirchheimer<sup>63</sup>, foram iniciadas as investigações de Habermas, as quais resultaram numa de suas mais importantes obras, *Teoria da ação comunicativa*, publicada em 1981<sup>64</sup>. Nessa obra, o autor fundamenta sua concepção de sociedade como um todo<sup>65</sup> e completa o afastamento entre “teoria crítica” e marxismo, discordando do diagnóstico de Adorno e Horkheimer supraexposto, pois estes teriam caído na ilusão, de inspiração hegeliana, da totalidade marxista, da possibilidade de apreensão da totalidade dos fenômenos sociais pela ótica da luta de classes. Em suas palavras:

A confusão entre racionalidade da ação e racionalidade do sistema impediu Horkheimer e Adorno, como impedira Weber, de descobrir a diferença entre a racionalização das orientações da ação no quadro de um mundo da vida diferenciado estruturalmente e a ampliação das capacidades de controle de sistemas sociais diferenciados.<sup>66</sup>

Para Habermas, à sua época, teria ocorrido um “apaziguamento relativo” dos conflitos de classe, em grande medida graças às diferenciações sociais (também diagnosticadas por Horkheimer e Adorno) que teriam atenuado o antagonismo entre as classes. Os conflitos sociais foram juridicamente institucionalizados por meio de leis acerca do trabalho, das greves, da seguridade social, *etc.*, e a participação da população na política teria sido generalizada por meio da “democracia”<sup>67</sup> (burguesa, adjetivo nosso), de modo

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>63</sup> Para mais informações sobre a importância da produção teórica de Neumann e Kirchheimer, conferir HONNETH, Axel. Teoria crítica. In GIDDENS, Anthony; Turner, Jonathan (orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

<sup>64</sup> Considerando que o nosso escopo é a crítica da obra de Axel Honneth, limitar-nos-emos a uma rápida recapitulação da Teoria do agir comunicativo e da mudança estrutural da esfera pública, pois, apesar da vasta produção habermasiana, essas obras escolhidas apresentam conceitos utilizados posteriormente por Honneth.

<sup>65</sup> REPA, Luiz. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica, in NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de teoria crítica*. 3ª edição. Campinas: Papyrus, 2013 p. 161.

<sup>66</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Vol. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 600.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 162.

que as formas de vida teriam atingido uma tal complexidade que não se poderiam mais classificar determinadas pessoas simplesmente como “burguesas” ou “proletárias”<sup>68</sup>.

Segundo o autor, nas sociedades tradicionais (anteriores à sociedade capitalista) as relações sociais, assim como a normatividade destas, eram fundamentadas em costumes, tradições e convicções religiosas – os “mitos”, nos termos de Adorno e Horkheimer. Na sociedade capitalista, por outro lado, em razão do processo de “esclarecimento”, o mito perde gradualmente sua função de garantidor e promotor da integração social, sendo substituído pelo “consenso obtido”, pelo entendimento proporcionado por uma nova racionalidade denominada de “comunicativa”. Com o desaparecimento gradual da tradição, a reprodução simbólica da normatividade social começa a depender do consenso obtido através da racionalidade comunicativa.

De acordo com Habermas, seus “antecessores” teriam acertado na *Dialética do esclarecimento* ao identificar a racionalidade instrumental que permeava o modo de produção capitalista, mas se equivocaram ao acreditar que essa racionalidade sozinha abarcava a totalidade dos fenômenos sociais – erro que teria sido o responsável pela conclusão de que as possibilidades de emancipação estavam estruturalmente bloqueadas – quando, na verdade, devido ao desenvolvimento histórico-social do capitalismo, teria sido liberada uma nova forma de racionalidade emancipatória denominada racionalidade comunicativa. Essa negligência em relação à racionalidade comunicativa, como aponta Honneth, estaria intimamente ligada à “ilusão de um funcionalismo marxista no qual todos os fenômenos sociais eram vistos à luz da função que desempenham no processamento humano da natureza.”<sup>69</sup>, ou seja, o bloqueio diagnosticado por Adorno e Horkheimer seria resultado de um foco excessivo nos trabalhadores e na categoria de trabalho<sup>70</sup>.

Partindo de aportes sobre o conceito de racionalidade trazidos por Weber<sup>71</sup>, Habermas sustenta que a razão instrumental, teorizada por Adorno e Horkheimer, seria de

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>69</sup> HONNETH, Axel. Teoria crítica. In GIDDENS, Anthony; Turner, Jonathan (orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 539.

<sup>70</sup> No mesmo sentido, Honneth afirma que “(...), a tentativa de Habermas de não mais vincular a teoria crítica a uma imagem de sociedade entendida essencialmente a partir da produção ou às relações de produção correspondentes, mas sim a um conceito do social caracterizado primariamente por processos de entendimento linguístico – a virada comunicativa consiste em considerar como o núcleo do social não mais a ação instrumental” HONNETH, Axel. A teoria crítica da Escola de Frankfurt e a teoria do reconhecimento (entrevista com Olivier Viorol). *Cadernos de Filosofia Alemã. Crítica e Modernidade*, nº 18, p. 133-160, dez. 2011, disponível em: <http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/64849/67465>; acesso em 10.12.18.

<sup>71</sup> Weber foi um dos primeiros a sistematizar conceitos como “racionalidade” e “desencantamento do mundo”. Ademais, conforme Habermas, “a tese de colonização do mundo da vida, desenvolvida em estreita

fato orientada pela adequação entre meios e fins, mas ela seria apenas uma das racionalidades da sociedade capitalista “administrada” (e não a única racionalidade), uma vez que englobaria somente as ações ligadas ao trabalho, isto é, as ações “dirigidas à dominação da natureza e à organização da sociedade que visam à produção das condições materiais da vida e que permitem a coordenação das ações”<sup>72</sup>. Essas ações relativas ao trabalho, à racionalidade instrumental, possibilitam, portanto, a *reprodução material da sociedade*.<sup>73</sup>

Paralelamente à razão instrumental, a razão comunicativa, liberada pelo desenvolvimento histórico da sociedade, é responsável, por sua vez, pela *reprodução simbólica da sociedade*. As ações no âmbito da racionalidade comunicativa dizem respeito às interações sociais diversas do trabalho e são orientadas pelo entendimento racional (e não pela dominação da natureza ou dos demais seres humanos). Conforme Repa, retomando as reflexões habermasianas:

A ação comunicativa é um tipo de interação social em que o meio de coordenar os diversos objetivos das pessoas envolvidas é dado na forma de um acordo racional, do entendimento recíproco entre as partes, alcançado através da linguagem. Ou seja, a comunicação se refere a um determinado uso da linguagem, o uso da linguagem orientado para obtenção de um acordo, de um consenso. Esse uso não deve ser entendido, no entanto, em um sentido instrumental, como se a comunicação para um consenso fosse apenas um meio para a realização das finalidades de cada participante da interação social, pois ao tentar fazer uso da linguagem em uma atitude comunicativa (...) os falantes têm de restringir seus planos individuais às condições necessárias para o entendimento mútuo.<sup>74</sup>

O mais importante para Habermas no processo de entendimento é o procedimento (condições e regras) que conduz(em) à determinada conclusão, não tendo tanta importância a conclusão em si.<sup>75</sup> Esse entendimento, característico da ação comunicativa, pressupõe uma interação idealizada, livre de quaisquer impedimentos – tais como assimetrias entre os

---

ligação com a teoria weberiana da racionalização social, apoia-se numa crítica da razão funcionalista (...). HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Vol. 2. São Paulo: Martins Fontes, p. 704-705.

<sup>72</sup> NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. 1ª edição, 3ª reimpressão. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 56.

<sup>73</sup> Para Habermas, “as categorias fundamentais da Teoria Crítica confrontam a consciência dos indivíduos com os mecanismos de integração social, porém o fazem de modo direto, excluindo qualquer tipo de mediação. Já a teoria do agir comunicativo pode se assegurar do conteúdo racional de estruturas antropológicas profundas colocando-se *inicialmente* num plano de análise reconstrutivo a-histórico.” HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Vol. 2. São Paulo: Martins Fontes, p. 688.

<sup>74</sup> REPA, Luiz. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de teoria crítica*. 3ª edição. Campinas: Papyrus, 2013, p. 166.

<sup>75</sup> A totalidade desses procedimentos que garantem um entendimento não coagido forma o núcleo normativo e, “ao mesmo tempo, a dimensão emancipatória da ação comunicativa”. Deve ser possível que todos os participantes de um debate opinem e manifestem todas suas discordâncias. REPA, Luiz. Jürgen Habermas e o modelo reconstrutivo de teoria crítica. In NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de teoria crítica*. 3ª edição. Campinas: Papyrus, 2013, p. 172.

sujeitos em razão de opressões (machismo, racismo, etc.) – na qual os indivíduos só devem ser realmente convencidos pelo melhor argumento. A idealização seria necessária, segundo o autor, pois caso contrário a ação comunicativa, que busca o entendimento, estaria fadada ao fracasso, de modo que, caso haja desde o início da interação comunicativa uma explícita coerção, (como, por exemplo, na situação em que homens frequentemente interrompem mulheres – *maninterrupting*<sup>76</sup> – em debates e discussões, ou quando um homem supõe que tem mais conhecimentos que uma mulher e passa a explicar o assunto para ela de forma condescendente e paternalista - *mansplaining*<sup>77</sup>) os sujeitos não interagirão visando o consenso.<sup>78</sup> No entanto, apesar de inexistir essa condição idealizada, ela integra o argumento de Habermas, pois os obstáculos às ações comunicativas, embora existentes, somente podem ser detectados e corrigidos por meio da própria racionalidade comunicativa. Não haveria como, prosseguindo com o exemplo, saber de antemão se determinado interlocutor homem interromperia mulheres em debates antes destes efetivamente ocorrerem, assim como não existiria o questionamento das mulheres em relação aos interrompimentos de fala caso a igualdade de condições não fosse pressuposta ainda que idealmente, pelos “debatedores”.

O processo de “superação do mito” – recapitulando a noção habermasiana de que o mito perdeu sua função de garantidor e promotor da integração social sendo substituído pelo “consenso obtido”, gerando as racionalidades instrumental e comunicativa – possibilitou outro processo de diferenciação, segundo o qual a reprodução material da sociedade passa a “seguir uma lógica própria”<sup>79</sup>, distinta da lógica da integração social. Inspirado na teoria dos sistemas de Niklas Luhmann, Habermas sustenta que essa diferenciação originou duas esferas sociais diferentes: o mundo da vida e os sistemas. Segundo o autor, no transcorrer da história, as esferas garantidoras da reprodução material

<sup>76</sup> O termo surgiu da junção de *man* com *interrupting*, isto é, homem-interrompendo, e é utilizado para as situações em que um homem interrompe, conscientemente ou não, uma mulher de forma desnecessária.

<sup>77</sup> O termo surgiu da junção de *man* e *explaining*, e pode ser traduzido como “homem-explicando”. Como ressalta Sabrina Fernandes, “o *mansplaining* ocorre quando um homem supõe ter mais conhecimento sobre determinado assunto que uma mulher ou grupo de mulheres e se dedica a explicar o assunto para as mesmas. Diferentemente de um debate informativo, o *mansplaining* possui uma conotação paternalista, voltada a ‘corrigir’ o pensamento da mulher e desvalidá-lo. É preciso ter cuidado para não marcar todo diálogo entre homens e mulheres como tentativas de *mansplaining* por parte dos homens”. FERNANDES, SABRINA disponível em <https://medium.com/@sabrinafbf/feminismo-solidariedade-e-revolu%C3%A7%C3%A3o-b79dc3f9d5cb>; acesso em 10.10.18.

<sup>78</sup> Conforme ressalta Nobre: “ao orientar sua ação para o entendimento, os sujeitos antecipam necessariamente tais condições ideais, pois sem elas não seria possível uma ação comunicativa”. NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. 1ª edição, 3ª reimpressão. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 57.

<sup>79</sup> BRESSIANI, Nathalie. *Crítica e Poder? Crítica Social e Diagnóstico de Patologia em Axel Honneth*. Orientador Ricardo Terra. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da universidade de São Paulo, 2015.

da sociedade teriam perdido a sua normatividade social, isto é, ter-se-iam “desacoplado” do mundo da vida, deixando de se fundamentarem em visões comuns de mundo (como costumes, tradições e consensos obtidos) para serem coordenadas por uma racionalidade externa às relações sociais interpessoais, orientada ao êxito e à otimização das atividades econômicas e do poder estatal. Desse modo, considerando que a complexidade assumida pela dinâmica capitalista de mercado e de Estado sobrecarregaria as ações comunicativas características do mundo da vida, seria necessário, segundo Habermas, que os sistemas (poder e dinheiro) “aliviassem” o mundo da vida por meio de sua instrumentalidade, afinal, buscariam a otimização das atividades por meio de ações coordenadas desvinculadas do entendimento, da razão comunicativa.

Isso significa que, em razão da complexidade social, não seria possível a coordenação linguística dos objetivos econômicos e burocráticos “sem sobrecarregar as interações comunicativas do mundo da vida”<sup>80</sup>, sendo, portanto, os sistemas necessários à sociedade. Nota-se que, por si só, o fato de os sistemas terem sido desacoplados do mundo da vida não é algo negativo para Habermas. No entanto, essa separação aliada à complexificação dos próprios sistemas econômico e burocrático teria gerado patologias, pois os sistemas, por meios não linguísticos como o dinheiro e o poder, passaram a coordenar o mundo da vida, reificando suas estruturas simbólicas, as quais deveriam pertencer à esfera do entendimento.

Embora Habermas afirme que essa coordenação do mundo da vida pelos sistemas seja o “real” problema da sociedade, é importante ressaltar que, antes de chegar a essa equivocada conclusão, o autor, por meio de uma “teoria dos sistemas”, neutraliza por completo o modo de produção capitalista, disfarçando-o sob o título de “sistemas” como se estes fossem “neutros” e não marcados por uma exploração de classe. Por causa dessa equivocada premissa de neutralidade, Habermas ignora por completo as relações sociais que originaram e mantêm os “sistemas” (leia-se, modo de produção capitalista), dando a entender que esses sistemas são voltados a um êxito em prol dos seres humanos – uma vez que estariam liberando a ação comunicativa para atingir seu pleno potencial – quando, na realidade, o norte das ações “instrumentais”, das ações econômicas, é o êxito relativo ao lucro, obtido por meio da extração de trabalho excedente não pago, de mais valor. Além disso, o autor faz com que os sistemas, surgidos na sociedade capitalista, permaneçam

---

<sup>80</sup> BRESSIANI, Nathalie. *Crítica e Poder? Crítica Social e Diagnóstico de Patologia em Axel Honneth*. Orientador Ricardo Terra. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da universidade de São Paulo, 2015, p. 19.

externos à própria historicidade das relações humanas, como se fossem necessários à humanidade e relativamente autônomos a ela, embora na verdade essa autonomização do mercado e sua aparente ahistoricidade seja resultado do processo de subsunção real dos seres humanos ao capital. Ao naturalizar as categorias como poder estatal e dinheiro, o autor rejeita pensar a gênese destas, reproduzindo o que Marx chama de fetichismo do dinheiro<sup>81</sup>, ignorando as circunstâncias de surgimento do Estado e negligenciando sua função na garantia da expropriação do excedente produzido pela classe explorada – o que será visto no capítulo 05 com o auxílio dos aportes de Engels quando investigarmos a origem da exploração e da opressão.

A crítica de Guareschi ao uso do termo sistemas – que não é expressamente dirigida a Habermas – para defender o que nós marxistas denominamos de “modo de produção” cai como uma luva ao pensamento habermasiano. Discutindo a razão e as implicações das denominações “sistemas” e “modo de produção”, o autor aponta que o termo “sistema” normalmente se refere às atividades inter-relacionadas e dependentes uma das outras que, em conjunto, realizam funções específicas, tais como os sistemas operacionais de um computador, o sistema de um antigo relógio e suas centenas de peças, etc. Assim, quando se caracteriza uma sociedade como um “sistema”, estamos definindo-a como uma máquina neutra, sendo que tudo que nela existe possuiria uma função. Segundo o autor, “o sistema é tanto mais perfeito quanto mais os subsistemas, ou os diversos elementos que formam essa sociedade, se inter-relacionarem, e quanto melhor cada um deles cumprir sua função.” Por si só, o termo sistema, aparece como neutro, dando a entender, justamente como pretende Habermas, que os chamados “sistemas” atuariam

---

<sup>81</sup> Considerando que o escopo aqui não é realizar uma crítica a naturalização do dinheiro, o tema não será desenvolvido. Por ora, relembremos que “a expansão e o aprofundamento históricos da troca desenvolvem a oposição entre valor de uso e valor que jaz latente na natureza das mercadorias (...). Portanto, na mesma medida em que se opera a metamorfose dos produtos do trabalho em mercadoria, opera-se também a metamorfose da mercadoria em dinheiro”. MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política – Livro I – O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 161-162. Além disso, “uma mercadoria não parece se tornar dinheiro porque todas as outras mercadorias representam nela seus valores, mas, ao contrário, estas é que parecem expressar nela seus valores pelo fato dela ser dinheiro. O movimento mediador [da troca de mercadorias] desaparece em seu próprio resultado e não deixa qualquer rastro. Sem qualquer intervenção sua, as mercadorias encontram sua própria figura de valor já pronta no corpo de uma mercadoria existente fora e ao lado delas. Essas coisas, o ouro e a prata, tal como surgem das entranhas da terra, são, ao mesmo tempo, a encarnação imediata do trabalho humano. Decorre daí a mágica do dinheiro. O comportamento meramente atomístico dos homens em seu processo social de produção e, com isso, a figura reificada de suas relações de produção, independentes de seu controle e de sua ação individual consciente, manifestam-se, de início, no fato de que os produtos de seu trabalho assumem universalmente a forma da mercadoria. Portanto, o enigma do fetiche do dinheiro não é mais do que o enigma do fetiche da mercadoria, que agora se torna visível e ofusca a visão”. *Ibidem*, p. 167.

meramente na organização social, não possuindo, por exemplo, um viés de classe. Nas palavras de Guareschi:

Se eu uso o termo “sistema”, eu descrevo a sociedade como ela é aqui e agora, no momento presente. Tiro uma fotografia perfeita da situação em que ela está agora. Mas não digo nada da maneira como ela começou e por que chegou a tal situação. Também não digo nada das razões e dos interesses das pessoas que fizeram com que tal sociedade chegasse a ser assim, isto é, não explicito a que interesses esse determinado sistema social responde. Além disso, eu transmito a ideia de que essa sociedade funciona assim naturalmente, que ela é absoluta e autônoma em si mesma, que não depende de nada mais.<sup>82</sup>

Contra essa interpretação que dá a aparência de neutralidade aos sistemas sociais, Guareschi retoma o termo marxista “modo de produção” para designar as especificidades de uma determinada sociedade. Isso porque – como veremos mais detalhadamente ao abordarmos a obra *A ideologia Alemã* no subcapítulo seguinte – o conceito de “modo de produção” explicita em seu próprio nome a importância da produção, afinal, é por meio dela que todas as sociedades existem (existiram) e se estruturam (estruturaram), uma vez que é a produção que garante a subsistência humana. Como ressalta o autor, quando usamos esse termo, dizemos implicitamente que todas as formações sociais até hoje existentes nasceram, cresceram e se desenvolveram a partir “da maneira como se consegue as coisas para viver”, isto é, como conseguem a comida, as roupas, a moradia, a diversão, a arte, etc. Ou seja, assim como o ser humano não existe individualmente sem a satisfação de suas necessidades básicas, uma sociedade não se mantém sem a produção, e o modo como os valores de uso<sup>83</sup> são produzidos condiciona o cotidiano dos indivíduos e suas respectivas consciências.

Além disso, ao usarmos o conceito “modo de produção” em vez de “sistemas” estamos explicitando também o pressuposto histórico, antes ignorado pelos sistemas, afinal, para entender os “modos de produção” é imprescindível analisar sua gênese e sua evolução histórica, ao contrário dos sistemas que permanecem externos à história. Nesse sentido, esse pressuposto histórico indica também a mutabilidade dos modos de produção, isto é, eles não são eternos, ahistóricos, “fixos”, tais como os sistemas

---

<sup>82</sup> GUARESCHI, Pedrinho A. *Sociologia Crítica: alternativas de mudança*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011, p. 33.

<sup>83</sup> Enquanto os valores de troca são especificidade da sociedade capitalista, toda sociedade produz valores de uso, afinal, segundo Marx, “a utilidade de uma coisa faz dela um valor de uso”. Ainda: “Os valores de uso formam o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta. Na forma de sociedade que iremos analisar [capitalista], eles constituem, ao mesmo tempo, os suportes materiais do valor de troca.”. MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política – Livro I – O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 114.



habermasianos, mas essencialmente históricos – afinal, até hoje a humanidade viveu por distintos modos de produção, como o escravista, o feudal, etc.

Como Habermas se nega a criticar os “sistemas”, seus desenvolvimentos e suas autonomizações sociais, o autor identifica as patologias (mazelas sociais), chamadas por ele de colonização do mundo da vida pelos sistemas, que seriam causadas pela expansão dos sistemas para além de seus limites, ocorrida pela burocratização, pela monetarização e pela juridificação da comunicação. Desse modo, o “apaziguamento” dos conflitos de classe anteriormente mencionado é acompanhado por novas patologias não ligadas diretamente à esfera produtiva, mas à esfera comunicativa, que distorcem os processos comunicativos, obstaculizando as condições procedimentais para uma argumentação livre de todo o tipo de coerção.<sup>84</sup>

No capítulo VIII, seção 2, do segundo volume da *Teoria do agir comunicativo*, Habermas discorre acerca das distintas formas de colonizações do mundo da vida pelos sistemas, destacando-se o que o autor chama de “tendências de juridificação”<sup>85</sup>. Devido ao desenvolvimento do capitalismo e, principalmente, do Estado Democrático de Direito, teriam surgido novas patologias, pois as determinações jurídicas passaram a realizar a função social de integração, que deveria ser do entendimento proporcionado pelas ações comunicativas e não do direito. Nesse sentido, o autor afirma que problemas são causados pela (suposta) pacificação do conflito de classe proveniente desse novo estado e possuem uma “estrutura paradoxal”:

*A estrutura paradoxal* desse tipo de juridificação consiste no fato de que as garantias fornecidas pelo Estado social visam, ao mesmo tempo, à integração e à desintegração social dos contextos vitais, ou seja: quando se dá uma intervenção conforme o direito, tais contextos vitais são desconectados do mecanismo coordenador do entendimento e transferidos para meios tais como o dinheiro e poder<sup>86</sup>.

Assim, Habermas, ao concordar com R. Pischas – segundo o qual “quando a vida dos cidadãos é juridificada e assegurada contra todas as vicissitudes da vida (...) o indivíduo se acomoda nesses invólucros sociais (...)”<sup>87</sup> – diagnostica que os seres humanos teriam

---

<sup>84</sup> Segundo Habermas, “Para dominar as crises e estabilizar a sociedade, ataca-se a cultura e a personalidade (...). No lugar de manifestações anômicas, surgem fenômenos de alienação e de insegurança nas identidades coletivas. Atribuí tais fenômenos à colonização do mundo da vida, caracterizando-os como reificação da prática comunicativa cotidiana.” HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Vol. 2. São Paulo: Martins Fontes, p. 694.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 639.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 654.

<sup>87</sup> PITSCHAS, Rainer. Soziale Sicherung durch fortschreitende Verrechtlichung, in Voigt, 1980, p. 155, *apud* HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Vol. 2. São Paulo: Martins Fontes, p. 654.

deixado de reproduzir as relações sociais por meio do entendimento para seguir estritamente determinações jurídicas, desde sua vida até sua morte.

Aqui há um parcial acerto de Habermas. Apesar de o autor pensar em países capitalistas desenvolvidos e de não ter o intuito de por fim ao estado e ao direito, tal como nós marxistas, o diagnóstico evidencia um elemento fundamental de nossa crítica: a subsunção dos indivíduos, *aparentemente desde sempre*, às normas jurídicas. Mais precisamente, como veremos nos capítulos 05 e 06, a “juridificação” da vida diagnosticada, embora teorizada de maneira insuficiente, por Habermas, nada mais é do que o desenvolvimento da forma jurídica, que nasceu junto à mercadoria, dotada de uma forma linguística específica de interpelar os sujeitos: a ideologia contratual. Desse modo, a juridificação não seria um efeito da colonização por sistemas supostamente necessários com o intuito de não sobrecarregar a comunicação, mas uma característica essencial da “evolução” da dominação capitalista por meio dos aparelhos ideológicos de Estado. Frisasse, contudo, que não se trata aqui de concordar com o teor reacionário da “crítica” de Habermas – segundo o qual os indivíduos estariam “acomodados” contra todas as vicissitudes da vida por causa do direito, como se simplesmente por causa de benefícios que garantam a reprodução material dos indivíduos a vida estaria controlada e limitada –, afinal, almejamos uma sociedade em que os indivíduos não sejam explorados para garantirem sua subsistência e não acreditamos que situações como a aposentadoria ou a manutenção e melhoria da vida dos membros da sociedade sejam acomodações. Pelo contrário, são necessidades.

Como nega o conflito de classes, Habermas aponta que o potencial emancipatório se encontrava nos movimentos sociais de sua época que lutavam (contra essa colonização) por questões não mais relativas à distribuição material, mas atinentes à qualidade de vida, ao meio ambiente, ao reconhecimento e à garantia dos direitos humanos. Essas lutas ocorreriam no local em que o autor chama de “costura” entre os sistemas e o mundo da vida, isto é, nos limites entre o mundo da vida e os sistemas, afinal, se as patologias surgem porque a ação instrumental dos sistemas extrapola o seu domínio e interfere nas ações comunicativas, o papel dos movimentos sociais seria justamente o de conter o excesso dos sistemas no mundo da vida.

Nesse contexto dualista de sociedade (mundo da vida e sistemas), reaparece o conceito de *esfera pública*, que para muitos é a contribuição mais importante de

Habermas.<sup>88</sup> Partindo de uma análise dos meios de comunicação de massa<sup>89</sup>, o autor repensou esse conceito teorizado pela primeira vez por ele em 1967<sup>90</sup>, identificando o surgimento, com o desenrolar do modo de produção capitalista, de um espaço livre voltado ao debate público<sup>91</sup>. Nesse sentido, a esfera pública seria um local privilegiado de ação comunicativa e, conseqüentemente, da emancipação, pois nesse espaço as patologias, as colonizações do mundo da vida pelos sistemas, poderiam ser combatidas por meio do entendimento racional.

Conforme ressalta Avritzer, o conceito de esfera pública em Habermas possui três características principais. Essa esfera é (i) distinta tanto do Estado como da “esfera privada”, de modo que a ação no interior dessa esfera não é norteadada pela defesa de interesses econômicos privados ou pela dominação, mas “consiste na ideia do uso público da razão estabelecendo um princípio de igualdade entre os indivíduos.”<sup>92</sup> Além disso, (ii) a esfera pública se caracteriza por uma expansão do “domínio público”, o que possibilitaria a discussão a partir de argumentos racionais, isto é, voltada ao entendimento e não à alegações monotemáticas vinculadas à dominação e à conformação social. Por fim, (iii) a esfera pública envolveria um princípio de inclusão, o qual incluiria cada vez mais novos temas e participantes/debatedores.

No célebre prefácio de 1990, Habermas pontua que essa esfera pública possui, contudo, duas facetas: “de um lado, a criação comunicativa do poder legítimo, de outro, o uso manipulador do poder dos meios de comunicação para produzir a lealdade das massas, a informação e a *compliance* (conformidade) em relação aos imperativos sistêmicos”<sup>93</sup>. Ou seja, a esfera pública poderia ser emancipadora enquanto subordinada aos princípios do entendimento racional, do convencimento pelo melhor argumento, e, por outro lado, poderia reforçar a dominação social (que, para Habermas, seria exercida pela colonização

---

<sup>88</sup> AVRITZER, Leonardo. Teoria crítica e teoria democrática. Do Diagnóstico da impossibilidade da democracia ao conceito de esfera pública. In: *Novos Estudos*, CEBRAP, nº 53, 1999, p. 177.

<sup>89</sup> HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo*. Vol. 2. São Paulo: Martins Fontes, p. 702.

<sup>90</sup> O do conceito de esfera pública teorizado na década de 1960 sustentava que em seu desenvolvimento teria ocorrido uma total despolitização em razão da publicidade e do consumo de massas. No entanto, esse diagnóstico foi alterado no famoso Prefácio de 1990, Segundo Repa: A par dos fenômenos de integração relativa do proletariado ao sistema capitalista, constatou-se uma série de movimentos sociais diversos que escaparam até certo ponto à capacidade de controle dos meios de comunicação de massa. REPA, Luiz. Sobre o conceito habermasiano de esfera pública. Disponível em: <http://www.forumpermanente.org/rede/numero/rev-numero6/seisluzrepa>; acesso em 07.08.18.

<sup>91</sup> AVRITZER, Leonardo. Teoria crítica e teoria democrática. Do Diagnóstico da impossibilidade da democracia ao conceito de esfera pública. In: *Novos Estudos*, CEBRAP, nº 53, 1999, p. 177.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 178.

<sup>93</sup> HABERMAS, Jürgen. Prefácio da edição alemã de 1990. In: *Mudança estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 80.

do mundo da vida pelos sistemas) caso o debate fosse coagido por instâncias não comunicativas, como a influência de disparidades financeiras.

Exatamente por localizar o potencial emancipador da sociedade na esfera pública, que é mediada pela ação comunicativa, emancipação deixa completamente de ser sinônimo de revolução. Nas palavras de Marcos Nobre:

É grande a distância, entretanto, a separar essas formulações de Habermas da enunciação original dos princípios fundamentais da Teoria Crítica tal como realizada por Marx. Entre outras, uma das consequências mais imediatas dessa reformulação dos parâmetros críticos por Habermas **é a de que ‘emancipação’ deixa de ser sinônimo de ‘revolução’, de abolição das relações sociais capitalistas pela ação consciente do proletariado como classe.** O que terá, como contrapartida, por exemplo, uma **valorização dos potenciais emancipatórios presentes nos mecanismos de participação próprios do Estado democrático de direito**, que é o principal objeto de investigação dos trabalhos de Habermas a partir da década de 1990. (grifos nossos).<sup>94</sup>

Diante da nossa breve exposição dos principais aportes habermasianos, vimos que, apesar de supostamente, quando comparado a Adorno e Horkheimer, diagnosticar um “desbloqueio” da emancipação, o autor neutralizou o modo de produção capitalista e acreditou que ele seria necessário ante a “complexidade” alcançada pelas relações humanas. Nesse caminho, o autor abandonou por completo todas as noções marxistas utilizadas no princípio da “teoria crítica”, recusando a necessidade de uma revolução para a superação do modo de produção, afinal, este havia sido neutralizado pela teoria dos sistemas (pela “imprescindibilidade” do dinheiro e do poder estatal à organização social) e pelo apaziguamento do conflito de classes.

Munidos agora das “contribuições” teóricas de Habermas para a “teoria crítica”, as quais, como vimos, afastaram-se completamente do potencial emancipatório do materialismo histórico dialético, investiguemos quais foram os pontos de partida de Honneth, os problemas identificados e suas “soluções” para, na sequência, chegarmos à tão aclamada *luta por reconhecimento*.

---

<sup>94</sup> NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. 1ª edição, 3ª reimpressão. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 58.

## 2. HONNETH E A IMUTABILIDADE MUTÁVEL DOS SERES HUMANOS

“Às 4 da manhã ele acordou  
Tomou café sem pão  
E foi a rua  
Por o bloco pra desfilar  
Atravessou o morro  
E do outro lado da nação  
Ficou com medo ao ver  
Que seu bloco talvez não pudesse agradar  
As contas a pagar  
Fila pra pegar  
Senha pra rasgar  
Fantasia...”  
Criolo<sup>95</sup>

“De acordo com a concepção materialista da história, o elemento determinante final na história é a produção e reprodução da vida real. Mais do que isso, nem eu e nem Marx jamais afirmamos. Assim, se alguém distorce isto afirmando que o fator econômico é o único determinante, ele transforma esta proposição em algo abstrato, sem sentido e em uma frase vazia.”  
Friedrich Engels<sup>96</sup>

O alemão Axel Honneth, autor cuja obra é o alvo principal de nossa crítica, foi assistente de Habermas, diretor do Instituto de Pesquisa Social desde 2001 e ganhou notoriedade graças à sua teoria neohegeliana do reconhecimento, elaborada pela primeira vez na década de 1990. Embora muito famoso por essa teoria, o autor iniciou sua produção teórica visando não a um modelo hegeliano, mas à reconstrução do “materialismo histórico”<sup>97</sup>. Sua reconstrução foi norteadada pela descoberta habermasiana da integração

<sup>95</sup> CRIOLO. 4 da manhã. *Espiral de Ilusão*. São Paulo: Oloko Records, 2017, 1CD.

<sup>96</sup> ENGELS, Friedrich. *Carta para Joseph Bloch*. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1890/09/22.htm>; acesso em 05.10.18.

<sup>97</sup> Usamos aqui o termo “materialismo histórico” pois é a forma que Honneth se refere ao método marxista. Entretanto, sustentamos o uso do termo “materialismo histórico dialético” para evidenciar que o método por nós utilizado não nega simplesmente a dialética hegeliana, mas a *suprassume* (*Aufheben*). Nesse sentido, discordamos tanto da recusa feita por Althusser à suposta “herança hegeliana” em Marx, assim como a verção stalinista do “materialismo histórico”. Para saber mais acerca da dialética marxiana, conferir GRESPAN, Jorge. A dialética do avesso. In *Crítica Marxista n° 14*. São Paulo: Boitempo, 2002, p. 26-47. Disponível em [https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/artigo84artigo2.pdf](https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo84artigo2.pdf); acesso em 15 de novembro de 2018. Para saber sobre a crítica althusseriana à suposta nefasta herança hegeliana em Marx, conferir ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Editora Unicamp, 2015, especialmente o capítulo VI – Sobre a dialética materialista (da desigualdade das origens). Além disso, conferir também ALTHUSSER, Louis. *A querela do humanismo*. Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2543702/mod\\_resource/content/1/ALTHUSSER%2C%20Louis.%20A%20querela%20do%20humanismo%2C%20parte%20I.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2543702/mod_resource/content/1/ALTHUSSER%2C%20Louis.%20A%20querela%20do%20humanismo%2C%20parte%20I.pdf); acesso em 15.12.18.

social por meio da ação comunicativa, pois o conceito de “trabalho social”, fundamento de orientação marxista, seria excessivamente funcionalista, sendo incapaz de explicar a totalidade das ações sociais Segundo o autor,

a base histórica da teoria da emancipação, no âmbito da qual Marx admite um vínculo entre emancipação e trabalho social transformou-se de tal forma desde o século XIX que é difícil acreditar que alguma das teorias sociais com orientação crítica desse nosso século ainda confira ao processo do trabalho social uma força emancipatória capaz de formar empiricamente a consciência dos agentes.<sup>98</sup>

Diante desse diagnóstico, segundo a qual a base histórica da teoria marxista estaria ultrapassada, analisaremos criticamente o caminho teórico que levou Honneth até o conceito de luta por reconhecimento. Para tanto, veremos como o autor busca “renovar” o “materialismo histórico”, por meio de uma reformulação do conceito de trabalho, com o intuito de localizar no trabalho um potencial emancipador desprezado.

Ainda, mostraremos como Honneth retoma a antropologia de Feuerbach – fonte bibliográfica de Marx que ele mesmo teria negligenciado– e busca sem sucesso a imutabilidade imutável dos seres humanos, isto é, as pré-condições de todas as ações sociais, pois somente com uma formulação sólida dessas pré-condições poder-se-ia evitar o funcionalismo econômico marxista.

Após, destacaremos as considerações que faz Honneth sobre o déficit sociológico de seus antecessores, mostrando como, a partir de Habermas, o autor substitui o paradigma linguístico da comunicação por um paradigma do reconhecimento fundamentado em experiências de sofrimento e de injustiça social.

### 2.1. O “resgate” do conceito de trabalho e a negligência com o modo de produção

Apesar de concordar com a importância dos conceitos de integração social e de ação comunicativa tais como expostos por Habermas, Honneth discorda da rígida separação entre interação e trabalho, entre racionalidade comunicativa e racionalidade técnica. Por essa discordância, Honneth tenta retomar o pensamento de Marx com o intuito de formular uma nova filosofia da *práxis*, na qual os potenciais emancipatórios da teoria marxiana pudessem ser resgatados, sendo afastada a suposta excessiva centralidade dada por Marx à categoria de trabalho social e, conseqüentemente, o foco exagerado na classe trabalhadora.

---

<sup>98</sup> HONNETH, Axel. Arbeit und instrumentales Handeln. Kategoriale Probleme einer kritischen Gesellschaftstheorie. In: HONNETH, Axel; JAEGGI, Rahel (orgs.) *Arbeit, Handlung, Normativität*. Frankfurt: Suhrkamp, 1980, p. 213-214, *apud* MELO, Rúrion. *Práxis social, trabalho e reconhecimento. O problema da reconstrução antropológica da teoria crítica*. In: MELO, Rúrion (coord.). *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 145-146.

Em seu “resgate” ao conceito de trabalho, a primeira objeção de Honneth é que haveria uma mudança metodológica prejudicial entre o “jovem Marx” e o “velho Marx”, da qual resultaria a perda das bases antropológicas da crítica (o abandono *da noção de trabalho alienado e do ponto de vista da subjetividade humana*) em nome de uma crítica da supressão da subjetividade e da dominação pelo capital. Essa mudança teria ocorrido, pois Marx se baseou, segundo Honneth, na lógica hegeliana, por meio da qual “a autonomização do capital pode ser apresentada nos mesmos termos usados para descrever o processo do espírito de autoconhecimento”<sup>99</sup>.

Assim, munido da lógica hegeliana, n’o *Capital*, obra de “maturidade”, Marx teria abstraído as relações sociais de interação para criticar a economia política, uma vez que ele desejava expor teoricamente “apenas os domínios da realidade que já haviam sido subsumidos pelo processo capitalista de valorização”<sup>100</sup>. No entanto, segundo Honneth, essa teorização da “dominação do capital” que afastou o “humanismo” teria representado uma perda da dimensão moral das relações sociais que se mostrava, apesar de insuficiente, no conceito de trabalho alienado e na importância do próprio trabalho para a constituição intersubjetiva dos indivíduos. Como aponta Deranty, segundo Honneth, a teoria formulada por Marx n’o *Capital* “corre o risco de permanecer cega às formas de sofrimento social que não são diretamente rastreáveis do processo de trabalho, mas enraizadas na estrutura social.”<sup>101</sup> Ou seja, a teoria do “velho” Marx seria excessivamente funcionalista e relativa exclusivamente aos aspectos do labor, menosprezando as demais formas de angústias e sofrimentos que não estejam ligados ao trabalho.

Apesar de não ser o objeto direto de nossa investigação, cumpre-nos destacar que discordamos da existência de uma mudança metodológica na obra de Marx, tal como teorizada por Honneth, assim como combatemos qualquer tentativa de separar os textos marxianos de juventude dos da maturidade. Embora essa análise de Honneth “inverta” o pensamento que surgiu com a II Internacional e se propagou com o stalinismo – segundo o qual os conceitos científicos do “velho Marx” se sobreporiam aos termos “idealistas” e “humanistas” do “jovem Marx” – a arbitrariedade da escolha de “um Marx”, do “Marx humanista”, em detrimento da totalidade de sua obra é mantida.<sup>102</sup>

<sup>99</sup> HONNETH, Axel. History and Interaction. In: ELLIOT, Gregory (org.). *Althusser. A critical reader*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1994, p. 99.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>101</sup> DERANTY, Jean-Philippe. *Beyond communication: a critical study of Axel Honneth’s social philosophy*. Leiden; Boston: Brill, 2009, p. 21.

<sup>102</sup> Curiosamente, Honneth inverte a leitura de Althusser sobre Marx. Enquanto para o francês o grande problema do “jovem Marx” seria a presença de um idealismo hegeliano, para Honneth o “Velho Marx” seria

Conforme ressalta Pinassi<sup>103</sup> retomando os aportes de Mészáros, o conceito de alienação do trabalho, “raiz causal de todo o complexo de alienações”<sup>104</sup>, esboça *in statu nascendi* o projeto marxiano que será desenvolvido ao longo de sua trajetória teórica. Afinal, a alienação se faz presente inclusive n’O *Capital*, uma vez que na sociedade do capital o “trabalhador produz constantemente riqueza material objetiva, como capital, como poder que lhe é estranho, que o domina e explora”<sup>105</sup>, isto é, a riqueza, expropriada dos trabalhadores pela burguesia, é produzida dissociada de qualquer controle ou identidade por parte dos produtores diretos. Exatamente por deixarem de identificar a continuidade e o desenvolvimento da alienação na obra marxiana, as teorias que separam as teorizações de Marx na realidade são arbitrarias e têm, segundo Mészáros, um elemento em comum:

trata-se de um esforço para opor a economia política à filosofia, ou a filosofia à economia política, e usar a autoridade de Marx em apoio dessa pseudoalternativa. Falando em termos gerais, aqueles que desejam evadir os problemas filosóficos vitais – e de modo algum especulativos – da liberdade e do indivíduo se colocam ao lado do Marx “científico” (...), enquanto os que desejariam que o poder prático do marxismo (que é inseparável de sua desmistificação da economia capitalista) nunca tivesse existido exaltam o “jovem filósofo Marx”.<sup>106</sup>

Além disso, a leitura de Honneth segundo a qual o materialismo histórico dialético desenvolvido n’O *Capital* seria insuficiente para analisar os “demais sofrimentos humanos” é, no mínimo, desonesta, uma vez que Honneth, além de descontextualizar o propósito do texto marxiano – compreender, por meio de uma crítica à economia política, o desenvolvimento lógico-histórico do capital (pilar do modo de produção capitalista)<sup>107</sup> como relação social objetiva<sup>108</sup> que se autonomiza dos seus criadores, os seres humanos, e os domina–, ignora que o modo pelo qual os seres humanos satisfazem suas necessidades,

---

problemático em razão da lógica hegeliana. Ou seja, tanto para Honneth como para Althusser o problema em Marx seria a influência hegeliana, que se manifestaria, para eles, em períodos supostamente “opostos”. Aliás, essa polêmica também relembra a disputa entre Feuerbach e os demais jovens hegelianos mencionada por Marx na *Ideologia Alemã*: “Suas polêmicas contra Hegel e entre si limitam-se ao fato de que cada um deles isola um aspecto do sistema hegeliano e volta esse aspecto tanto contra o sistema inteiro quanto contra os aspectos isolados pelos outros”. MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 83.

<sup>103</sup> PINASSI, Maria Orlanda. Apresentação. Pressupostos ontológicos de uma síntese *in statu nascendi*. In: MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. 1º ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2011.

<sup>104</sup> MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. 1º ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 21.

<sup>105</sup> MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política – Livro I – O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 645-646.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 208.

<sup>107</sup> HARVEY, David. *Para entender o Capital*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 17.

<sup>108</sup> Como relembra Pachukanis, a “economia política marxista ensina, como se sabe, que o capital é uma relação social. Como diz Marx, não se pode observá-la no microscópio, mas, a despeito disso, ela não se esgota nas experiências, na ideologia e em outros processos subjetivos que se desenrolam na psique humana. É uma relação social objetiva.” PACHUKANIS, Evgeni, *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921 – 1929)*. São Paulo: Sundermann, 2017, p. 102.



sejam elas do estômago ou da fantasia, influencia todos os demais comportamentos humanos. Isto é, vivemos num modo de produção em que a maior parte das pessoas, os trabalhadores, satisfazem suas necessidades por meio do trabalho assalariado, sendo a estrutura de exploração de classe determinante em relação às demais vivências e experiências sociais, principalmente no que diz respeito às diversas formas de opressão.

Diante do funcionalismo identificado no conceito de trabalho em Marx, Honneth busca, no artigo *Trabalho e Ação instrumental*, publicado em 1980, reformular esse conceito por meio do “resgate” de suas premissas antropológicas. Nesse texto, o autor lê Marx da perspectiva de uma teoria da intersubjetividade social<sup>109</sup> herdada de Habermas, questionando-se como incorporar um conceito de emancipação a uma análise sobre a sociedade capitalista, “dado que o paradigma do trabalho marxista não pode[ria] mais servir como elo categorial”<sup>110</sup> entre a emancipação e a sociedade capitalista.

Segundo o autor, apesar do funcionalismo característico do “velho Marx”, a categoria trabalho significaria não somente a utilização produtiva de energia para a manipulação da natureza, como também um processo de externalização da subjetividade dos trabalhadores, de suas capacidades e qualidades, o qual possibilitaria a expansão da liberdade social. Nessa lógica, Marx, segundo Honneth, “desejava entender o trabalho não apenas do ponto de vista do crescimento econômico, mas da posição normativa da prática, do autodesenvolvimento emancipatório”<sup>111</sup>, o qual, contudo, seria dificultado pelo modo de produção capitalista ao impedir que os trabalhadores se identificassem em seus produtos.

Assim, apesar dessa dimensão emancipatória normativa do trabalho, Honneth sustenta que, além dessa impossibilidade de identificação, a categoria marxiana revelar-se-ia insuficiente para fundamentar a motivação dos trabalhadores ou a forma como eles, por meio do trabalho, poderiam se organizar e lutar para a superação da alienação. Como aponta Melo:

As pesquisas do Instituto já mostravam, por exemplo, que os trabalhadores não formam necessariamente uma consciência crítica suficiente para motivá-los à luta emancipatória. Isso significa que o trabalho social – e o trabalhador – não é capaz de desenvolver imediatamente uma disposição revolucionária e converter

---

<sup>109</sup> DERANTY, Jean-Philippe. *Beyond communication: a critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Leiden; Boston: Brill, 2009, p. 43.

<sup>110</sup> HONNETH, Axel. Domination and Moral Struggle: The Philosophical Heritage of Marxism Revisited”, in *The Fragmented World of the Social*. Albany: State University of New York, 1995, p. 12.

<sup>111</sup> HONNETH, Axel. Work and Instrumental Action: On the Normative Basis of Critical Theory. In HONNETH, Axel. *The Fragmented World of the Social*. Albany: State; University of New York, 1995, p. 16.

automaticamente o conteúdo crítico da teoria em uma práxis de transformação.<sup>112</sup>

O diagnóstico marxiano da centralidade do trabalho na formação da subjetividade do trabalhador seria insuficiente, pois não teria mostrado a alegada relação entre o trabalho e a formação de uma consciência emancipatória. Nesse sentido, Marx, segundo Honneth, teria deixado de provar a tese segundo a qual o desenvolvimento das forças produtivas desencadearia, por causa da socialização da classe trabalhadora, um processo de revolução social. Ademais, a degradação do trabalho acentuada pelo taylorismo nos anos posteriores a morte de Marx, teria deixado claro que as “formas de trabalho capitalistas não contêm em si mesmas as forças emancipadoras da autoconsciência social como um potencial destrutivo da pauperização psíquica.”<sup>113</sup>

Essa objeção segundo a qual o desenvolvimento das forças produtivas não teria “aberto o caminho” para uma transformação social se baseia num equívoco interpretativo do significado da relação entre as forças produtivas e as relações de produção. Vejamos o que Marx tem a dizer sobre o assunto:

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de guia para meus estudos, pode ser formulado, resumidamente, assim: na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de suas vontades; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento das forças produtivas materiais. A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. **O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; mas, ao contrário, é seu ser social que determina sua consciência. Em uma certa etapa de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que nada mais é do que a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade dentro das quais aquelas até então se tinham movido. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, essas relações se transformam em seus grilhões. Sobrevêm então uma época de revolução social.**<sup>114</sup> (grifo nosso).

Nesse sentido, quando o modo de produção social não vislumbra mais possibilidade de desenvolvimento das forças produtivas – e ao contrário, as destrói – as relações sociais deixam de ter um caráter impulsionador do modo de produção, passando a

<sup>112</sup> MELO, Rúrion. Práxis social, trabalho e reconhecimento. O problema da reconstrução antropológica da teoria crítica. In: MELO, Rúrion (coord.). *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 165-166.

<sup>113</sup> HONNETH, Axel. Work and Instrumental Action: On the Normative Basis of Critical Theory. In HONNETH, Axel. *The Fragmented World of the Social*. Albany: State; University of New York, 1995, p. 16.

<sup>114</sup> MARX, Karl. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982, 25.

contribuir para o esfacelamento deste.<sup>115</sup> Desse choque entre relações de produção e forças produtivas se abre, como bem afirmou Marx, uma *época* de revolução social. Essa *época*, contudo, não significa a inevitabilidade da revolução socialista ou de outra transformação social, mas tão-somente que o modo de produção capitalista atingiu seu limite desenvolvimento, tornando-se incapaz de “destravar” as forças produtivas, as quais são substituídas por forças destrutivas. Isto é, embora seja a revolução socialista imprescindível à humanidade, o estado das forças produtivas por si só é incapaz de fomentar a consciência emancipatória dos trabalhadores ou de iniciar um processo revolucionário, e o bloqueio do desenvolvimento dessas forças *apenas inaugura uma época de possibilidade revolucionária*.

Diante de um cenário tido para Honneth como pós-fordista, em que teria ocorrido uma diferenciação social da classe trabalhadora e onde os produtores diretos se identificavam gradativamente menos em seus produtos – intensificando-se a alienação –, seria necessário encontrar uma nova ligação entre a análise da sociedade e a prática emancipatória, que não mais se manifestava no movimento dos trabalhadores. Como aponta Derenty:

com a taylorização, com a racionalização econômica do trabalho industrial, todo o potencial emancipatório da experiência laboral que Marx tinha continuado a sustentar se tornou altamente implausível: a polarização entre habilidades e conhecimento requeridos e o massivo processo de desqualificação provocado pelas tarefas industriais repetitivas, fragmentadas, as quais requerem habilidades e conhecimentos mínimos, faz com que a noção de trabalho como um processo de aprendizado prático seja implausível. Além disso, a fragmentação da força de trabalho, tanto dentro como fora do local de trabalho, torna a ideia de um poder do proletariado igualmente implausível.<sup>116</sup>

Divergindo de Habermas, Honneth sustenta que o trabalho não deve ser considerado meramente pela ótica da ausência de intersubjetividade e que, para isso, uma concepção crítica de labor deve compreender a diferença entre i) uma ação instrumental em que o indivíduo estrutura e “regula sua própria atividade, por sua iniciativa, conforme

---

<sup>115</sup> No mesmo sentido temos inúmeras referências, entre elas: “O enunciado da teoria é clássico: uma época revolucionária se abriria quando as relações sociais dominantes, de fator de impulso tivessem se transformado em obstáculo ao desenvolvimento das forças produtivas.” ARCARY, Valério. *O martelo da História: ensaios sobre a urgência da revolução contemporânea*. São Paulo: Sundermann, 2016, p. 57; “A ‘contradição entre as forças produtivas e as relações de produção como motor oculto de todo o desenvolvimento histórico da produção material e da formação social econômica baseada nela não é senão a expressão objetiva do mesmo que Marx no Manifesto Comunista e em muitos outros lugares de sua obra expõe como oposição e luta das classes sociais” KORSCH, Karl. *O conceito de forças produtivas materiais*. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/korsch/ano/mes/conceito.htm>; Acesso em 03.08.16.

<sup>116</sup> “DERANTY, Jean-Philippe. *Beyond communication: a critical study of Axel Honneth’s social philosophy*. Leiden; Boston: Brill, 2009, p. 47.

seu conhecimento e em processos autocontidos” e ii) uma ação instrumental em que “nem os controles acompanhantes nem a estruturação da atividade relacionada ao objeto são deixados à iniciativa” do indivíduo que labora.<sup>117</sup> Com base nessa distinção, Honneth afirma que existem patologias no âmbito da produção que surgem em razão do (chamado por Marx de) “trabalho alienado”, que destrói as experiências reais de trabalho no curso da racionalização da produção.

Para Honneth, a diferenciação feita por Habermas entre a racionalidade comunicativa e a instrumental, não obstante afaste os problemas funcionalistas do “trabalho social”, acaba por perder todo o potencial normativo da alienação do trabalho. Segundo o autor, na obra de Habermas:

[o] conceito de trabalho ocupa uma posição tão marginal que a moralidade prática embutida na ação instrumental, com base na qual os trabalhadores poderiam reagir à sua experiência do melhor insumo da ação instrumental de trabalho sob o capital, é completamente excluída de sua estrutura conceitual.<sup>118</sup>

Nesse sentido, o “ressurgimento” do potencial emancipador do trabalho estaria nas lutas, também descritas por Phillippe Bernoux<sup>119</sup>, dos trabalhadores dirigidas a retomar o controle do processo de trabalho – potencial que, como dito, teria sido menosprezado por Habermas que entendeu o viés instrumental do trabalho apenas pela perspectiva da ausência de controle e de estruturação da atividade laboral pelo próprio trabalhador. Desse modo, Honneth, diferenciando dois tipos de ação instrumental laboral, teria “corrigido” o equívoco habermasiano.

Embora pareça que Honneth está teorizando algo novo sobre o “trabalho”, o autor nada mais faz do que repetir célebres construções de “reformistas” como Bernstein, sustentando que o controle da atividade laboral pelos próprios trabalhadores seria, por si só, algo socialmente emancipador.<sup>120</sup> Levando às últimas consequências o argumento de

<sup>117</sup> HONNETH, Axel. Work and Instrumental Action: On the Normative Basis of Critical Theory. In HONNETH, Axel. *The Fragmented World of the Social*. Albany: State University of New York, 1995, p. 46

<sup>118</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>119</sup> “Nossa hipótese sustenta que uma das mais importantes dimensões dos passados e atuais conflitos emerge da dimensão da apropriação. Cada um desses conflitos expressa uma vontade para organizar e controlar a produção, para definir-se como um grupo autônomo que se opõe à organização, para se fazer reconhecer como tendo direitos como momento essencial de produção.” BERNOUX, Phillippe. La résistance ouvrière à la rationalisation: la réappropriation du travail, in *Sociologie du Travail* 4, 1979, p. 397, *apud* HONNETH, Axel. Work and Instrumental Action: On the Normative Basis of Critical Theory. In HONNETH, Axel. *The Fragmented World of the Social*. Albany: State University of New York, 1995, p. 48.

<sup>120</sup> Não é por acaso que, posteriormente, Honneth tecerá abertos elogios a empreitada de Bernstein: “Eduard Bernstein apresenta um argumento totalmente diferente, sendo o único intelectual dentro do movimento dos trabalhadores que pensou sobre as fraquezas teóricas do socialismo industrial já no início do século XX. Para ele, a democracia representa o núcleo moral de todas as reivindicações socialistas, porque representa não apenas uma forma política de governo baseada no princípio da maioria, como também a forma adequada de

Honneth, os trabalhadores e as trabalhadoras, tendo tanto o controle do trabalho como da estruturação da atividade laboral, integrariam uma cooperativa com os demais trabalhadores. Nessa cooperativa, em que os trabalhadores e as trabalhadoras decidiriam o que fazer e como fazer, estaria o potencial emancipador do “trabalho social. Entretanto, novamente, Honneth esquece que essas “cooperativas de trabalhadores”, por mais progressistas que possam ser, estariam sujeitas ao mesmo modo de produção capitalista e ignora o caráter *impessoal* da exploração – isto é, que a exploração não é uma categoria moral, sendo insuficiente a substituição de uma “empresa capitalista” por uma “cooperativa de trabalhadores” enquanto a sociedade, a qual obviamente inclui as “cooperativas”, permanece capitalista.

Em polêmica contra o reformismo, Rosa Luxemburgo, no clássico *Reforma social ou revolução?*, critica Bernstein pois ele equivocadamente possui a crença de que o socialismo poderia ser alcançado gradativamente, por meio de reformas no modo de produção capitalista, principalmente pelos sindicatos e pelas cooperativas de trabalhadores.<sup>121</sup> Para Luxemburgo, o erro reside justamente no fato de Bernstein não perceber que cooperativas de trabalhadores, no contexto do modo de produção capitalista, submetem-se às oscilações do mercado, ao imperativo do lucro, à concorrência, etc. – falta de percepção que é, em nossa opinião, repetida por Honneth ao seu modo. Como aponta Luxemburgo, as cooperativas de trabalhadores são “incapazes de remodelar o *modo de produção capitalista*.”<sup>122</sup>

Nessas cooperativas, mesmo com a socialização da produção, as trocas continuam subsumidas à lógica capitalista. Assim, por exemplo, o trabalho terá que ser intensificado em situações de grande competitividade do mercado, vivendo os trabalhadores uma contradição de desempenharem, entre eles mesmos, o papel de “patrão”, de capitalista, seja por meio da intensificação do trabalho, do prolongamento ou encurtamento de sua duração, de dispensar trabalhadores, “em suma, colocar em prática todos os métodos conhecidos de tornar competitivo um empreendimento capitalista”<sup>123</sup>. Afinal, mantendo-se as relações de poder intactas, não há como se falar em planejamento social da produção – tal como é

---

organizar a vida social como um todo. (...)” HONNETH, Axel. *The Idea of Socialism Towards a Renewal*. Cambridge e Malden: Polity Press, 2017, p. 116.

<sup>121</sup> Não retomamos a crítica de Luxemburgo a Bernstein simplesmente por causa das cooperativas, mas em razão de que, como veremos, para Honneth, assim como para Bernstein, a orientação geral da luta prática não deve ser dirigida a tomada do poder estatal, mas a lutas que elevariam cada vez mais as condições dos oprimidos.

<sup>122</sup> LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma social ou revolução?* In LOUREIRO, Isabel. *Rosa Luxemburgo: textos escolhidos. Volume I*. São Paulo: Editora Unesp, 2011, p. 59.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 56.

possível numa sociedade socialista – e, conseqüentemente, os imperativos do mercado permanecem.

Além disso, frisa-se que, quando discutimos o trabalho sob a perspectiva do materialismo histórico dialético, não estamos apenas questionando a perspectiva individual do trabalho e da identidade do trabalhador em sua produção. Fazemos, é verdade, considerações sobre a individualidade, afinal, somente na sociedade comunista nós poderemos expressá-la completamente, sendo pescadores pela manhã, cozinheiros à tarde e “críticos críticos” à noite, sem que nos tornemos pescadores, cozinheiros, ou críticos<sup>124</sup>. Mas isso não significa que basta aos trabalhadores se “apropriarem” do processo de trabalho para que possamos ser socialmente livres. Cooperativas de trabalhadores podem vir a ser parte de uma luta emancipatória, mas são insuficientes, pois são incapazes de suprimir a exploração de uma classe pela outra, raiz de todos os problemas sociais.

Com o conceito de trabalho alegadamente “reabilitado” e mantendo como norte tanto o pensamento do “jovem” Marx como os aportes da teoria comunicativa de Habermas, Honneth passa então a uma reconstrução do “materialismo histórico”, uma vez que esse método teria adquirido uma faceta economicista com o “velho Marx”, que se teria afastado do “humanismo” supostamente predominante na juventude de Marx.

## 2.2. A “reconstrução antropológica” do “materialismo histórico”

Honneth deu continuidade à sua reconstrução do “materialismo histórico”, “resgatando” o que seriam as premissas antropológicas negligenciadas por Marx. Seu objetivo era afastar essas negligências que levaram Marx ao funcionalismo econômico em sua maturidade, combatendo o reducionismo marxista atinente à caracterização antropológica do ser humano e formulando uma nova filosofia da prática. Segundo Honneth:

Hoje, uma teoria social baseada em Marx só pode recuperar seu potencial crítico se abandonar a prioridade funcional dada à esfera econômica e der o peso devido aos demais domínios de ação: uma análise na qual as realizações das demais esferas forem investigadas como tendo o objetivo

---

<sup>124</sup> Logo que o trabalho começa a ser distribuído, cada um passa a ter um campo de atividade exclusivo e determinado, que lhe é imposto e ao qual não pode escapar; o indivíduo é caçador, pescador, pastor ou crítico crítico, e assim deve permanecer se não quiser perder seu meio de vida – ao passo que, na sociedade comunista, onde cada um não tem um campo de atividade exclusivo, mas pode aperfeiçoar-se em todos os ramos que lhe agradam, a sociedade regula a produção geral e me confere, assim, a possibilidade de hoje fazer isto, amanhã aquilo, de caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade, sem que eu jamais me torne caçador, pescador, pastor ou crítico. MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 37-38.

da produção material deve dar lugar a um programa de pesquisa que investigue as inter-relações historicamente específicas de esferas de ação independentes.<sup>125</sup>

Essa nova filosofia, por sua vez, revelaria precondições antropológicas necessárias à ação social, afinal, os trabalhadores, pelo simples fato de serem trabalhadores, não estariam se mobilizando contra as injustiças. Para tanto, Honneth retornou à fonte direta do “jovem” Marx, isto é, os escritos de Feuerbach, sendo suas investigações publicadas em 1980, em conjunto com Hans Joas, no livro *Ação social e natureza humana*.

Tentando fugir de um conceito metafísico e ahistórico de “natureza humana”, os autores buscam as precondições da ação social, uma vez que para eles uma crítica imanente somente seria possível caso se refira a uma concepção bem definida de “subjetividade humana”.<sup>126</sup> Para Honneth e Joas, o termo antropologia não significaria o estudo das diferentes culturas, mas o estudo comparativo do significado de ser humano em oposição aos demais seres vivos. Nesse sentido, os autores afirmam que:

a antropologia não deve ser entendida como a teoria da constância das culturas humanas que persistem ao longo da história, ou de uma substância inalienável da natureza humana, mas como uma investigação sobre as pré-condições imutáveis da mutabilidade humana.<sup>127</sup>

Essa antropologia, entendida como as “pré-condições imutáveis da mutabilidade humana”, teria sido desenvolvida pela primeira vez por Feuerbach no conceito de “prática sensual” e negligenciada pela reformulação marxiana. Nesse sentido, Marx, ao criticar Feuerbach da perspectiva do trabalho, de uma versão historicizada da prática humana, tenderia “a reduzir o campo da integração social à cooperação no trabalho”<sup>128</sup>, enquanto Feuerbach, por outro lado, poderia ser lido como o autor que primeiramente pensou a intersubjetividade humana e a integração social.

Os autores relembram a “virada antropológica” de Feuerbach em relação a Hegel, que pôs o ser humano como centro da sociedade e criador de Deus. Essa “virada” ocorreu, pois, segundo Feuerbach, a filosofia de Hegel não é senão uma variante da teologia e, como esta, criticável pelo fato de fazer “das determinações do homem determinações divinas”<sup>129</sup>. Segundo ele, o ser humano cria Deus da maneira que o homem aspira ser, alienando-se a

<sup>125</sup> HONNETH, Axel. *Domination and Moral Struggle: The Philosophical Heritage of Marxism Revisited*. In: HONNETH, Axel. *The Fragmented World of the Social*. Albany: State University of New York, 1995, p. 13.

<sup>126</sup> DERANTY, Jean-Philippe. *Beyond communication: a critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Leiden; Boston: Brill, 2009, p. 30.

<sup>127</sup> HONNETH, Axel; JOAS, Hans. *Social Action and Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 7.

<sup>128</sup> DERANTY, Jean-Philippe. *Beyond communication: a critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Leiden; Boston: Brill, 2009, p. 41.

<sup>129</sup> FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Lisboa: edições 70, 1984, p. 66.

Deus. A alienação reside aqui no fato de o indivíduo atribuir a outro (Deus) aquilo que gostaria de ser mas não necessariamente é, isto é, as características que são atribuídas a Deus não são de fato divinas, mas características humanas. Nesse sentido, para Feuerbach, a alienação religiosa é a fonte de todas as alienações, sendo que a desalienação implicaria a passagem da teologia à antropologia. Por isso, tendo em vista que o atraso alemão adivinha da moral religiosa, o ateísmo seria uma maneira de fazer avançar à modernidade político-econômica.

Com base nessa “virada antropológica”, Honneth e Joas apontam dois princípios fundamentais à ação humana: o sensualismo e o altruísmo. O primeiro deles, o “sensualismo”, romperia com o dualismo tradicional na filosofia entre corpo e mente, explicitando que “o corpo é não apenas o fundamento da experiência e do conhecimento, assim como no empirismo, mas também o meio e o fim do pensamento”<sup>130</sup>. Isso significa que todas as interações sociais constituem a subjetividade dos indivíduos, ressaltando-se a materialidade das experiências humanas e rompendo, assim, com qualquer forma de dualismo social, tal como presente em Habermas nas noções, vistas e criticadas acima, de sistemas e mundo da vida. O altruísmo, segundo princípio fundamental, é forma como Feuerbach denomina a intersubjetividade social, isto é, o fato de que a essência humana seria aberta à alteridade.

Como aponta Deranty, Honneth sustenta que Marx, ao reformular a teoria de Feuerbach, teria falhado ao tentar incorporar os princípios de “altruísmo” e “sensualidade” ao trabalho social e feito com que “ambas as ideias centrais de Feuerbach fossem premissas fundamentais à sua teoria social apenas ao preço de neutralizar o que é verdadeiramente crítico sobre elas.”<sup>131</sup>.

Essa reinterpretação feita por Marx por meio da “atividade objetiva”, como preconiza a primeira tese sobre Feuerbach<sup>132</sup>, teria, segundo Honneth, reduzido toda a

---

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>132</sup> Eis a primeira tese: “O principal defeito de todo o materialismo existente até agora – o de Feuerbach incluído – é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível [sensual, R.M.], só é apreendido sob a forma do objeto [*Objekt*] ou da contemplação; mas não como atividade humana sensível, como prática, não subjetivamente. Daí decorreu que o lado ativo, em oposição ao materialismo, foi desenvolvido pelo idealismo – mas apenas de modo abstrato, pois naturalmente o idealismo não conhece a atividade real, sensível, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis [*sinnliche Objekte*] efetivamente diferenciados dos objetos do pensamento; mas ele não apreende a própria atividade humana como atividade objetiva [*gegenständliche Tätigkeit*]. Razão pela qual ele enxerga, na Essência do cristianismo, apenas o comportamento teórico como o autenticamente humano, enquanto a prática é apreendida e fixada apenas em sua forma de manifestação judaica-suja. Ele não entende, por isso, o significado da atividade ‘revolucionária’, ‘prático-crítica’” MARX, Karl; ENGELS Friedrich. Marx sobre Feuerbach (1845) [com alterações de Engels, 1888]. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich; *A ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 537.



interação à atividade prática do trabalho, uma vez que a “análise antropológica do processo de trabalho não é acompanhada de um relato comparável das relações inter-humanas”<sup>133</sup>. Frisa-se que Honneth não sustenta que Marx teria ignorado totalmente a intersubjetividade da interação social, mas que ele teria desconsiderado a amplitude do potencial crítico inerente às interações intersubjetivas. Isso pois a redução do altruísmo de Feuerbach ao trabalho social teria diminuído o espectro das interações sociais normativamente asseguradas, sem ter sido percebido que o trabalho seria insuficiente para abarcar todos os sofrimentos sociais dos indivíduos reais.

Para compreendermos os equívocos de Honneth ao resgatar Feuerbach para criticar a suposta falta de “antropologia” no “materialismo histórico”, voltemos aos escritos da juventude de Marx, em que este critica a tradição filosófica alemã de sua época e dialoga com ela, especialmente com os jovens hegelianos – incluindo Feuerbach.

É verdade que o início da trajetória político-intelectual de Marx possui inspiração na filosofia feuerbachiana, principalmente na questão da primazia do ser humano em relação ao mundo e as criações humanas, afinal, para Marx, “ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz para o homem, é o próprio homem”<sup>134</sup>. Entretanto, diferentemente de Feuerbach, a radicalidade marxiana não parte de humanos abstratos, de fraseologias, de sentimentos, da religião ou de pressupostos arbitrários, mas dos indivíduos reais, de suas ações e de suas condições materiais de vida<sup>135</sup>.

Totalmente ao contrário da filosofia alemã [na qual poderíamos, “curiosamente”, incluir o também alemão Honneth], que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida.

Marx, discordando de Feuerbach, acredita que a miséria da religião advém da miséria real, e que a religião na verdade é uma expressão e um protesto dessa realidade. Para o socialista científico, a emancipação alemã, almejada por Feuerbach, seria alcançada com a força material de uma classe social específica, o proletariado, uma vez que a classe que nada possui – os trabalhadores, apesar de produzirem a riqueza, estão separados

<sup>133</sup> DERANTY, Jean-Philippe. *Beyond communication: a critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Leiden; Boston: Brill, 2009, p. 35.

<sup>134</sup> MARX, Karl, Introdução. In: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 157.

<sup>135</sup> MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 86-87.

fisicamente dos meios de produção, que são propriedades privadas dos capitalistas – é a única que pode libertar a humanidade das classes sociais

Seguindo Marx, a investigação científica da sociedade, a busca pelas “pré-condições da ação”, deve começar, não pela “sensualidade humana”, mas pelos seres humanos reais e pelos seus processos de vida reais para, a partir disso, compreender os “ecos” desse processo de vida, isto é, a repercussão que a manutenção da vida real gera nas demais searas da vida e em suas relações sociais. Por outro lado, a antropologia de Feuerbach (e conseqüentemente a antropologia honnethiana), como sustenta Marx, em vez de abordar o ser humano real, limita-se a abordar a i) fisiologia do ser – em que não inova em nada, mas somente retoma o que diversos materialistas já haviam dito em relação à unidade entre o corpo e a “alma” – e a ii) psicologia, “que conduz a ditirambos celestiais sobre o amor, de forma análoga ao culto da natureza, e nada mais”.<sup>136</sup>

A concepção de Feuerbach de “mundo sensível”, por exemplo, é limitada à contemplação do mundo, ignorando-se os seres humanos reais e as circunstâncias concretas da vida humana. Até mesmo os objetos da “mais simples ‘certeza sensível’”<sup>137</sup>, muitas vezes estão à sua disposição graças a ações sociais específicas e não por um mero acaso. Relembrando, por exemplo, que as cerejeiras, bem como a maior parte das árvores frutíferas, foram trazidas por comerciantes à Europa, Marx aponta que Feuerbach ignora que as cerejas, os objetos, são dados à ‘certeza sensível’ “apenas mediante essa ação de uma sociedade determinada numa determinada época”<sup>138</sup>. É totalmente insuficiente uma percepção dos objetos que se limita a entendê-los de forma estática, como uma fotografia, desconsiderando-se a gênese, a transformação e, principalmente, a ação humana sobre os objetos, pois grande parte do que é colocado à disposição da nossa “certeza sensível” só o é graças a ações humanas.

Para que não caiamos em fraseologias acerca do “processo de vida real”, tal como ocorreu com Feuerbach e Honneth, é imprescindível lembrarmos – o que pode parecer à primeira vista um tanto óbvio – que o pressuposto de toda a história humana é a existência de indivíduos vivos e não o altruísmo ou “sentimentos unicamente humanos”. Afinal, se não estivéssemos vivos, seria irrelevante qualquer debate acerca de sentimentos e percepções da realidade, ou melhor, esse debate sequer poderia existir.

---

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 31.

Os indivíduos reais, assim como os animais, necessitam de alimento para sobreviver. Entretanto, enquanto, por exemplo, os animais se alimentam, desde que existem como tais, das mesmas coisas (um jacaré não sabe cozinhar!), os indivíduos, de modo oposto, não se alimentam desde sempre das mesmas coisas nem da mesma maneira. No transcorrer da história, como ressalta Marx, os indivíduos começam a lentamente se distinguir dos animais “tão logo começam a produzir seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal.”<sup>139</sup>, pela organização social do trabalho. Isso quer dizer que, embora os seres humanos possam ser distinguidos dos animais por diversas perspectivas (“pela consciência, pela religião ou pelo que se queira”<sup>140</sup>), a real distinção que possibilitou que os humanos, por exemplo, questionassem eventual “altruísmo”, foi a produção dos meios de vida proporcionada pelo trabalho, a verdadeira, parafraseando Honneth e Joas, “pré-condição imutável da mutabilidade humana”.

Ao contrário dos demais animais, que não possuem história própria (por acaso alguém já viu abelhas produzindo outra coisa, senão mel e colmeias?), os seres humanos passam a produzir as suas necessidades vitais básicas de diferentes formas de acordo com cada período histórico, interagindo socialmente por meio do trabalho<sup>141</sup>. Na interação entre ser humano e natureza, no processo de trabalho, a linguagem surge, assim como a

---

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>141</sup> Segundo Marx: “O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [Naturmacht]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio. Não se trata, aqui, das primeiras formas instintivas, animais, do trabalho. Um incomensurável intervalo de tempo separa o estágio em que o trabalhador se apresenta no mercado como vendedor de sua própria força de trabalho daquele em que o trabalho humano ainda não se desvincilhou de sua forma instintiva. Pressupomos o trabalho numa forma em que ele diz respeito unicamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e uma abelha envergonha muitos arquitetos com a estrutura de sua colmeia. Porém, o que desde o início distingue o pior arquiteto da melhor abelha é o fato de que o primeiro tem a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. No final do processo de trabalho, chega-se a um resultado que já estava presente na representação do trabalhador no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. Isso não significa que ele se limite a uma alteração da forma do elemento natural; ele realiza neste último, ao mesmo tempo, seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, o tipo e o modo de sua atividade e ao qual ele tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, a atividade laboral exige a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção do trabalhador durante a realização de sua tarefa, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo seu próprio conteúdo e pelo modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos este último usufrui dele como jogo de suas próprias forças físicas e mentais. Os momentos simples do processo de trabalho são, em primeiro lugar, a atividade orientada a um fim, ou o trabalho propriamente dito; em segundo lugar, seu objeto e, em terceiro, seus meios.” MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política – Livro I – O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 255-256.

consciência de nossas ações, não de um “acordo racional” prévio, mas da necessidade prática imediata de coordenação dos esforços para a obtenção de um fim em comum:

O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens.<sup>142</sup>

Nesse sentido, apesar de Marx e Engels não terem se aprofundado especificamente acerca da linguagem, os autores já haviam relacionado a gênese desta à produção da própria vida dos falantes, principalmente pois, com o desenvolvimento social e com a cooperação no trabalho, a linguagem integra o dia-a-dia das pessoas, seja no trabalho, nas relações pessoais e até mesmo na maneira como pensamos, a nossa consciência. A consciência não determina a vida. Ao contrário, a vida determina a consciência. “No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da consciência como do indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como *sua* consciência.”<sup>143</sup>

Embora a crítica de Feuerbach retomada por Honneth seja tida como materialista, ela recusa as principais fontes de materialidade: a historicidade da realidade concreta e, portanto, a historicidade das relações sociais. Não se trata de discorrer acerca de sentimentos humanos como se eles estivessem nas nuvens, em abstrações, como se não fossem fundamentados concretamente. Trata-se de sempre ter em mente que o pressuposto da existência humana é “estar vivo” para poder fazer história, diferentemente de Honneth e Feuerbach, os quais teorizam apenas acerca da subjetividade humana, das atividades do plano emocional do ser, menosprezando “as condições de vida existentes que fizeram deles o que eles são”<sup>144</sup>, isto é, desprezando que a subjetividade humana é gerada pelas próprias condições de vida já existentes. Nesse sentido, a concepção de história pretendida por Honneth, herdada indiretamente de Feuerbach, ignora a base real da vida humana ou, na melhor das hipóteses, considera essa base real como apenas algo acessório, não dando importância à materialidade responsável por, *v.g.*, definir altruísmo, não observando a irrealidade de sua aplicação à sociedade enquanto estivermos num mundo real dividido por

<sup>142</sup> MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 34-35.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 32.

uma barreira de classe, num modo de produção em que, na “melhor das hipóteses”, se venera os direitos humanos, “os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade.”<sup>145</sup>

O indivíduo real – que, desde sempre, vive em sociedade, produz para sobreviver e se comunica com os demais humanos – provavelmente nunca satisfaz livremente suas necessidades e suas vontades. Como nos lembra a célebre passagem do Manifesto Comunista “a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes”<sup>146</sup>. A diferença entre “as várias formações econômicas da sociedade, por exemplo, a sociedade da escravidão daquela do trabalho assalariado, é apenas a forma pela qual esse trabalho é extraído do produtor imediato, do trabalhador.”<sup>147</sup>

Esses indivíduos reais (e, portanto, históricos) partem sempre de si mesmos, o que, no entanto, não significa que eles partam de um ponto de vista “puro”, deslocado da realidade. Quando dizemos, no materialismo histórico dialético, “partir de si mesmo” estamos incluindo, como o próprio adjetivo “histórico” já anunciava, as condições e relações presentes, assim como as passadas, afinal, os humanos “fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram.”<sup>148</sup>

Segundo Marx, cada “indivíduo singular” integra historicamente uma classe somente conforme a necessidade de lutar contra outra classe. Ao mesmo tempo que essa formação das classes não poderia ocorrer sem o indivíduo, acontece também a autonomização das classes em relação a esses próprios sujeitos, de maneira que estes já “encontram suas condições de vida predestinadas e recebem já pronta da classe a sua posição na vida e, com isso, seu desenvolvimento pessoal; são subsumidos a ela”<sup>149</sup>.

Nas sociedades de classe os indivíduos já nascem herdando diversas predeterminações que independem deles mesmos e, justamente por existir uma diferença entre a vida pessoal do indivíduo e sua vida enquanto trabalha, as personalidades humanas

---

<sup>145</sup> MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 48.

<sup>146</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 40.

<sup>147</sup> MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política – Livro I – O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 293.

<sup>148</sup> MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 25.

<sup>149</sup> MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 63. Na sequência, Marx nos esclarece que “Essa subsumção dos indivíduos a determinadas classes não pode ser superada antes que se forme uma classe que já não tenha nenhum interesse particular de classe a impor à classe dominante.” *Ibidem*, p. 64.

são determinadas e condicionadas por relações de classe bem definidas<sup>150</sup>, afinal, os trabalhadores não são livres para fazerem o que bem entenderem. Pelo contrário a classe trabalhadora é livre exclusivamente em dois sentidos: i) livres (apartados) dos meios de produção – máquinas, computadores, ferramentas, etc. – e, em razão dessa primeira “liberdade, ii) livres para, caso queiram sobreviver, vender sua força de trabalho a quem “quiserem”. Nas palavras de Nahuel Moreno, retomando os ensinamentos de Marx, enquanto a burguesia

sustenta que a sociedade é formada por indivíduos, o marxismo demonstra que é formada essencialmente por classes. Os indivíduos relacionam-se com a sociedade por meio das classes; são mediados por elas. Nem todos os indivíduos tem a mesma possibilidade. Do fato fundamental de que um é burguês e o outro proletário, surge a margem de suas possibilidades, de seu desenvolvimento e de sua liberdade.<sup>151</sup>

Nascemos no modo de produção capitalista. Como já dissemos, nos dias de hoje, oito pessoas concentram em suas mãos a riqueza equivalente de outros 3,6 bilhões, a metade mais pobre da população mundial. Pouquíssimos nascem livres, em famílias que possuem fortunas, podem estudar nas melhores e mais caras escolas, possuem seguranças, moram em condomínios fechados (segregados), podem realizar viagens internacionais, em suma, podem, de certo modo, serem pescadores pela manhã, empreendedores à tarde, propagar “notícias” nas redes sociais à noite, sem ter que se preocupar com a sua própria subsistência, afinal, ela já está garantida por inúmeras gerações.

Simultaneamente, no mesmo modo de produção, a grande massa da população não herda nada, exceto dívidas, exploração e sofrimento. Trabalhadores são “livres” somente para morrerem de fome e vivem cotidianamente tendo que, desde seu nascimento, trabalhar para sobreviver. A vida é definida desde cedo: pais (quando não ausentes) e mães precisam sustentar suas crianças, alimentá-las e educá-las, e, para isso, precisam continuar a trabalhar por (no melhor dos cenários em termos brasileiros) ao menos oito horas por dia, gastando horas de locomoção entre a sua residência e o local de trabalho nos transportes públicos sucateados. Os seres humanos ao produzir seus meios de vida, “produzem, indiretamente, sua própria vida material”<sup>152</sup>. O trabalho, esse imprescindível vínculo existente entre as forças produtivas e a própria existência dos trabalhadores, conserva a vida dos trabalhadores somente na medida em que as define<sup>153</sup>: os trabalhadores e as trabalhadoras

---

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>151</sup> MORENO, Nahuel. *A ditadura revolucionária do proletariado*. São Paulo: Editora Sundermann, 2007, p. 118.

<sup>152</sup> MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2009, p. 87.

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 72.

precisam trabalhar para conservar sua vida, mas esse mesmo trabalho, essa rotina de exploração – acompanhada, como será detalhado, de diversas formas de opressão –, corrói a vida humana, obstaculizando inclusive que eles e elas participem da “suposta esfera pública” habermasiana. Como aumentar a participação de trabalhadores e trabalhadoras sem a redução da jornada do trabalho?

Outro ponto que deve ser lembrado para reforçar a importância da historicidade que adjetiva o método materialista dialético é o comentário de Marx à obra *filosofia do futuro* de Feuerbach. Neste, segundo Marx, Feuerbach defende que a existência de uma coisa ou do ser humano é simultaneamente sua essência e, além disso, que essas condições de existência são os meios através dos quais a “essência” sentir-se-ia satisfeita, de modo que toda a exceção seria concebida, “como um infeliz acaso, como uma anormalidade que não se pode mudar”.<sup>154</sup> Nesse sentido, Feuerbach – tido para Honneth como um teórico com o viés “antropológico” e “humanista” – recusa-se a olhar o mundo real, a miséria em que vive a classe trabalhadora, diametralmente oposta à riqueza que ela produz. Como consequência dessa recusa, Feuerbach vê, nos milhões de trabalhadores que não se sentem satisfeitos em sua atividade, vítimas de meros “infortúnios” inevitáveis. Ainda, de acordo com a tese de que a existência de algo é sua essência, temos que, por exemplo, a “essência” de um peixe de rio seria a água de um rio, pois é nesta água em que o peixe efetivamente existe. No entanto, afirmar a identidade entre a existência e a essência de modo ahistórico e acrítico, como faz Feuerbach, é completamente equivocado: a água de modo algum é uma essência eterna dos peixes. O rio pode vir a ser poluído pela indústria e pela urbanização capitalista, tornando-se inabitável à vida animal e deixando assim de ser a “essência” dos peixes.<sup>155</sup>

Agora, após a compreensão da importância da categoria de trabalho na vida social, podemos elucidar o equívoco interpretativo de Honneth em relação às *Teses sobre Feuerbach*, em que Marx teria reduzido equivocadamente o altruísmo, a contemplação, ao “trabalho social”.

O materialismo ahistórico feuerbachiano, (primeira tese sobre Feuerbach) limita-se à apreensão do objeto, à contemplação, mas rejeita a prática humana, a atividade humana sensível por meio da qual o objeto apreendido está à disposição da sensualidade humana. Nesse sentido, Honneth e Feuerbach se esquecem de que o pensamento humano (segunda

---

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 47.

tese) se fundamenta numa prática real, não em abstrações ou questões meramente teóricas, motivo pelo qual a “disputa acerca da realidade ou não-realidade de um pensamento que se isola da prática é uma questão puramente escolástica”<sup>156</sup>. Todas as práticas reais são determinadas pelo viés de classe, pois, como dissemos, são feitas por indivíduos reais que atuam na sociedade com base em circunstâncias históricas herdadas de seus antecessores, as quais determinam o cotidiano das pessoas.

Honneth, ao identificar a imutabilidade mutável dos seres humanos como sendo a prática sensual e ao diferenciar esta do trabalho, esquece o fato de os humanos precisam estar vivos para fazerem história. Assim, o autor se esquece de que a prática sensual e a alteridade são produtos de uma determinada forma de sociedade (sétima tese), deixando de analisar as bases sociais nas quais essas práticas desde sempre (desde suas existências) se inserem.

Além disso, Honneth abdicou (e continuará abdicando em sua produção teórica posterior) da transformação do mundo, principal tarefa dos filósofos (décima primeira tese). O *comportamento crítico* honnethiano fundamentado na “prática sensual” mantém a separação entre indivíduo e a sociedade, característica do *comportamento tradicional*, pois parte de abstrações que dependem, antes de tudo, da sobrevivência de indivíduos reais.

Nesse sentido, podemos afirmar que Honneth é, na realidade, um *teórico tradicional* – conforme ficará mais nítido quando analisarmos o conceito de reconhecimento – pois permanece externo aos conflitos morais e sociais que diagnostica, sendo a solução desses conflitos responsabilidade exclusiva dos próprios injustiçados. O papel do filósofo, portanto, seria uma volta ao comportamento tradicional, uma interpretação da sociedade com a aceitação das premissas de exploração. Não é por acaso que ainda hoje, num período em que os conflitos de classe “teriam sido suprimidos”, existem partidos e organizações que se reivindicam marxistas e (praticamente) nenhuma – embora os argumentos de alguns setores muito se assemelhem ao malabarismo teórico de Honneth – que se diga “honnethiana”. Isso pois, desde sua origem nos escritos de Horkheimer, a “teoria crítica”, por mais “crítica” que se reivindique, não elaborou nenhum programa de intervenção prática na realidade, limitando-se a análises da sociedade.

Sigamos agora o caminho trilhado por Honneth em sua “superação” do paradigma da comunicação habermasiano pelo paradigma do reconhecimento, tendo sempre em mente

---

<sup>156</sup> MARX, Karl; ENGELS Friedrich. Marx sobre Feuerbach (1845) [com alterações de Engels, 1888]. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich; *A ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 537.



que, ao contrário do que sustenta o autor, a real “imutabilidade mutável dos seres humanos” é a imprescindibilidade de sobreviverem por meio do trabalho, que se realiza de formas historicamente mutáveis.

### 2.3. Do paradigma da comunicação ao paradigma do reconhecimento

Depois de “resgatar” o “materialismo histórico”, Honneth prossegue a investigação acerca das pré-condições da ação humana, da “imutabilidade mutável dos seres humanos”, iniciando a mudança do modelo “antropologicamente” fundado (o da sensualidade humana inspirado em Feuerbach) em direção a uma análise neohegeliana baseada no reconhecimento mútuo.

Honneth é um “teórico crítico” e, portanto, compartilha com Horkheimer “a ideia geral de que a “teoria crítica” pode ser entendida como uma teoria social interdisciplinar com propósito prático”<sup>157</sup>, a qual busca “identificar empiricamente experiências e atitudes que [deem] uma indicação pré-teórica, de que seus pontos de vista normativos têm alguma base na realidade social.”<sup>158</sup> Apesar do acertado objetivo, essa vertente do pensamento, segundo o autor, teria desde seu início um *déficit sociológico*, proveniente do “funcionalismo marxista”, por meio do qual teriam sido deixados de lado os aspectos práticos e morais da vida cotidiana que não se relacionam diretamente ao “trabalho social”<sup>159</sup>. Por isso, como aponta Melo,

uma das tarefas principais aos olhos de Honneth consistiria então em desenvolver uma noção não-funcionalista de práxis social. Todo o programa original do “materialismo interdisciplinar” deveria estar voltado para esse problema. No entanto, Horkheimer não pôde esclarecer em termos conceituais o que entendia por uma práxis social reflexiva não somente porque teria negligenciado dimensões práticas da ação e da vida cotidianas, mas principalmente porque acabaria reencontrando em todos os ramos das pesquisas desenvolvidas pelo Instituto (na economia política, na psicanálise e na teoria da cultura) a mesma lógica de determinação imposta pela categoria do trabalho social. Por esta razão, Horkheimer não teria outra saída a não ser deixar de lado completamente a opção de uma possível “crítica da vida cotidiana”, uma vez que seu

---

<sup>157</sup> MELO, Rúrion. Repensando o déficit sociológico da teoria crítica: de Honneth a Horkheimer. In *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 22, n. 2. p. 67. Disponível em DOI:<https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i2p63-76>; acesso em 15.10.18.

<sup>158</sup> HONNETH, Axel. The Social Dynamics of Disrespect. In. HONNETH, Axel. *Disrespect. The normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge e Malden: Polity Press, 2007, p. 69.

<sup>159</sup> *Ibidem*, p. 65. Como afirma Honneth, “Os primeiros escritos de Horkheimer permaneceram presos dentro da filosofia marxista da história que poderia tolerar um interesse pré-teórico na emancipação social apenas em uma classe, no proletariado” *Ibidem*, p. 65.

reducionismo categorial o impediria que se compreendesse adequadamente outras dimensões existentes das práticas sociais.<sup>160</sup>

Nesse sentido, segundo Honneth, o erro de Horkheimer foi que ele teria menosprezado a dinâmica da vida cotidiana, submetendo a interdisciplinaridade de seu plano de pesquisa ao conceito de trabalho, pois este foi tido equivocadamente como o originador de todas as ações humanas. Embora não seja o caso de “defender” teoricamente Horkheimer, é imprescindível destacar que a crítica de Honneth ao suposto funcionalismo marxista é um erro interpretativo. Como vimos, a totalidade das ações humanas não depende do trabalho, assertiva essa que Honneth imputa aos marxistas, mas é condicionada pelo trabalho. É por meio do trabalho que garantimos a produção e a reprodução da vida material, da vida simbólica e da própria espécie humana, apesar de nem toda a dinâmica da vida cotidiana se resumir a ele.

Esse funcionalismo marxista da “teoria crítica” teria sido intensificado com os posteriores desenvolvimentos teóricos de Horkheimer, os quais resultaram numa aporia – afinal, o “teórico crítico” teria se colocado numa posição impossível: criticar uma sociedade em que as possibilidades de crítica estariam bloqueadas por causa da instrumentalidade da razão –, e teriam deixado de lado, como ressalta Melo, o “universo da prática ordinária no qual os sujeitos socializados desenvolvem suas atividades comuns, suas convicções morais e suas orientações normativas independentemente da lógica de produção”<sup>161</sup>.

Quando Horkheimer formulou o conceito de “teoria crítica”, ele tinha em mente que os trabalhadores já teriam desenvolvido uma noção acerca das injustiças do modo de produção capitalista. Assim, bastaria à “teoria crítica” a articulação de conceitos científicos para “dar a sua crítica uma base objetiva”<sup>162</sup>. Entretanto, segundo Honneth, saberíamos hoje que

as classes sociais não experienciam o mundo do modo como um indivíduo faz, nem possuem um interesse objetivo em comum. É com razão que nós abandonamos a noção de interesse emancipatório ou experiências atribuídas a um grupo de pessoas que não possuem nada em comum, exceto as condições socioeconômicas.<sup>163</sup>

<sup>160</sup> MELO, Rúrion. Repensando o déficit sociológico da teoria crítica: de Honneth a Horkheimer. In *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, v. 22, n. 2. p. 67. Disponível em DOI:<https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i2p63-76>; acesso em 15.10.18.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>162</sup> HONNEHT, Axel. The Social Dynamics of Disrespect. In. HONNETH, Axel. *Disrespect. The normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge e Malden: Polity Press, 2007, p. 68.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 68-69.

Ora, para Honneth, as pessoas pertencentes à classe trabalhadora não teriam um interesse emancipatório objetivo, pois teriam em comum *apenas* as condições socioeconômicas, como se essas condições fossem superficiais e não condicionantes da vida como um todo. Os indivíduos, ao contrário do que sustenta o autor, experienciam o mundo a partir das classes sociais e não de uma perspectiva individual. A totalidade das experiências humanas é condicionada pelas circunstâncias socioeconômicas dos indivíduos, pelas classes sociais em luta, que determinam se (e em que intensidade) as forças individuais de trabalho serão exploradas e se (e em que intensidade) serão oprimidas, motivo pelo qual a supressão das explorações e opressões, das “injustiças sociais”, é um interesse objetivo e emancipatório comum dos trabalhadores, apto a uni-los na luta contra a burguesia.

Em razão das condições socioeconômicas, o machismo, por exemplo, não atinge todas as mulheres da mesma forma. Enquanto as mulheres da elite econômica possuem uma ou nenhuma “jornada de trabalho”, afinal, são profissionais liberais, executivas de grandes empresas, rentistas, etc., as trabalhadoras possuem múltiplas jornadas de trabalho diárias. Por causa da concepção machista apropriada pela sociedade capitalista, além de trabalharem em troca de um salário para sustentarem a si próprias e suas famílias, as trabalhadoras enfrentam mais uma jornada ao desempenharem sozinhas as funções essenciais à reprodução de sua família, tais como limpar e arrumar a casa, cuidar dos eventuais filhos e cozinhar, de forma não remunerada. Ora, as burguesas contratam tantos serviços quanto forem necessários para o seu conforto, muitas vezes em relação empregatícia sem carteira assinada e com jornadas de trabalho que impossibilitam as empregadas domésticas de conviverem suficientemente com seus próprios filhos. Deixando tudo nas costas das trabalhadoras, “o patrão lucra ao não pagar creche, lavanderia e alimentação para que ela[s] trabalh[em]. Dizemos que o trabalho doméstico não pago pelo patrão e feito por Maria é chamado de ‘segunda jornada de trabalho feminina’”<sup>164</sup>.

Assim, Honneth acusa Horkheimer e os primeiros “teóricos críticos” de incorrerem num *déficit sociológico* ao atribuírem à classe trabalhadora um interesse emancipatório comum. Ele conclui que Habermas, quando comparado aos primeiros “teóricos críticos”, concebe de forma diferente a esfera pré-teórica da emancipação – isto é, a realidade social por meio da qual a crítica poderia fundamentar seu ponto de vista

---

<sup>164</sup> MORAIS, Isabella. Zapala, Thais. O que é machismo. In: CANARY, Henrique. *O que é: conceitos elementares do socialismo*. São Paulo: Usina Editorial, 2018, p. 97.

normativo –, pois Habermas afirma que essa esfera pré-teórica é o entendimento comunicativo<sup>165</sup>, já os primeiros “teóricos críticos” afirmam que ela é o “trabalho social”.

Segundo o autor:

Com a conversão teórica do paradigma da produção ao paradigma da comunicação, veio à tona uma dimensão da ação social na qual – na forma de expectativas normativas de interação – foi exposta uma camada de experiências morais que poderia servir como o ponto de referência para um momento imanente, ainda que transcendente, da crítica.<sup>166</sup>

Honneth aprecia Habermas por ter sido o “teórico crítico” que primeiro afastou o “funcionalismo marxista” de sua teoria, dando lugar ao estudo das relações humanas que vão além da reprodução material da vida e da apropriação do produto do trabalho. No entanto suas teorizações não teriam superado o *déficit sociológico* presente na geração anterior, pois apresentaram uma visão dualista de mundo, em que os sistemas estariam “descolados” do mundo da vida, não sendo fundamentados pelo entendimento, assim como um pensamento excessivamente focado na linguagem, o qual não mostraria as instâncias pré-teóricas que fariam os indivíduos agirem em busca do entendimento.

Para Honneth, além da patologia diagnosticada por Habermas – as colonizações do mundo da vida pelos sistemas – o esquema teórico habermasiano teria produzido, por uma falsa percepção da realidade, uma segunda patologia ainda mais grave, que consistiria na própria dualidade entre sistemas e mundo da vida. Isso pois devido à autonomização dos sistemas, a técnica, o mercado e a administração racional estariam alheias à razão comunicativa, perdendo todo seu ancoramento sociológico e se tornando algo no qual não há possibilidade de interferência humana. Habermas teria tido – por partilhar as teorizações de seus antecessores segundo as quais a razão instrumental havia se autonomizado completamente –, uma falsa percepção de uma apreensão fática acertada, isto é, teria diagnosticado corretamente a autonomização dos sistemas, sem, contudo, perceber o potencial normativo de uma retomada desses sistemas autonomizados pela razão comunicativa. Nesse sentido, diferentemente do que fez Habermas ao subsumir o trabalho à razão instrumental, “as normas que regulam a organização do trabalho devem ser entendidas de acordo com as regras estruturais da interação, cujos fundamentos são os mesmos que se aplicam à justificação das normas em geral.”<sup>167</sup>

Nas palavras de Honneth:

---

<sup>165</sup> HONNEHT, Axel. The Social Dynamics of Disrespect. In. HONNETH, Axel. *Disrespect. The normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge e Malden: Polity Press, 2007, p. 68.

<sup>166</sup> HONNETH, Axel. *The Fragmented World of the Social*. Albany: State University of New York, 1995, p. xiii.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. xviii.

Habermas abandona com sua teoria social a orientação normativa para outro domínio, ou seja, a organização comunicativa da reprodução material que, sob o título autogestão, pertence à parte produtiva da tradição do marxismo crítico<sup>168</sup>

Para o autor, a ênfase dada por Habermas à linguística seria equivocada, pois, ao identificar a dimensão normativa da integração social como sendo a lógica da troca linguística voltada ao entendimento, Habermas teria deixado de fundamentar sociologicamente sua teoria. Apesar de teorizar sobre o entendimento, o pensamento habermasiano não seria ancorado na realidade e deixaria de lado a premissa da “teoria crítica” de partir das experiências reais dos agentes sociais.

Seria necessário, portanto, analisar o processo subjetivo por meio do qual os sujeitos se relacionam socialmente e se comunicam, afinal, os indivíduos não se comunicam simplesmente por “se comunicar”. A saída de Honneth em relação ao viés excessivamente linguístico de Habermas, como aponta Deranty, foi a mudança de foco para a “antropologia filosófica”<sup>169</sup>, pois Habermas teria focado obsessivamente na linguagem em detrimento de outros aspectos antropológicos e de outras interações sociais, tornando-a o principal axioma de sua teoria comunicativa. Ademais, essa teoria linguística habermasiana – assim como toda a “teoria crítica” – possui também um *déficit motivacional*, uma vez que seria inapta a explicar o que motivaria as pessoas a agirem racionalmente e serem convencidas pelos melhores argumentos. Segundo Honneth:

Uma saída desse dilema somente pode ser encontrada se seguirmos o paradigma da comunicação construído por Habermas na direção de seus intersubjetivos, na verdade sociológicos, pressupostos. Por enquanto, isso consistiria meramente na proposta de não equacionarmos o potencial normativo da interação social com as condições linguísticas de alcançar a compreensão livre da dominação. Já apontamos nessa direção alegando que as expectativas morais não são despertadas por uma restrição das capacidades linguísticas, mas por uma violação das reivindicações identitárias adquiridas na socialização.<sup>170</sup>

Contra uma antropologia filosófica “linguificada”, Honneth insiste que a capacidade da ação social, que está enraizada em virtudes e limitações humanas, precede a

<sup>168</sup> HONNETH, Axel. *Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. 3ª impressão. Massachusetts: MIT Press 1997, p. 302. Ressalte-se que, como aponta Deranty, o termo “marxismo crítico” é usado por Honneth para designar o que é chamado de “marxismo ocidental”, contra as interpretações dogmáticas da segunda internacional e as versões leninistas do marxismo. DERANTY, Jean-Philippe. *Beyond communication: a critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Leiden; Boston: Brill, 2009, p. 108. Além disso, nota-se que Honneth não faz distinção das teorias “leninistas” daquelas “stalinistas”, evidenciando sua falta de rigor ao analisar a história do marxismo e, conseqüentemente, a equivocada interpretação de suas proposições.

<sup>169</sup> DERANTY, Jean-Philippe. *Beyond communication: a critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Leiden; Boston: Brill, 2009, p. 111.

<sup>170</sup> HONNETH, Axel. The Social Dynamics of Disrespect. In. HONNETH, Axel. *Disrespect. The normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge e Malden: Polity Press, 2007, p. 70.

linguagem e possui uma profundidade normativa que excede as dimensões meramente linguísticas. Assim, a partir da perspectiva de que existe uma “imutabilidade mutável dos seres humanos”, o autor busca compreender as patologias sociais não como uma colonização do mundo da vida pelos sistemas ou como uma dominância da razão instrumental, mas como distorções nas relações recíprocas de reconhecimento, “das quais dependem a formação da identidade de um sujeito”<sup>171</sup>.

Ao contrário de Habermas – que menosprezou os conflitos sociais contemporâneos em nome da ação comunicativa voltada ao entendimento – Honneth enfatiza que as lutas sociais ainda existem na realidade concreta e seriam fundamentais à interação social, pois dizem respeito à interpretação e à própria validade das normas que regem a reprodução social, não se limitando à “tradicional” e “ultrapassada” luta de classes. Para justificar essa ênfase, conforme ressalta Deranty, Honneth “é forçado (...) a fornecer uma explicação alternativa ao fenômeno [cuja existência seria] dificilmente contestável, da latência do conflito de classe na sociedade moderna”<sup>172</sup>.

Do ponto de vista da interação comunicativa e com base na “reconstrução” do “materialismo histórico, o autor passa a buscar uma “moralidade escondida” que estaria presente nas experiências de injustiça sofridas pelos grupos dominados. Essa “moralidade escondida” precisaria ser corretamente estudada, pois o esse sentimento de injustiça é algo meramente utilitário ou acessório, mas em possui uma dimensão normativa, isto é, diz respeito à própria constituição do indivíduo.

Por buscar elucidar essa “moralidade escondida”, Honneth afirma que “uma análise social derivada do marxismo deve ter como tarefa hoje a identificação dos conflitos morais conectados a estrutura de classes social, que estão escondidas por trás da fachada de integração do capitalismo tardio”<sup>173</sup>. As lutas, segundo Honneth, não teriam desaparecido, mas tão somente teriam sido alterados tanto o foco da luta como a “base social” que luta. Não se tratariam mais de lutas contra a exploração do trabalho, com viés socialista, mas de lutas das mulheres contra o machismo, dos negros e das negras contra o racismo, dos e das LGBTs contra a LGBTfobia. Entretanto, como ficará nítido na obra

---

<sup>171</sup> BRESSIANI, Nathalie. *Crítica e Poder? Crítica Social e Diagnóstico de Patologia em Axel Honneth*. Orientador Ricardo Terra. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da universidade de São Paulo, 2015, p. 44.

<sup>172</sup> DERANTY, Jean-Philippe. *Beyond communication: a critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Leiden; Boston: Brill, 2009, p. 100.

<sup>173</sup> HONNETH, Axel. *Moral Consciousness and Class Domination: Some Problems in the Analysis of Hidden Morality*. In: HONNETH, Axel. *The Fragmented World of the Social*. Albany: State University of New York, 1995, p. 215.

*Luta por Reconhecimento*, Honneth, sucumbiu à fachada da sociedade capitalista quando tentou identificar os conflitos morais, admitindo como progressistas situações em que trabalhadores se reconhecem no mercado de trabalho capitalista e adquirem por meio dele uma “estima”, reforçando não o potencial emancipatório como pretendia, mas ideais meritocráticos tipicamente capitalistas. Afinal, segundo o autor, a estima social dar-se-ia “pela conquista individual dentro da estrutura da divisão do trabalho organizada industrialmente.”<sup>174</sup>

Segundo Honneth, com a sucessão dos conflitos morais, haveria um movimento dialético de supressão e restauração de uma comunicação relativa ao reconhecimento mútuo baseada num padrão universal ético e evolutivo. Isto é, em cada estágio dessa dialética, a ética seria “alargada”. Não se trataria, portanto, de uma luta entre trabalhadores e patrões, mas entre classes subjugadas e classes dominantes em uma luta por reconhecimento que a cada estágio sucessivo adquire uma moral superior. Nesse esquema, como aponta o autor, as formações das classes sociais fizeram com que surgissem relações sociais desiguais, as quais, por sua vez, possibilitariam a união dos pertencentes às classes inferiores, que chegariam à consciência de que são injustiçados. Por causa dessa injustiça, os indivíduos entrariam num conflito prático pelas normas que determinam institucionalmente a produção e a distribuição das oportunidades de vida. O conflito social, “terminaria”, sendo colocado num “novo patamar”, quando

a classe dominante, pela força da violência ou pela pura compreensão, reconhece o interlocutor alienado na classe subjugada e [aprova] uma organização institucional da sociedade em que as condições de reconhecimento são novamente restabelecidas num nível mais justo de desenvolvimento. Agora, enquanto o sistema de instituições recém-negociado continuar prescrevendo normativamente uma distribuição desigual de ônus e privilégios, a luta de classes pelo reconhecimento social também continuará a reaparecer. É nessa medida que a história das espécies se desenvolve como uma dialética na qual o antagonismo de classe progride mediante sucessivas etapas de formação moral.<sup>175</sup>

Essa “dialética de antagonismos de classe” afirmada por Honneth, base de sua teoria do reconhecimento e inspirada na dialética da eticidade hegeliana, mostra-se desde já equivocada e insuficiente. De maneira ahistórica e evolucionista – pois acredita que estamos numa linha evolutiva sempre ascendente – sequer se questiona, por exemplo, quem

<sup>174</sup> HONNETH, Axel. Redistribution as Recognition: a response to Nancy Fraser. In: FRASER, Nancy e HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A political philosophical exchange*. Londres: Verso, 2003, p. 140.

<sup>175</sup> HONNETH, Axel. *Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. 3ª impressão. Massachusetts: MIT Press 1997, p. 272. HONNETH, Axel. *Crítica del Poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madri: Visor, 2009.

é a classe dominante, quem é a classe dominada, e como tal “normatividade social”, as relações sociais vigentes, se mantêm. Isto é, em termos de materialismo histórico dialético, Honneth aposta em lutas entre classes, mas suas classes novamente “pairam no ar”, uma vez que não são fundamentadas socialmente e localizadas na história da humanidade. Lembrando que, para o autor, as lutas de classes analisadas por Marx estariam “desativadas”, quais seriam as classes em luta no atual momento histórico e, ainda, qual o critério utilizado para a definição do conceito de classe? Ademais, Honneth se mostra totalmente contraditório ao acreditar na união dos pertencentes às classes inferiores. Afinal, de modo logicamente contraditório, o autor, ao mesmo tempo em que acredita que as classes sociais não teriam um interesse objetivo em comum, sustenta que as relações desiguais fomentariam à união das classes injustiçadas, justamente como argumentamos.

Além disso, Honneth – por ignorar a normatividade das relações sociais objetivas, ou seja, por ignorar que vivemos num modo de produção bem definido – acredita numa situação irreal, segundo a qual a classe dominante, após racionalizar as injustiças que comete, concederia aos dominados oportunidades sociais antes denegadas. Por mais que em tese o argumento de uma racionalidade da classe dominante possa parecer convincente, ele dificilmente pode ser comprovado historicamente, afinal, a história das conquistas dos explorados e dos oprimidos é sinônima do verbo lutar. Até mesmo conquistas dentro dos marcos burgueses, como o voto feminino, salários iguais para ambos os gêneros, ou mudanças mais radicais como o fim da escravidão não foram concessões dos dominantes, mas resultado de mobilização e organização dos explorados e dos oprimidos.



### 3. O RECONHECIMENTO EM HEGEL E EM MEAD

Investigamos no capítulo anterior como Axel Honneth buscou dar continuidade à tradição denominada de “teoria crítica”, suprimindo o que chamou de “déficit sociológico” expressado, por exemplo, na rígida separação feita por Habermas entre *sistemas* e *mundo da vida*. Apesar disso, como vimos, Honneth acredita que Habermas avançou substancialmente ao recusar o que foi chamado de “funcionalismo marxista” – herança considerada “nefasta” dos escritos de Marx –, substituindo-o por um paradigma da comunicação, capaz de compreender esferas de ação normativas supostamente negligenciadas pelo materialismo histórico dialético.

Para a nossa compreensão crítica da mudança do paradigma da comunicação para o paradigma do reconhecimento, abordaremos o texto que o autor escreveu para sua livre docência e que é, sem dúvidas, a publicação mais debatida e citada de Honneth, a obra *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*.

Como noticiado na introdução, a partir daqui, para evitar que cometamos falácias ou apresentemos argumentos fracos ou tendenciosos, reconstruiremos o texto *Luta por Reconhecimento*, seguindo as três partes distintas que compõem a obra.

No primeiro subcapítulo, resumiremos a análise de Honneth sobre as teorizações formuladas por Hegel em Jena (“jovem” Hegel), para compreender o motivo pelo qual este destaca que os indivíduos só podem constituir suas identidades pessoais quando são reconhecidos intersubjetivamente. Em *Luta por Reconhecimento*, é deixada de lado a provavelmente mais conhecida obra de Hegel, a *Fenomenologia do Espírito*, bem como os escritos posteriores a ela, pois, como enfatizam Werle e Melo, Honneth argumenta que a partir da *Fenomenologia* “Hegel abandonou sua ideia original de construir uma teoria social com base numa explicação intersubjetiva da luta por reconhecimento em favor de uma filosofia do espírito absoluto.”<sup>176</sup>

No segundo subcapítulo, ao examinar a segunda parte da obra *luta por Reconhecimento*, analisaremos como a psicologia social de Mead supostamente seria capaz de dar materialidade aos conceitos hegelianos desenvolvidos na primeira parte, sanando assim seu idealismo.

---

<sup>176</sup> WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúrion Soares. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de teoria crítica*. 3ª edição. Campinas: Papyrus, 201, p. 187.

### 3.1 A nascente ideia de reconhecimento no “jovem” Hegel

Para expor o quanto a luta por reconhecimento nos textos da juventude de Hegel significou uma mudança de paradigma filosófico, Honneth brevemente retoma a ideia de luta por conservação que seria, para ele, a fundamentação da filosofia social moderna e o faz trilhando o desenvolvimento das teorias sobre a relação entre o indivíduo e a sociedade. Segundo sua narrativa, desde Aristóteles até o direito natural da Idade Média, o ser humano sempre foi percebido como um ser virtuoso que dependia da sociedade para se realizar internamente, afinal, o indivíduo era concebido como um *zoon politikon* (animal político) que necessitava permanentemente de estar inserido numa comunidade ético-política distinta de um mero contexto funcional de atividades econômicas para que houvesse o real desdobramento dessa natureza política dos sujeitos.<sup>177</sup>

Com início do esfacelamento da Idade Média e o desenvolvimento das “cidades comerciais”, devido às diferenças político-econômicas, analisar o comportamento humano pela sua virtude perdeu sentido, passando-se a entender que, na realidade, os seres humanos, em sociedade, se contrapõem “numa concorrência permanente de interesses”<sup>178</sup>. Assim, Maquiavel se afasta da tradição filosófica clássica, estabelecendo “o conceito de homem como um ser egocêntrico, atento somente ao seu proveito”.<sup>179</sup> Por meio de desenvolvimentos posteriores, Maquiavel foi o primeiro filósofo a sustentar que “o campo da ação social consiste numa luta permanente dos sujeitos pela conservação de sua identidade física.”<sup>180</sup>

Hobbes aparece como o segundo grande exemplo dessa mudança que caracterizaria a filosofia social moderna, pois – por meio de uma teoria cientificamente mais fundamentada, graças às experiências históricas político-econômicas e “de uma expansão maior da circulação de mercadorias”<sup>181</sup> – ele afirma que a essência humana gira em torno da habilidade de se dedicar para o seu próprio bem-estar no futuro. Entretanto, no momento em que um humano encontra o outro, ocorreria uma “intensificação preventiva de poder” por causa de uma suspeita acerca do mal que o outro poderia lhe causar, de modo que os dois sujeitos manter-se-iam “reciprocamente estranhos e impenetráveis”, tentando aumentar seu poder com medo de eventuais ataques do outro. A partir dessa constatação

---

<sup>177</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 31.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>179</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 34.

de “intensificação preventiva do poder””, Hobbes formula sua ideia de contrato social: como os seres humanos estão sempre em uma guerra uns contra os outros – afinal, há permanentemente uma “intensificação preventiva do poder” –, seria imprescindível que todos se submetessem a um só poder soberano, pois somente assim se poderia ponderar os interesses de cada um dos concernidos.

Assim, para Honneth, como tanto Maquiavel quanto Hobbes partiram em suas análises da ideia da “luta dos sujeitos pela autoconservação”, o “fim supremo” da práxis política aparece como “impedir reiteradamente aquele conflito sempre iminente”<sup>182</sup>. Foi precisamente esse reducionismo por meio do qual a ação política é subsumida à imposição do poder que, segundo o autor, o “jovem Hegel” teria tentado combater em Jena.

Segundo Honneth, para fundamentar uma ciência filosófica da sociedade, Hegel acreditava ser necessária a superação dos equívocos “atomísticos” ligados à tradição do direito natural, isto é, das concepções que tratam o “ser singular” como inequivocamente “o primeiro e o supremo”<sup>183</sup>, dando a falsa impressão de que primeiro os seres humanos existem isoladamente e que posteriormente constituiriam sociedades. As versões até a época existentes de direito natural seriam permeadas, nas palavras de Honneth, por um:

atomismo que se caracteriza por pressupor a existência de sujeitos isolados uns dos outros como uma espécie de base natural para a socialização humana; mas a partir desse dado natural já não pode mais ser desenvolvido de maneira orgânica um estado de unificação ética entre os homens; ele tem de ser exteriormente ajuntado a eles com um “outro e estranho”.<sup>184</sup>

Como consequência disso, para Hegel, o direito natural moderno só pensaria sobre uma comunidade a partir do ponto de vista da associação de diversos sujeitos apartados, e “não segundo o modelo de uma unidade ética de todos”<sup>185</sup>. Seria necessário, portanto, desenvolver uma filosofia política da totalidade ética, isto é, “a ideia segundo a qual uma sociedade reconciliada só pode ser entendida de forma adequada como uma comunidade eticamente integrada de cidadãos livres.”<sup>186</sup>

Segundo o relato de Honneth, Hegel ao desenvolver sua filosofia política discordou dessa coletividade (formada por meio de uma junção de vários indivíduos) e

---

<sup>182</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>183</sup> HEGEL, Georg W. F. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*” In *Janaer Schriften 1801-1807*, apud HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 38.

<sup>184</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 39.

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 39-40.

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 40.

afirmou, com base na ideia de “totalidade ética”, que a sociedade é uma “unidade viva” da “liberdade universal e individual”.<sup>187</sup> Desse modo, a sociabilidade não implicaria uma restrição recíproca dos sujeitos, mas representaria a “possibilidade de uma realização da liberdade de todos os indivíduos em particular”<sup>188</sup>. Ainda, Hegel inclui em sua “totalidade ética” a “sociedade civil-burguesa” (“sistema de propriedade e direito”) para descrever as atividades que se dão por intermédio do mercado, bem como o viés mercantil dos interesses privados, de maneira que aqueles considerados como não livres pela teoria política antiga possam ser inseridos como uma “camada de cidadãos que produzem e trocam mercadorias.”<sup>189</sup>

Para solucionar os problemas provenientes das análises atomísticas, Hegel, segundo Honneth, propôs substituir as categorias egocêntricas por conceitos que propiciem o vínculo em sociedade. Segundo Hegel:

o povo [...] por natureza [é] anterior ao indivíduo; pois, se o indivíduo não é nada de autônomo isoladamente, então ele tem de estar, qual todas as partes, em uma unidade com o todo.<sup>190</sup>

Assim, diferentemente do direito natural moderno, Hegel sustenta que se deve compreender os seres humanos como sociais desde o início da existência da espécie, uma vez que os humanos sempre viveram, em alguma medida, em sociedade. Por esse motivo, não haveria necessidade de se explicar um contrato social originário (como faz Hobbes, por exemplo), afinal, Hegel já pressupôs a “existência de obrigações intersubjetivas na qualidade de um condição quase natural de todo o processo de socialização humana”<sup>191</sup>. Caberia, então, a investigação do processo de transformação e ampliação das primeiras formas de comunidades para as formas mais desenvolvidas. Nesse sentido, Honneth afirma que a história do espírito humano seria concebida neste momento para Hegel como um contínuo processo de “universalização conflituosa dos potenciais ‘morais’, já inscritos na eticidade natural na qualidade de ‘algo envolto e não desdobrado’”<sup>192</sup>.

---

<sup>187</sup> HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*” In *Janaer Schriften 1801-1807*, p. 471, *apud* HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 41.

<sup>188</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 41. Para, como aponta Honneth, para a integração da liberdade particular com a universal, faz-se necessária a intermediação social dos costumes

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>190</sup> HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*” In *Janaer Schriften 1801-1807*, p. 505 *apud* HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 43.

<sup>191</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 43.

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 44.

Entretanto, Hegel teria se deparado com o problema de como descrever, simultaneamente, um avanço nos vínculos comunitários e um aumento da liberdade. Para resolvê-lo, o autor se utilizou, além da reinterpretação do reconhecimento formulado por Fichte, de uma nova significação do conceito de “luta” trazido por Hobbes.

No texto *Sistema da Eticidade* (1802), Hegel apresenta o conceito de reconhecimento como o primeiro passo da socialização humana, vislumbrando um processo “intersubjetivo de um reconhecimento mútuo para dentro das formas comunicativas da vida”<sup>193</sup>. Nesse sentido, como destaca Honneth, as relações éticas da sociedade, para Hegel, representariam formas de uma “intersubjetividade prática na qual o vínculo complementar e, com isso, a comunidade necessária dos sujeitos contrapondo-se entre si são assegurados por um movimento de reconhecimento”<sup>194</sup>. Essa reconhecimento intersubjetivo estruturar-se-ia sempre da mesma maneira, pois quando um sujeito é reconhecido por outro em algumas de suas especificidades, este mesmo sujeito identificará o outro (como inconfundível) e identificará a si próprio como particular, por contraposição ao outro. Os sujeitos que se reconheceram intersubjetivamente saem desta relação de reconhecimento sabendo mais acerca de sua própria identidade, conhecendo uma “nova dimensão do Eu”. Tal processo de reconhecimento seria expansível, uma vez que na próxima relação social tais sujeitos seriam mais exigentes quanto às suas individualidades (identidades), de modo que “o movimento de 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.”<sup>195</sup>. A consequência desse raciocínio, segundo Honneth é a introdução de um conceito de luta inserido no bojo do processo ético:

se os sujeitos precisam abandonar e superar as relações éticas nas quais eles se encontram originariamente, visto que não veem plenamente reconhecida sua identidade particular, então a luta que procede daí não pode ser um confronto pela pura autoconservação do seu ser físico; antes, o conflito prático que se acende entre os sujeitos é por origem um acontecimento ético, na medida em objetiva o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana. Ou seja, um contrato entre os homens não finda o estado precário de uma luta por sobrevivência de todos contra todos, mas, inversamente, a luta como um *medium* moral leva a uma etapa mais madura da relação ética.<sup>196</sup>

---

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 46

<sup>194</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>195</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 48.

Com esse novo conceito de luta social, que emergiu graças a uma releitura do conceito de luta em Hobbes, o conflito prático por reconhecimento é entendido como um momento ético da vida social.

Segundo Honneth, Hegel aponta que as relações sociais se afastam paulatinamente de “determinações naturais” do ser humano, promovendo um “aumento de individualidade” por meio de distintas etapas de reconhecimento. A primeira relação social seria a existente entre pais e filhos, seres carentes que se reconhecem reciprocamente através do amor. Em uma segunda etapa, essa forma de reconhecimento seria superada pelas “relações de troca entre proprietários regulada pelo contrato”,<sup>197</sup> na qual caberia ao “direito formal” aceitar ou negar as ofertas de troca. O que aparece como reconhecimento, em suas palavras, “sob a forma de um título jurídico, é a liberdade negativa determinada”<sup>198</sup>. Ainda, seguindo os passos de Hegel, o autor sustenta que graças às relações jurídicas temos um sistema social marcado pelo “princípio da singularidade”, por meio do qual os indivíduos estão socialmente incluídos apenas de acordo com a liberdade negativa, isto é, “meramente com sua capacidade de negar ofertas sociais”<sup>199</sup>.

Na esteira de Hegel, depois de identificar algumas relações sociais de reconhecimento, Honneth investiga as manifestações da negação desse reconhecimento consubstanciadas no “crime”, tendo em vista que as ações criminosas seriam fruto de uma inclusão apenas negativa do agente no convívio social. Frisa-se que neste momento, Hegel não se debruçou sobre as motivações de um criminoso, mas sobre a suposição de que a origem de um crime se relaciona com um reconhecimento incompleto/falho. Desse modo, “o motivo interno do criminoso é constituído pela experiência de não se ver reconhecido de uma maneira satisfatória na etapa estabelecida de reconhecimento mútuo.”<sup>200</sup> Hegel esclareceu – conforme Honneth – que não se trataria de enquadrar como crime todos os atos de destruição, uma vez que haveria “atos de destruição cega” que não consistiriam em crimes por lhes faltarem o pressuposto da liberdade juridicamente reconhecida. Crime, no sentido estrito, portanto, tratar-se-ia de atos que lesem a pessoa como um todo, tal como aconteceria em um roubo – a pessoa tem sua propriedade roubada e, ao mesmo tempo, é atingida moralmente por aquilo, já que vê seus atributos pessoais serem desrespeitados.

---

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>198</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>199</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 52-53.

Para se defender de uma lesão, o sujeito precisaria agir ativamente contra o agressor/criminoso. Nas palavras de Honneth:

[u]ma semelhante “repercussão” do crime sobre o seu autor na forma de uma resistência do lesado é a primeira sequência de atos no processo todo à qual Hegel confere expressamente o conceito de “luta”: origina-se uma luta de “pessoa” contra “pessoa”, portanto entre dois sujeitos juridicamente capazes, cujo objeto é constituído pelo reconhecimento das distintas pretensões (...) Mas para Hegel o desfecho que toma a luta desencadeada pela colisão dessas duas pretensões [pretensão que inicia o conflito, o roubo, e a resistência motivada pelo respeito à propriedade] está estruturalmente pré-decidiado desde o início pelo fato de uma só das partes cindidas poder referir a ameaça restritamente a si mesmo como personalidade, pois somente o sujeito lesado luta em sua resistência pela integridade de sua pessoa inteira, enquanto ao criminoso importa conseguir com seu ato meramente a imposição de um interesse particular. Daí só o primeiro, o sujeito agredido, poder na luta “ter prevalência”, porque ele “faz da lesão pessoal a causa de sua personalidade inteira”, conclui Hegel sem mais.<sup>201</sup>

Ou seja, Hegel nos mostra que o conflito social que se inicia por meio de um roubo se desenvolve até uma luta por honra, na qual a lesão feita pelo criminoso atinge a integridade da vítima como um todo. Tal honra seria entendida como “a postura que adoto em relação a mim mesmo quando me identifico positivamente com todas as minhas qualidades e peculiaridades”<sup>202</sup>. Essa luta por honra ocorreria, pois não se trataria de uma identificação individual subjetiva, mas de uma relação “afirmativa consigo próprio [que] depende por sua vez do reconhecimento confirmador por parte dos outros sujeitos”<sup>203</sup>. Portanto a honra implicaria um reconhecimento intersubjetivo. Para Honneth, então, “(...) o termo honra caracteriza, portanto, uma relação afirmativa consigo próprio, estruturalmente ligada ao pressuposto do reconhecimento intersubjetivo da particularidade sempre individual.”<sup>204</sup> A partir disso, os dois sujeitos em conflito lutam para restaurar sua honra ferida (criminoso e vítima lutariam, assim, pela sua honra ferida por diferentes motivos) e para convencer o oponente de que se é digno de reconhecimento pelas suas qualidades e particularidades. Mas, segundo Hegel, os sujeitos só podem vencer essa luta demonstrando que seriam capazes de morrer para serem reconhecidos, “porque o todo [de uma pessoa, A.H.] está em jogo”<sup>205</sup>

<sup>201</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>202</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 55-56.

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>205</sup> HEGEL, System der Sittlichkeit, p. 47, *apud* HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 56.

Com o desenvolvimento histórico, progressivamente por meio da luta contra os crimes, os sujeitos aumentariam seu saber sobre sua própria, única e inigualável identidade (utilizando-se termos hegelianos, “passa-se da pessoa para a pessoa inteira”<sup>206</sup>). Ao mesmo tempo em que se chegaria a uma autonomia maior – afinal, o saber sobre si próprio aumenta e, conseqüentemente, aumenta a autonomia dos sujeitos – haveria uma intensificação da dependência recíproca desses mesmos sujeitos. Finalmente, encerrado esse desenvolvimento, os sujeitos se reconheceriam pelas suas particularidades, “mas não uns aos outros como agentes egocêntricos, mas como ‘membros de um todo’”<sup>207</sup>. Desse modo, passar-se-ia da eticidade natural à absoluta.

O esquema de Hegel pressupõe, assim como fará Honneth, que só se tem consciência de que as relações intersubjetivas podem fundar a sociedade no momento em que há a destruição das formas jurídicas do reconhecimento, pois, como ressalta Honneth

ferindo as pessoas primeiramente em seu direito e depois em sua honra, o criminoso faz da dependência da identidade particular de cada indivíduo em relação à comunidade o objeto de seu saber universal. Nesse sentido, somente aqueles conflitos sociais nos quais a eticidade natural se despedaça permitem desenvolver nos sujeitos a disposição de reconhecer-se mutuamente como pessoas dependentes umas das outras e, ao mesmo tempo, integralmente individuadas.<sup>208</sup>

Segundo Honneth, a leitura de Hegel propicia uma interpretação que distingue três esferas do reconhecimento, diferentes entre si no que diz respeito a sua relação prática, esferas essas que serão fundamentais para o desenvolvimento da teoria do reconhecimento honnethiana.

No reconhecimento afetivo que se dá na família, por exemplo, o ser humano, individualmente considerado, é “reconhecido como ser carente concreto”. O reconhecimento jurídico, por sua vez, está ligado i) à “sociedade civil”, ii) ao “direito abstrato” (uma vez que todos se reconhecem como formalmente iguais) e, por fim, iii) à relação de reconhecimento do Estado (solidariedade), em que o sujeito é “socializado em sua unicidade”.<sup>209</sup>

Com o posterior avanço de sua obra, na *Realphilosophie de Jena*, Hegel busca entender o processo de formação da coletividade não mais ligado a uma eticidade originária

---

<sup>206</sup> “o termo ‘pessoa’ se refere, como já era o caso na parte sobre a eticidade natural, a um indivíduo que recebe sua identidade e primariamente do reconhecimento intersubjetivo de sua capacidade jurídica; o termo ‘pessoa inteira’, por sua vez, a um indivíduo que obtém sua identidade sobretudo do reconhecimento de sua particularidade.” HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 57.

<sup>207</sup> *Ibidem*, p. 57

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 60.



e “natural”, mas como um processo de formação e desenvolvimento do espírito. Segundo Honneth, citando Hegel:

No novo contexto, o termo “reconhecimento” refere-se àquele passo cognitivo que uma consciência já constituída ‘idealmente’ em totalidade efetua no momento em que ela “se reconhece como a si mesma em uma outra totalidade, em uma outra consciência”; e há de ocorrer um conflito ou uma luta nessa experiência do reconhecer-se-no-outro, porque só através da violação recíproca de suas pretensões subjetivas os indivíduos podem adquirir um saber sobre se o outro também se reconhece neles como uma “totalidade”: “Mas eu não posso saber se minha totalidade, como de uma consciência singular na outra consciência, será esta totalidade sendo-para-si, se ela é reconhecida, respeitada, senão pela manifestação do agir do outro contra minha totalidade, e ao mesmo tempo o outro tem de manifestar-se a mim como uma totalidade, tanto quanto eu e ele.”<sup>210</sup>

Nesse novo contexto, o reconhecimento só seria garantido ao indivíduo na medida em que ele reage praticamente. Ao mesmo tempo, a luta social representaria “uma espécie de mecanismo de comunitarização social” que obrigaria todos os sujeitos a se reconhecerem mutuamente, “de modo que por fim sua consciência individual da totalidade acabe se cruzando com a de todos os outros, formando uma consciência ‘universal’”<sup>211</sup>. Ainda que noutro contexto, segundo Honneth, Hegel deu continuidade ao modelo social de luta por reconhecimento. Além de usar o termo “reconhecimento” para descrever a relação de saber-se-no-outro (conhecer-se-no-outro), Hegel esboçou, na *Realphilosophie de Jena*, o processo de realização do espírito como um desenvolvimento de várias etapas. Essas etapas seriam resultado de “quando se considera primeiro a relação do indivíduo consigo próprio, depois as relações institucionalizadas dos sujeitos entre si e por fim as relações reflexivas dos sujeitos socializados com o mundo em seu todo”<sup>212</sup>.

A despeito de toda misoginia que permeia os conceitos de Hegel, após uma exposição sobre a relação sexual e como ela unifica sujeitos opostos uns aos outros<sup>213</sup>, Hegel assinala - da mesma forma como fez no *Sistema da Eiticidade* - que a primeira confirmação da identidade e da autonomia do indivíduo advém graças à relação de reconhecimento intersubjetivo do amor, mediante a tese de que “só na própria experiência

---

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>211</sup> *Ibidem*, p. 64.

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>213</sup> Honneth, sintetizando o exposto por Hegel, diz: “a sexualidade representa uma primeira forma de unificação de sujeitos opostos uns aos outros: [citando Hegel] ‘Cada um é igual ao outro justamente aí onde está oposto a ele; ou o outro, por aquilo que lhe é outro, ele mesmo’. Mas essa experiência recíproca do saber-se-no-outro só se desenvolve até chegar a uma relação de amor real na medida em que é capaz de tornar-se um conhecimento das duas partes, intersubjetivamente partilhado; pois só quando todo sujeito vem a saber de seu defrontante que ele ‘igualmente se sabe em seu outro’, ele pode possuir a ‘confiança’ segura de que ‘o outro’ é para mim.” *Ibidem*, p. 77.

de ser amado o sujeito querente é capaz de experienciar-se a si mesmo pela primeira vez como sujeito carente e desejante.”<sup>214</sup> A generalização dessa tese, como expõe Honneth, significa que amor, entendido como forma de reconhecimento, é a premissa para o desenvolvimento de novas formas de reconhecimento.

Entretanto, essa descrição do amor não poderia conter em si mesma a constituição do indivíduo como uma “pessoa de direito”<sup>215</sup>. Aquele primeiro momento em que se aparece o amor – onde há a confirmação do indivíduo em sua “natureza instintiva particular”, indispensável à sua autoconfiança – não é suficiente para abarcar direitos intersubjetivos garantidos socialmente, de modo que a relação amorosa que o indivíduo tem com os membros de sua família se mostra incompleta. Diante disso, Hegel alarga o processo de formação dos sujeitos, “abarcando uma dimensão suplementar da relação prática com o mundo.”<sup>216</sup> Lado a lado com a família na qual determinado indivíduo está inserido, estão diversas outras famílias, daí decorre um convívio social em que essas famílias tem direitos e deveres umas para com as outras, por meio de um direito natural.

De acordo com Honneth, diferentemente do que acreditavam teóricos como Hobbes, Hegel nos mostra que “a realização do contrato social e, por conseguinte, o surgimento das relações jurídicas é um processo prático que procede com necessidade da própria situação social iniciativa”<sup>217</sup>. Nas palavras de Hegel, as quais, ao nosso ver, naturalizam as relações jurídicas (isto é, tornam as relações jurídicas ahistóricas e atinentes ao gênero humano):

O direito é a *relação* da pessoa em seu procedimento para com o outro, o elemento universal de seu ser livre ou a determinação, limitação de sua liberdade vazia. Essa relação ou limitação, eu não tenho por minha parte maquiná-la ou introduzi-la de fora, o próprio objeto é esse produzir do direito em geral, isto é, de relação que *reconhece*.<sup>218</sup>

A linha de Hegel, seguindo Honneth, poderia ser resumida da seguinte forma: *se se pretende provar que o contrato social realizado pelos indivíduos é anterior a eles,*

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>215</sup> Segundo Luis Repa, tradutor da edição brasileira da *Luta por Reconhecimento*, o termo *Rechtsperson* foi traduzido por “pessoa de direito”, evitando-se a “opção ‘sujeito de direito’ porque o termo *Rechtssubjekt* também é usado por Axel Honneth, assim como simples ‘pessoa’, que no nosso vocabulário jurídico já se refere ao sujeito de direito, visto que assim poderíamos perder a especificidade jurídica da expressão.” Nota de rodapé do tradutor em HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 59-60. Apesar dessa “distinção”, veremos no subcapítulo 5.2 como há uma coincidência entre grande parte das determinações da “pessoa de direito” e do “sujeito de direito” (em termos pachukanianos). O que ocorre, contudo, é que Honneth não consegue perceber as implicações de todos termos considerados como “pessoas de direito”/“sujeito de direito”.

<sup>216</sup> *Ibidem*, p. 81-82.

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>218</sup> Hegel, Georg W. *Jenaer Realphilosophie*, p. 206, *apud* HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 85.

*mesmo em condições de concorrência hostil, deve-se buscar aquelas relações sociais intersubjetivas em que são garantidos, desde o início dessas relações, um mínimo normativo consensual.* Isso pois somente nas relações de reconhecimento poderia estar ancorado “o potencial moral, que depois se efetiva de forma positiva na disposição individual de limitar reciprocamente a própria esfera de liberdade”<sup>219</sup> Ou seja, isso significa que antes de todo o conflito concorrencial, os sujeitos precisariam ter se reconhecido intersubjetivamente, de modo que Hegel passa a incluir no “estado de natureza” uma tensão que pressiona os indivíduos ao reconhecimento recíproco.<sup>220</sup>

Apesar desses aportes, como aponta Honneth, Hegel abandonou sua proposta original de reconstruir uma coletividade ética como consequência de uma luta por reconhecimento em nome de uma filosofia do espírito que restringiria o reconhecimento “tão-somente a função única de formar a autoconsciência”<sup>221</sup>. Para prosseguir com o caminho destacado e não trilhado por Hegel, far-se-ia necessário, também, superar as premissas hegelianas essencialmente idealistas e metafísicas<sup>222</sup>.

Com o intuito de combater o idealismo excessivo das proposições de Hegel, Honneth afirma que existem três tarefas fundamentais a serem exploradas para a reconstrução de uma teoria normativa acerca das lutas por reconhecimento:

1) apesar da tese acertada – segundo a qual o “Eu prático” só se forma a partir de quando dois sujeitos “se veem confirmados em sua autonomia por seu respectivo defrontante”<sup>223</sup> de modo que tais sujeitos possam chegar, de maneira complementar, a “uma compreensão de si mesmos como um Eu autonomamente agente e individuado”<sup>224</sup> – o pensamento hegeliano permaneceria preso à tradição metafísica, pois não considera o reconhecimento como relação intersubjetiva com uma base empírica; em vez disso, de

---

<sup>219</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 85.

<sup>220</sup> De acordo com Hegel, citado por Honneth: “No reconhecer o si cessa de ser esse singular; ele está juridicamente no reconhecer, isto é, não está mais em seu ser-aí imediato. O reconhecido é reconhecido como válido imediatamente, por seu ser, mas precisamente esse ser é gerado a partir do conceito; é ser reconhecido. O homem é necessariamente reconhecido e é necessariamente reconhecente. Essa necessidade é a sua própria, não o nosso pensamento em oposição ao conteúdo. Como reconhecer, ele próprio é o movimento, e esse movimento supera justamente seu estado de natureza: ele é reconhecer.” Hegel, Georg W. *Jenaer Realphilosophie*, p. 206, *apud* HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 86.

<sup>221</sup> *Ibidem*, p.114.

<sup>222</sup> “Mas, como é evidente, essa construção se encontra ainda sob a pressuposição idealista de que o processo conflituoso a ser investigado é determinado por uma marcha objetiva da razão, que ou desdobra, aristotelicamente, a natureza comunitária do homem, ou, nos termos da filosofia da consciência, a autorrelação do espírito.” HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 117-118.

<sup>223</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 120.

maneira idealista, considera o reconhecimento como um processo de formação de inteligências racionais e singulares. Diante disso, seria imprescindível apresentar uma reconstrução dessa tese de Hegel à luz “de uma psicologia social empiricamente sustentada”<sup>225</sup>, tarefa que será “cumprida” graças à teoria psicossocial de Mead.

2) Tanto no *Sistema da Eticidade* como na *Realphilosophie*, Hegel distinguiu três formas de reconhecimento recíproco, que se diferenciam de acordo com o grau de autonomia que essas formas permitem ao sujeito. Entretanto, mais uma vez essas formas permaneceriam ligadas a pressupostos metafísicos, “na medida em que elas se devem meramente a uma transferência das relações construídas de maneira puramente conceitual para a realidade empírica”<sup>226</sup>. Assim, far-se-ia necessário uma “*fenomenologia empiricamente controlada*” para examinar e corrigir o idealismo presente nessas formas de reconhecimento.

3) Por fim, Hegel sustenta que as formas de reconhecimento constituiriam diferentes etapas de uma luta moral, a qual, durante a formação de sua identidade, os sujeitos entrariam em uma luta intersubjetiva, “cujo resultado é o reconhecimento de sua pretensão de autonomia, até então ainda não confirmada socialmente”.<sup>227</sup> Desse modo, novamente o esquema hegeliano permaneceria preso à metafísica, de maneira que, para afastá-la, seria necessário investigar i) se as formas de reconhecimento podem ser verificadas empiricamente, ii) se é possível atribuir a esses reconhecimentos às correspondentes formas de *desrespeito* e, por último, iii) analisar se há comprovação histórica para apontar o desrespeito como motor (fonte motivacional) das lutas sociais.

### 3.2 A atualização hegeliana fundada no empirismo vulgar de Mead

Buscando as soluções para os dois primeiros problemas da teoria de Hegel sobre o reconhecimento mencionados no final do subcapítulo anterior, Honneth utiliza a psicologia social de George Herbert Mead para (supostamente) superar o idealismo das teses hegelianas, pois tal intelectual teria procurado, assim como Hegel, identificar a luta por reconhecimento como um ponto apto a explicar a evolução moral da sociedade.<sup>228</sup> Aqui mais uma vez ficará patente o caminho que Honneth fez em direção a uma teoria que

---

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>226</sup> *Ibidem*, p.121.

<sup>227</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>228</sup> *Ibidem*, p. 125.

nega os principais potenciais emancipatórios da sociedade e é incapaz de auxiliar na tarefa de transformar o mundo, pois aceita cegamente a sociedade tal como ela se apresenta.

Mead, inspirado pela filosofia pragmática estadunidense<sup>229</sup> – especialmente por Charles Sanders Peirce e John Dewey – vislumbra que a psicologia social, por meio da empiria, deveria esclarecer como se desenvolvem a interação humana e a consciência. Para isso, nas palavras de Honneth, Mead parte da observação de que:

(...) um sujeito somente dispõe de um saber sobre o significado intersubjetivo de suas ações quando ele está em condições de desencadear em si próprio a mesma reação que sua manifestação comportamental causou, como estímulo, em seu defrontante: do que meu gesto significa para o outro, eu posso me conscientizar ao produzir em mim mesmo, simultaneamente, seu comportamento de resposta. Essa capacidade de desencadear em si mesmo o comportamento reativo causado no outro está ligada para Mead, porém, ao pressuposto evolucionário do surgimento de uma nova forma de comportamento humano.<sup>230</sup>

Desse modo, a constituição e o desenvolvimento de uma consciência de si estariam intimamente ligados ao desenvolvimento da consciência de significados, pois somente “através da capacidade de suscitar em si o significado que a própria ação tem para o outro, abra-se para o sujeito, ao mesmo tempo, a possibilidade de considerar-se a si mesmo como um objeto social das ações de seu parceiro de interação”<sup>231</sup>. Exemplificando essa situação, Honneth apresenta a situação trazida por Mead relativa ao “gesto vocal”, pois, diferentemente dos demais meios “não vocais” de entendimento, o gesto vocal pode influir “sobre o agente no mesmo momento e da mesma maneira que no seu defrontante.”

232

Graças à percepção do gesto vocal – da mesma maneira que o outro, defrontante, percebe – o sujeito que “fala” pode obter uma imagem de si mesmo e, por meio disso, reconhecer a si mesmo, ou seja, ter consciência de sua identidade. Nas palavras de Mead:

<sup>229</sup> "O pragmatismo foi uma tradição filosófica que teve origem nos Estados Unidos por volta de 1870. Os mais importantes 'pragmáticos clássicos' foram Charles Sanders Peirce (1839–1914), William James (1842–1910) e John Dewey (1859–1952). O núcleo do pragmatismo era a máxima pragmática, a regra de esclarecer os conteúdos das hipóteses por meio de suas 'consequências práticas'. Na obra de Peirce e James, a aplicação mais influente da máxima pragmática foi o conceito de verdade. Mas os pragmáticos também tenderam a compartilhar uma perspectiva epistemológica distinta, uma abordagem falibilista anti-cartesiana das normas que governam a investigação. HOOKWAY, Christopher. Pragmatism. In: ZALTA, Edward N. (org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edição de 2006. Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/pragmatism/>; acesso em 15.10.18.

<sup>230</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 128-129.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>232</sup> *Ibidem*, p. 129. Nas palavras de Mead: “Enquanto se sente apenas imperfeitamente o valor da própria expressão facial ou do da própria postura corporal para com os outros, escuta-se com os próprios ouvidos o gesto vocal, na mesma forma que ele possui para um próximo.” MEAD, George. *Der Mechanismus des Sozialen Bewußtseins*. In: *Gesammelte Aufsätze*, vol I, p. 235, *apud*, HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 129.

O fato de que o animal humano pode estimular a si mesmo da mesma maneira que os outros e reagir aos estímulos dos outros insere em seu comportamento a forma de um objeto social da qual pode surgir um “Me”, a que podem ser referidas as assim chamadas experiências subjetivas.<sup>233</sup>

Considerando que Mead acredita, assim como Hegel, que os indivíduos não são anteriores à sociedade, esses só poderiam adquirir consciência de quem são na medida em que percebem suas próprias ações numa segunda pessoa durante uma interação social. Nesse sentido, Honneth expõe que, segundo Mead, há uma distinção entre os conceitos de “Eu” e “Me”. Enquanto “Me” deve ser entendido como a imagem que um indivíduo tem de si mesmo a partir do outro, a partir de uma segunda pessoa, e, portanto, pode ser objeto da consciência do próprio indivíduo, “Eu” se refere a uma fonte individual, espontânea e criativa das ações do indivíduo, a qual nunca é objeto de sua própria consciência por não poder ser percebida como tal. Isso significa que, para Mead, embora o “Eu” seja a fonte das ações humanas, a identidade consciente dos indivíduos seria constituída somente quando estes assumem a perspectiva de seus parceiros de interação, isto é, somente pelo “Me”.

Haveria, assim, um processo contínuo de formação de vários ‘Mes’, afinal, os indivíduos se relacionam com outros, assumindo a perspectiva de diversas pessoas. Assim, os sujeitos só poderiam adquirir determinada consciência de si mesmos na medida em que eles aprenderem a perceber “sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa”<sup>234</sup>, pois ausente um parceiro de interação comunicativa o sujeito não teria capacidade de agir sobre si mesmo com base em manifestações autoperceptíveis. Desse modo, segundo Honneth, seguindo os passos do jovem Hegel, mas agora munido de uma “empíria”, Mead teria invertido a relação clássica do sujeito com o mundo, reafirmando a precedência da percepção do outro (relacionamento intersubjetivo) em relação ao desenvolvimento da autoconsciência.<sup>235</sup>

---

<sup>233</sup> MEAD, George. Der Mechanismus des Sozialen Bewußtseins. In: *Gesammelte Aufsätze*, vol I, p. 235, *apud*, HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 130.

<sup>234</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 131.

<sup>235</sup> Ainda, segundo Mead: “Um tal ‘Me’ não é, portanto, uma formação primeira que depois fosse projetada e ejetada nos corpos de outros seres humanos para lhes conferir a plenitude da vida humana. É antes uma importação do campo dos objetos sociais para o campo amorfo, desorganizado, do que nós designamos experiência interna. Através da organização desse objeto, da identidade do Eu, esse material é por sua vez organizado e colocado na forma da assim chamada autoconsciência, sob o controle do indivíduo” MEAD, George. Der Mechanismus des Sozialen Bewußtseins. In: *Gesammelte Aufsätze*, vol I, p. 235, *apud*, HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 131-132.

Dando continuidade à sua investigação, Mead analisa como se formam a autoconsciência e os juízos morais de uma criança em duas etapas evolutivas diferentes. A partir de atividades lúdicas, Mead distingue a etapa da “brincadeira” (brincar; *play*) da etapa das “competições/jogos” (competir; jogar; *game*), apontando que a criança aprende a regular todas suas expectativas ético-normativas na relação intersubjetiva com as demais crianças. Seu aprendizado se dará, pela brincadeira ou pelo jogo, essencialmente por meio da observação do comportamento do outro sujeito (no caso, da outra criança). A criança se reconhece/reconhecerá na outra, a partir do diálogo entre “Eu” e “Me” que, apesar de primordialmente subjetivo, funciona com base em expectativas normativas generalizadas e generalizáveis.

Na etapa da “brincadeira” (“jogo dos papéis”, *play*) a criança “se comunica consigo mesma imitando o comportamento de um parceiro de interação, para depois reagir a isso complementarmente na própria ação.”<sup>236</sup> Já na segunda etapa, a da competição (*game*), requer-se da criança, em desenvolvimento, que ela seja capaz de representar, em si mesma, “as expectativas de comportamento de todos os seus companheiros de jogo para poder perceber o próprio papel no contexto da ação funcionalmente organizado.”<sup>237</sup>

Desse modo, quando tratamos das “brincadeiras”, versamos a respeito do padrão comportamental concreto de uma pessoa social, enquanto quando falamos de “competições”, ao contrário, devem ser incluídas como expectativas normativas todos os “padrões generalizados de comportamento de todo um grupo”<sup>238</sup>, de maneira que, no processo de desenvolvimento da criança, esta apreende as normas sociais de ação de um “outro generalizado”. Isso leva Honneth a afirmar que:

em remissão à questão de como o “Me” se altera no processo de desenvolvimento social, isso significa que o indivíduo aprende a se conceber, desde a perspectiva de um outro generalizado, como o membro de uma **sociedade organizada pela divisão do trabalho**. (Grifo nosso).<sup>239</sup>

<sup>236</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 134.

<sup>237</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>238</sup> *Ibidem*, p. 134. Para Mead. “a diferença fundamental entre o jogo e a competição reside em que no último a criança precisa ter em si mesma a atitude de todos os outros participantes. As atitudes dos companheiros que o participante assume organizam-se formando uma certa unidade, e é essa organização que controla a reação do indivíduo. Nós colocamos o exemplo do jogador de beisebol. Cada uma de suas ações é determinada pelas assunções das ações previsíveis dos próprios jogadores. Sua maneira de agir é controlada a partir do fato de que ele é simultaneamente todo outro membro do time, ao menos na medida em que essas atitudes influenciam suas próprias atitudes específicas. Desse modo, deparamos um ‘outro’ que e uma organização das atitudes de todas aquelas pessoas que estão inseridas no mesmo processo.” MEAD, George. *Identität und Gesellschaft*, *apud* HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 134-135.

<sup>239</sup> *Ibidem*, p. 136.

Conforme destaca Bressani, os indivíduos se reconhecem como membros que cooperam entre si em determinada sociedade 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.”<sup>240</sup> Isso significa que, por meio da “competição” (*game*), as crianças adquirem a possibilidade de orientar suas ações por normas que elas mesmas obtiveram através da síntese das perspectivas e expectativas dos demais companheiros de interação. Como destacado por nós na citação acima, é por meio dessa perspectiva de *outro generalizado* que todos se consideram, quando adultos, membros de uma sociedade organizada (cingida) pela divisão social do trabalho. Honneth ignora que as expectativas internalizadas e generalizadas da sociedade são pautadas pelo modo de produção capitalista, pela desigualdade, afinal, as pretensões legítimas são justamente as pretensões que fundamentam a sociedade capitalista: a liberdade, a igualdade e a propriedade! Nota-se que o autor concorda que a nossa sociedade é marcada pela divisão social do trabalho, mas sequer desenvolve considerações a respeito dessa tal divisão. Há uma incondicional adesão à sociedade tal como ela se apresenta, pois os padrões generalizados de comportamento da sociedade capitalista consistem na aceitação da exploração da classe trabalhadora, da extração da mais-valor, “condição imutável” do modo de produção capitalista. Nesse sentido, a crítica de Leacock a Mead cai como uma luva. Depois de mencionar diversas vertentes teóricas que teriam tentado compreender a história da sociedade, Leacock afirma que

os fundadores da psicologia social, Charles Horton Cooley e George Hebert Mead, apontam como área importante para o estudo, o processo de socialização através do qual crianças em fase de crescimento desenvolvem um senso de identidade e de propósito em interação com o seu meio social. (...). Contudo, esses diversos esforços se desenvolveram implícita, quando não explicitamente, não como extensões do materialismo marxista, mas como alternativas a ele. Assim, sua elaboração estava voltada a uma determinação psicobiológica das formas sociais, ou um tipo de descrição funcionalista fechada que enfatizava entrelaçamento da conduta individual e das formas sociais, e evitava os problemas que tinham a ver com determinantes fundamentais e as fontes de mudança.<sup>241</sup>

Para Mead, a relação de reconhecimento constitui-se como a identidade “que se pode manter na comunidade, que é reconhecida na comunidade na medida em que ela

---

<sup>240</sup> BRESSIANI, Nathalie. Crítica e Poder? Crítica Social e Diagnóstico de Patologia em Axel Honneth. Orientador Ricardo Terra. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da universidade de São Paulo, 2015, p. 68.

<sup>241</sup> LEACOCK, Eleanor Burke. Introdução à edição estadunidense. In: ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 242.



reconhece as outras”<sup>242</sup>. Essa relação, segundo Honneth, aproxima-se do reconhecimento trabalhado por Hegel, não sendo a coincidência dos termos mero acaso. Mead, assim como Hegel, entende por “compreensão de uma *pessoa de direito* [itálico nosso]”<sup>243</sup> a compreensão de que um sujeito aprende a perceber o outro generalizado. Inseridos numa sociedade, os indivíduos em desenvolvimento, além de aprender quais seriam suas obrigações sociais, passam a conhecer os seus direitos de maneira que podem ter expectativas legítimas de respeito a algumas de suas exigências. Assim, “direitos são de certa maneira as pretensões individuais das quais posso estar seguro que o outro generalizado as satisfará.”<sup>244</sup>, isto é, segundo Honneth, Mead associa o *direito* às pretensões individuais que os sujeitos de direito (as “pessoas de direito”) acreditam que *outro generalizado* – entendido como a generalização das expectativas de comportamento de todos os membros da sociedade – seria capaz de garantir.

A concessão social desses direitos desempenharia um papel fundamental na formação do “Eu prático”, pois, por meio de uma análise dessa concessão, tornar-se-ia possível mensurar se determinado indivíduo pode se vislumbrar como aceito integralmente pela sociedade a qual pertence. Focando “curiosamente” no direito de alguém tem de manter suas “propriedades”, Mead, citado por Honneth, alega que:

se alguém quer manter sua propriedade na comunidade, é da maior importância que ele seja um membro dessa comunidade, uma vez que a adoção da atitude dos outros garante que os próprios direitos sejam reconhecidos (...). Com isso recebe-se uma posição, consegue-se a *dignidade* de ser membro da comunidade.<sup>245</sup> (itálico nosso)

O próprio Honneth destaca a importância da ideia de “dignidade” (que sente o indivíduo ao ter direitos), pois, graças ao uso desse termo, evidencia-se que a experiência de reconhecimento seria um modo de autorrelação prática, por meio da qual o sujeito se sente seguro do valor social de sua própria identidade.

Ao contrário das primeiras teorizações de Honneth – acerca da imutabilidade mutável dos seres humanos, baseada em Feuerbach – que “pairavam no ar”, o autor tenta deixar de lado seu idealismo por meio da investigação das ações humanas reais que ocorrem num período histórico determinado. Entretanto, ao fazer essa análise vinculada ao real, Honneth paga um alto custo, pois o autor se ocupa acriticamente de sentimentos e relações

---

<sup>242</sup> MEAD, George. Identität und Gesellschaft, p. 197 *apud* HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 136.

<sup>243</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 136.

<sup>244</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 137

sociais que integram o modo de produção capitalista. Para se conseguir a dignidade na sociedade capitalista, uma sociedade indigna, os trabalhadores não podem ser “socialmente iguais, humanamente diferentes e totalmente livres”, mas devem seguir à risca o “manual capitalista de conduta”, ou seja, não devem tentar subverter, em nenhuma hipótese, a ordem vigente.

Segundo Mead, o “autorrespeito” seria uma ação positiva em relação a si mesmo, possibilitada pelo seu reconhecimento como membro da sociedade, como “um determinado gênero de pessoa”, isto é, pelas suas generalidades como sujeito. O grau desse “autorrespeito” vai variar de acordo com a individualização das “propriedades ou capacidades para as quais o sujeito encontra confirmação por parte de seus parceiros de interação”<sup>246</sup>, afinal, como visto acima, é através do direito – entendido como pretensões dos sujeitos de direito(s) que o outro generalizado assegura – que os indivíduos se sentem reconhecidos e integrantes de uma dada sociedade. Para Mead:

É muito interessante recorrer à própria consciência mais íntima e buscar aquilo de que depende a preservação de nosso autorrespeito. Naturalmente, há fundamentos profundos e sólidos. **Manter a palavra, cumprir as obrigações. Isso já dá uma base para o autorrespeito.** Mas trata-se aqui de propriedades que devem ser atribuídas à maioria dos membros da nossa comunidade. Todos nós falhamos às vezes, mas no geral respondemos por nossa palavra. **Pertencemos a uma comunidade e nosso autorrespeito depende de que nós nos vejamos como cidadãos seguros de si.**<sup>247</sup> (grifo nosso)

Como pontua Mead, os indivíduos precisam cumprir determinadas obrigações sociais. Embora não as defina claramente, tais obrigações nos parecem óbvias. Considerando que os indivíduos aprendem a se conceber, a conceber sua própria identidade, da perspectiva dum outro generalizado, cumprir as obrigações significa levar uma vida dentro da normatividade da sociedade capitalista. Significa, para o(a) trabalhadora(a), ser explorado(a), ficar alheio(a) à organização da sociedade – e como bem narra o rapper brasileiro Black Alien – “acorda[r] cedo e dorm[ir] tarde, completando o círculo vicioso, perigoso que nem garimpar na reserva dos ‘Cinta-larga’”<sup>248</sup>

De acordo com Honneth, Mead teria construído uma versão da teoria hegeliana do reconhecimento sob o viés da psicologia social. Apesar de não tratar da dimensão do reconhecimento chamada por Hegel de “amor”, haveria um claro aprofundamento da noção

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>247</sup> MEAD, George. *Identität und Gesellschaft*, p. 248-249, *apud*, HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 138.

<sup>248</sup> ALIEN, Black. *From Hell do Céu*. In: ALIEN, Black. *Babylon by Gus – Vol. 1: O Ano do Macaco*. Rio de Janeiro: Desk Disc, 2004, faixa 12.

hegeliana de direito por meio do conceito de *outro generalizado*, pois agora o reconhecimento recíproco como sujeito de direito (“pessoa de direito”) inclui “a vontade comunitária incorporada nas normas intersubjetivamente reconhecidas de uma sociedade”<sup>249</sup> E, assim como fez Hegel, Mead também percebe que somente o reconhecimento por meio do direito seria insuficiente, pois, como uma “pessoa de direito”, os concidadãos não podem se referir às suas propriedades que os diferenciam dos demais, isto é, far-se-ia imprescindível um reconhecimento que possibilitasse a cada um reconhecer-se não apenas como membro de uma sociedade, “mas também como sujeito biograficamente individuado”.<sup>250</sup>

Por meio de uma contraposição (“tensão”<sup>251</sup>) entre o “Eu” (instância das formações reativas espontâneas) e o “Me” (fonte do próprio reconhecimento a partir do outro; sujeito como objeto) chega-se a uma luta moral entre o indivíduo e seu ambiente social. Desse modo, Honneth afirma que é a existência do “Me” que obriga o “Eu” a lutar por novas formas sociais de reconhecimento, de modo que as lutas estariam intimamente ligadas a uma ampliação dos “direitos individuais”.

Essa tensão entre “Me” e “Eu” seria para Mead, como relata Honneth, responsável pelo processo de evolução social, inserida em um processo que seria histórico, materializado em uma luta pela elevação da autonomia (a “liberação histórica da individualidade”<sup>252</sup>). Assim, o “Eu” só poderia se exteriorizar de maneira livre graças à anuência de um *outro generalizado*. É devido ao tensionamento proporcionado pelo “Eu” que os indivíduos militariam em prol de uma ampliação das relações de reconhecimento. Segundo Honneth, a “práxis social que resulta da união de esforços por um tal ‘enriquecimento da comunidade’ é o que se pode chamar, na psicologia social de Mead, ‘luta por reconhecimento’”<sup>253</sup>.

Honneth destaca ainda que Mead aponta a necessidade de que as identidades dos sujeitos sejam reconhecidas pelos demais, fenômeno que o estadunidense chama de autorrealização. Este seria o procedimento em que “um sujeito desenvolve capacidades e

---

<sup>249</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 138. Ainda, segundo Honneth, “o conceito ético de ‘outro generalizado’ ao qual Mead teria chegado se tivesse considerado as antecipações idealizadoras do sujeito da autorrealização que se sabe sem reconhecimento, partilha com a concepção da eticidade de Hegel as mesmas tarefas: nomear uma relação de reconhecimento recíproco na qual todo sujeito pode saber-se confirmado como uma pessoa que se distingue de todas as outras por propriedades ou capacidades particulares”. *Ibidem*, p. 149.

<sup>250</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>251</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>252</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>253</sup> *Ibidem*, p. 145.

propriedades de cujo valor para o meio social ele pode se convencer com base nas relações de reconhecimento de seu parceiro de interação”<sup>254</sup> Exemplificando essa autorrealização e o seu sentimento de superioridade cotidiano, Mead afirma:

Quanto a uma superioridade real, trata-se no fundo de uma que se baseia no cumprimento de funções definidas. Alguém é um bom cirurgião, um bom advogado, e pode estar orgulhoso dessa superioridade, da qual faz uso. Se faz isso no interior da própria comunidade, então ela perde aquele elemento de egoísmo no qual pensamos quando nos lembramos de uma pessoa que se gaba abertamente de uma superioridade sobre um outro.<sup>255</sup>

Ou seja, como bem ressalta Honneth, a explicação de Mead é de que a autorrealização se vincula à “experiência do trabalho socialmente útil”<sup>256</sup>, de modo que o indivíduo só respeita integralmente a si mesmo quando se vê útil para a sociedade em que está inserido, quando “pode identificar a contribuição positiva que ele traz para a *reprodução* da sociedade”<sup>257</sup>[*italico nosso*]. Portanto, a integração ética da sociedade, a solidariedade, se daria na (e graças à) divisão social do trabalho:

A relação de reconhecimento recíproco, no qual os sujeitos, para além de suas comunidades morais, podem saber-se confirmados em suas propriedades particulares, **deve poder ser encontrada num sistema transparente de divisão funcional do trabalho.**<sup>258</sup> (grifo nosso).

A insistência de Mead e Honneth no quanto a divisão do trabalho seria importante é bastante elucidativa de suas análises. Como pretendem “dar um ar” de materialidade às suas teorias, precisam debater a divisão social do trabalho, pois é a produção e reprodução da vida real que determina em última instância a vida como um todo. Apesar de incluir a divisão do trabalho, os autores a incluem apenas como mais uma das esferas em que o indivíduo poderia ser reconhecido, sem, contudo, explicitar qual seria essa divisão do trabalho, qual sua origem histórica, etc.

Portanto, segundo Honneth, a partir da psicologia social de Mead, a luta gerada da relação entre “Eu” e “Me” forneceria a base material necessária à teoria hegeliana, possibilitando que a luta por reconhecimento fosse entendida como “motor” do desenvolvimento histórico da moral da sociedade. Faltaria ainda para a elaboração dessa teoria explicitar quais seriam as formas de reconhecimento necessárias à formação das

---

<sup>254</sup> *Ibidem*, p. 147-148

<sup>255</sup> Mead, George. *Geist, Identität und Gesellschaft*, p. 252 *apud* HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 150.

<sup>256</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 150.

<sup>257</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>258</sup> *Ibidem*, p. 150.

identidades dos indivíduos, assim como quais pretensões normativas, ao serem violadas, gerariam lutas morais por reconhecimento intersubjetivo.



#### 4. AS ESFERAS DO RECONHECIMENTO E SUAS VIOLAÇÕES

“Patrão puto que não me contrata na sua empresa,  
 porque não tenho olho claro, ele não me aceita.  
 Eu entro no seu comércio,  
 eu gasto, eu consumo,  
 aí você me aceita.  
 Isso é um absurdo.  
 Dinheiro não tem cor, mas pra trabalhar tem.”  
 Preta Rara<sup>259</sup>

Nos últimos vinte e cinco anos, tornou-se quase auto evidente que, quando a teoria social crítica reconsidera os objetivos normativos do presente, ela deve ser orientada por um fenômeno social cujo nome já indica uma ruptura com o passado. Os indicadores empíricos do ponto de virada do descontentamento moral nas sociedades desenvolvidas não são mais esperados do movimento trabalhista ou de correntes de protesto semelhantes, mas sim do complexo difuso de grupos ativistas mais novos e de movimentos de protesto trazidos sob o conceito de guarda-chuva dos “novos movimentos sociais.”

Axel Honneth<sup>260</sup>

“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.”

Axel Honneth<sup>261</sup>

Honneth, com base nos aportes e insuficiências de Mead e Hegel expostos no capítulo anterior, desenvolve um esquema teórico de distintos padrões de reconhecimento, os quais seriam necessários à formação das identidades dos indivíduos. Para o autor, são três as formas de reconhecimento, o amor, o direito e a solidariedade, que, quando desrespeitadas, atuam como motores das lutas morais por reconhecimento intersubjetivo.

O autor enfatiza que os aportes da psicologia de Mead possibilitaram que a teoria hegeliana sobre uma “luta por reconhecimento” ganhasse supostamente uma “inflexão

<sup>259</sup> PRETA RARA. Falsa abolição. *Audácia*. São Paulo: OQProduções, 2015, 1CD.

<sup>260</sup> HONNETH, Axel. Domination and Moral Struggle: The Philosophical Heritage of Marxism Revisited”, in *The Fragmented World of the Social*. Albany: State University of New York, 1995, p. 12.

<sup>261</sup> HONNETH, Axel. The Point of Recognition: A Rejoinder to the Rejoinder. In: FRASER, Nancy e HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A political philosophical exchange*. Londres: Verso. 2003, p. 242.

‘materialista’<sup>262</sup>, e, graças a esses aportes, a própria luta por reconhecimento poderia se tornar “o fio condutor de uma teoria social de teor normativo” e seguiria o princípio, segundo o qual, em suas palavras:

a reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco, porque os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais.<sup>263</sup>

Honneth sustenta a existência de três formas de reconhecimento intersubjetivo (e seus respectivos desrespeitos) que compõem a gramática moral dos conflitos sociais, isto é a normatividade das lutas sociais, a) o amor; b) o direito; c) a solidariedade (ou eticidade) que se relacionam, nesta ordem, aos conceitos hegelianos de família, de sociedade civil e de Estado. Essas formas estariam presentes tanto na teoria de Hegel como na teoria de Mead, afinal, ambos teriam dividido o reconhecimento em a) dedicação emotiva, b) reconhecimento jurídico e c) assentimento solidário<sup>264</sup>.

Apesar dessa subdivisão da vida em três formas de interação social distintas supostamente condizer à realidade das relações sociais, isto é, a despeito dessa aparência materialista, o que Honneth de fato fez foi “atualizar” e dar “materialidade” de forma arbitrária a conceitos excessivamente idealistas e metafísicos de Hegel. O autor usa do “empírico” de Mead tão-somente para confirmar a sua interpretação das teses hegelianas, não investigando outras teorias que demonstram o contrário do que ele pretende <sup>265</sup>, negando-se incansavelmente a analisar concretamente uma situação concreta.

#### 4.1. A primeira esfera do reconhecimento: o amor

As relações amorosas integram a primeira esfera do reconhecimento, tanto no sentido da gênese do reconhecimento – pois compõem de fato a primeira forma de reconhecimento –, como no sentido lógico uma vez que dessas relações dependem o estabelecimento das “mais básicas condições da subjetividade”. O amor, na teoria honnethiana, é a relação fundamental para a constituição da personalidade dos indivíduos, não se restringindo ao limitado sentido de “intimidade sexual”. O autor inclui no conceito

<sup>262</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 155.

<sup>263</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>264</sup> *Ibidem*, p. 157.

<sup>265</sup> Deranty também critica a arbitrariedade com que Honneth se utiliza da “empíria”, o que corresponde para ele um dos principais problemas da teoria do reconhecimento honnethiana. The problem of empirical verification. In DERANTY, Jean-Philippe. *Beyond communication: a critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Leiden; Boston: Brill, 2009, p. 277-286.



de relações amorosas, portanto, todas as relações primárias emotivas entre distintas pessoas, tais como as relações eróticas, as de amizade e as entre pais e filhos.

Utilizando-se de teorias psicanalíticas desenvolvidas por Donald Winnicott – que teria realizado uma “primeira tentativa de interpretar, com os meios psicanalíticos, a relação amorosa de reconhecimento recíproco”<sup>266</sup> –, Honneth sustenta que após o nascimento de um bebê, este e a sua pessoa de referência (seu pai, mãe, avó, guardião, etc.)<sup>267</sup> não seriam dois sujeitos distintos, mas seriam “um só”, estariam num “estado de fusão”. Essa fusão simbólica somente poderia ser superada quando a pessoa de referência deixasse de satisfazer as carências imediatas do bebê, quando ambos comessem a obter para si mesmos um pouco de independência<sup>268</sup>. Isso porque a pessoa de referência retoma as rotinas do cotidiano, e o bebê acabaria ficando “só por intervalos maiores de tempo”<sup>269</sup>, experienciando que não pode controlar a pessoa de referência e gradativamente passando a entendê-la como independente. Nesse sentido, “em resposta à percepção gradual de uma realidade que resiste a estar disponível, o bebê desenvolve logo uma disposição para atos agressivos, dirigidos primariamente à mãe [pessoa de referência], percebida agora como independente.”

Assim, rebelando-se contra a pessoa de referência, o bebê a chuta, a morde, a empurra, etc. Entretanto, diferentemente do viés “tradicional” – que considera que o bebê agride essa pessoa como forma de expor frustrações ocorridas na experiência da perda do controle onipotente – Winnicott, segundo Honneth, sustenta, sem justificar o motivo, que por meio dessas agressões o bebê “testaria” a dedicação e o amor de sua pessoa de referência, que por sua vez, precisaria resistir aos atos destrutivos e continuar amando o bebê, adquirindo nesse processo a consciência da independência de ambos:

Só na tentativa de destruição da mãe, ou seja, na forma de uma luta, a criança vivencia o fato de que ela depende da atenção amorosa de uma pessoa existindo independentemente dela, como um ser com pretensões próprias. Para a mãe [pessoa de referência], inversamente, isto significa no entanto que ela também tem de aprender primeiro a aceitar a independência de seu defrontante, se quer sobreviver aos seus ataques. (...). Se, pelo caminho assim traçado, um primeiro passo de delimitação

<sup>266</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 164.

<sup>267</sup> Embora Honneth se utilize do termo “mãe” – carregando uma visão misógina segundo a qual o papel dos primeiros cuidados aos filhos e às filhas seriam obrigatoriamente da mãe, além de ignorar que nem todos os bebês possuem mães, pais, avós, isto é, sequer possuem famílias e vivem acolhidas institucionalmente pelo Estado –, usaremos o termo “pessoa de referência”, pois não queremos criticar uma “versão fraca” do argumento debatido. Pelo contrário, como afirmamos na introdução, criticamos aqui a versão mais forte dos argumentos honnethianos (princípio da caridade).

<sup>268</sup> *Ibidem*, p. 167.

<sup>269</sup> *Ibidem*, p. 167.

recíproca é bem-sucedido, a mãe e a criança podem saber-se dependentes do amor do respectivo outro, sem terem de fundir-se simbolicamente uma na outra.<sup>270</sup>

Ainda de acordo com Winnicott, Honneth afirma que o bebê, nessa relação com a pessoa de referência, “alcança uma confiança em si mesm[o] que lhe possibilitaria estar a só despreocupadamente”, isto é, o bebê adquiriria uma autoconfiança pelo fato de sentir seguro do amor da pessoa de referência enquanto se sente independente dela, num processo de liberação e ligação dos laços afetivos. Essa autoconfiança seria responsável, inclusive, pela capacidade “de lidar e confiar em seus próprios desejos e escolhas”<sup>271</sup>.

A esfera do reconhecimento intersubjetivo do amor leva os sujeitos à ampliação das esferas do reconhecimento, pois mesmo quando o processo do reconhecimento intersubjetivo entre o bebê e a pessoa de referência é bem-sucedido, a memória inconsciente do estado simbiótico de fusão (entre o bebê e essa pessoa) impeliria que buscássemos novas relações amorosas<sup>272</sup>, sejam elas de amizade ou de companheirismo. Segundo Honneth, “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 do sujeito e durante toda sua vida, o desejo de estar fundido com uma outra pessoa”<sup>273</sup>

Em síntese, nas palavras de Honneth,

essa relação de reconhecimento [do amor, da afetividade] prepara o caminho para uma espécie de autorrelação em que os sujeitos alcançam mutuamente uma confiança elementar em si mesmos, ela precede, tanto lógica como geneticamente, toda outra forma de reconhecimento recíproco: 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.<sup>274</sup>

Assim, segundo Honneth, o autorrespeito constitui a primeira das formas das quais depende a autorrealização dos humanos. Com o desenvolvimento histórico, outras duas formas surgiram: o autorrespeito, atinente à esfera do reconhecimento jurídico, e a autoestima, relativa à esfera da solidariedade.

<sup>270</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>271</sup> BRESSIANI, Nathalie. *Crítica e Poder? Crítica Social e Diagnóstico de Patologia em Axel Honneth*. Orientador Ricardo Terra. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da universidade de São Paulo, 2015, p. 72.

<sup>272</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 174; DERANTY, Jean-Philippe. *Beyond communication: a critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Leiden; Boston: Brill, 2009, p. 292-293; BRESSIANI, Nathalie. *Crítica e Poder? Crítica Social e Diagnóstico de Patologia em Axel Honneth*. Orientador Ricardo Terra. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da universidade de São Paulo, 2015, p. 72.

<sup>273</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 174.

<sup>274</sup> *Ibidem*, p. 177.

#### 4.2. A segunda esfera do reconhecimento: o direito

Depois de analisar o amor (e a autoconfiança que este permitiria), Honneth recupera as teorizações de Mead e Hegel acerca das relações de reconhecimento jurídico, pois esses autores – ao ressaltarem a importância do reconhecimento jurídico à autorrealização dos indivíduos – teriam percebido que só seria possível uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos, quando tivéssemos consciência de nossos deveres,

um saber sobre quais obrigações temos de observar em face do respectivo outro: apenas da perspectiva normativa de um outro generalizado, que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direito, nós podemos nos entender como pessoa de direito, no sentido de que podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões.<sup>275</sup>

Segundo Hegel, Honneth afirma que o reconhecimento jurídico só surgiu quando a “pessoa de direito” se tornou “dependente historicamente das premissas dos princípios morais universalistas”. Enquanto nas sociedades pré-modernas a regulamentação social era proveniente dos costumes – responsáveis também por ditar o comportamento e as expectativas dos indivíduos –, na modernidade, como aponta Bressiani, os indivíduos “começaram a se reconhecer reciprocamente como pessoas de direito, isto é, como livres e iguais”<sup>276</sup>. Nas palavras de Honneth:

o sistema jurídico precisa ser entendido de agora em diante como expressão dos *interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade*, de sorte que ele não admita mais, segundo sua pretensão, exceções e privilégios. Visto que desse modo uma disposição para a obediência de normas jurídicas só pode ser esperada dos parceiros de interação quando eles puderam assentir a elas, em princípio, *como livres e iguais*, migra para a relação de reconhecimento do direito uma nova forma de reciprocidade, altamente exigente: obedecendo à mesma lei, *os sujeitos de direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre normas morais*.<sup>277</sup> (itálicos nossos).

Nas sociedades modernas teria ocorrido um desacoplamento entre o reconhecimento jurídico e a estima social, uma vez que, diferentemente da sociedade pré-moderna, os direitos e deveres dos indivíduos não seriam exclusividades de determinadas castas, estamentos ou grupos em razão de suas características sociais, mas a regra geral para todos. Isto é, na modernidade, com esse desacoplamento, o reconhecimento jurídico

<sup>275</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 179.

<sup>276</sup> BRESSIANI, Nathalie. *Crítica e Poder? Crítica Social e Diagnóstico de Patologia em Axel Honneth*. Orientador Ricardo Terra. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da universidade de São Paulo, 2015, p. 73.

<sup>277</sup> *Ibidem*, p. 181.

teria passado a ser universal e universalizável, correspondendo ao respeito pela “propriedade universal”<sup>278</sup> que faz com que todos os indivíduos sejam pessoas, mais precisamente, “pessoas de direito”. Essas pessoas de direito, ao se reconhecerem reciprocamente como tais, tornar-se-iam capazes de decidir autonomamente sobre normais morais. Por outro lado, a estima social teria passado a corresponder às propriedades particulares dos indivíduos, as quais o caracterizam e o diferenciam de outras pessoas.<sup>279</sup>

Por meio das relações jurídicas, as “pessoas de direito” se reconheceriam como dignas de respeito simplesmente por serem pessoas. Entretanto, o conteúdo do que seria ser digno de respeito e o escopo dos direitos não seria sempre o mesmo; ele seria mutável historicamente. Retomando as tão conhecidas<sup>280</sup> “gerações”/“dimensões” dos direitos humanos a partir da análise de Thomas Marshall sobre a Inglaterra<sup>281</sup>, Honneth sustenta que primeiramente as pessoas foram reconhecidas como “pessoas de direito” por meio das “liberdades negativas”, isto é, pela não intervenção do Estado na vida dos indivíduos, exceto no que diz respeito à garantia da propriedade privada. Os indivíduos passaram a ter como direito garantido pelo Estado a proteção contra formas arbitrárias de coerção, sendo assegurados os direitos de livre crença, reunião, manifestação, etc., sobretudo, da propriedade privada dos meios de produção.

Com o advento das revoluções industriais e da proletarização da população, que veio acompanhada da crescente miséria, a “universalização” das liberdades negativas teria se mostrado insuficiente, motivo pelo qual irromperam lutas pelo direito à moradia, ao emprego, à saúde, etc., surgindo assim os “direitos sociais” e o Estado de Bem-estar social<sup>282</sup>. Por meio desses direitos sociais, Honneth supõe de maneira idealista que teriam sido asseguradas as condições de participação dos indivíduos no processo público de formação da vontade. Assim, pelo reconhecimento jurídico, as “pessoas de direito” poderiam tanto se orientar por normas morais como ter a “propriedade concreta de merecer

---

<sup>278</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 187. Interessante notar que até mesmo para falar de características que estariam presentes em todos os seres humanos Honneth usa o termo propriedade.

<sup>279</sup> *Ibidem*, p. 187.

<sup>280</sup> Ao menos para aqueles que, como nós, possuem formação jurídica.

<sup>281</sup> MARSHALL, Thomas. *Citizenship and Social Class*. In *Sociology at the Crossroads*. Londres, 1963. *Apud* HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 187.

<sup>282</sup> Nos parece um tanto óbvio, mas é sempre bom ressaltar que essa análise das gerações dos direitos humanos tão conhecida por nós é focada exclusivamente nos países centrais do capitalismo, afinal, em países periféricos como o Brasil, por mais que (ainda) existam direitos sociais positivados em nossa Constituição, nosso Estado Democrático de Direito nunca foi e (provavelmente) nunca será um Estado de Bem-Estar Social tal como o padrão Europeu.

o nível de vida necessário para isso”<sup>283</sup> – isto é, supostamente seriam garantidas as condições materiais para que o indivíduo pudesse orientar-se pelas normas morais.

Honneth percebe o processo de inclusão de todos no espectro do direito como um avanço da moralidade. As mobilizações que “conquistaram” os direitos sociais, segundo o autor, teriam evidenciado os potenciais de desenvolvimento moral<sup>284</sup> do reconhecimento jurídico, uma vez que o princípio de igualdade do direito moderno seria “transmitido a um número sempre crescente de membros da sociedade(...); são adjudicados a um círculo crescente de grupos, até então excluídos ou desfavorecidos, os mesmos direitos que a todos os demais membros da sociedade”<sup>285</sup>. Portanto, conclui o autor que as lutas que ocorrem em razão da experiência de “reconhecimento denegado ou do desrespeito, representam conflitos em torno da ampliação tanto do conteúdo material como do alcance social do *status* de uma pessoa de direito”<sup>286</sup>.

Do mesmo modo que no amor – por meio do qual a criança adquire a autoconfiança de manifestar seus desejos e suas carências a partir da independência da pessoa de referência –, existiria um vínculo inexorável entre a autorrealização individual e o reconhecimento jurídico. Os indivíduos quando adultos obteriam, mediante o reconhecimento jurídico, a possibilidade de “conceber sua ação como uma manifestação da própria autonomia, respeitada por todos os outros”<sup>287</sup>. Nesse sentido, os sujeitos somente se perceberiam como dignos de respeito dos outros quando se reconhecessem a si mesmos e aos outros como “pessoas de direito” Nas palavras do autor:

Que o autorrespeito é para a relação jurídica o que a autoconfiança era para a relação amorosa é o que já se sugere pela logicidade com que os direitos se deixam conceber como signos anonimizados de um respeito social, da mesma maneira que o amor pode ser concebido como a expressão afetiva de uma dedicação, ainda que mantida à distância: enquanto este cria em todo ser humano o fundamento psíquico para poder confiar nos próprios impulsos carenciais, aqueles fazem surgir nele a

<sup>283</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 193.

<sup>284</sup> Segundo Deranty, “o princípio da igualdade universal é aos olhos de Honneth a conquista mais importante da modernidade, responsável por justificar verdadeiramente a equação da modernidade com o progresso moral” DERANTY, Jean-Philippe. *Beyond communication: a critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Leiden; Boston: Brill, 2009, p. 294.

<sup>285</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 193-194. Segundo Marshall, citado por Honneth: “o impulso adiante pelo caminho assim traçado é o impulso e em direção a uma medida maior de igualdade, a um enriquecimento da substância de que é feito o *status* e a um aumento do número daqueles a quem é conferido o *status*.” MARSHALL, Thomas. *Citizenship and Social Class*. In *Sociology at the Crossroads*. Londres, 1963. *Apud* HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 193.

<sup>286</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 194.

<sup>287</sup> *Ibidem*, p. 194.

consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros.<sup>288</sup>

Honneth, assumindo as dificuldades que teria para comprovar o autorrespeito com base nas relações jurídicas de reconhecimento, serve-se de uma argumentação pela dimensão negativa – que será reproduzida em relação a todas as esferas do reconhecimento –, ou seja, ele foca no momento em que os sujeitos visivelmente sofrem com a falta de reconhecimento jurídico. Tanto o desenvolvimento dos direitos humanos esboçado por Marshall como as lutas do movimento negro por direitos civis nos Estados Unidos durante os anos 1950 e 1960 teriam comprovado empiricamente que o desrespeito, que sucede da quebra das expectativas que têm os indivíduos de serem respeitados tal como os demais, é a fonte motivacional dos conflitos sociais pela efetivação do princípio da igualdade que em tese existiria na esfera do direito.<sup>289</sup>

#### 4.3. A terceira esfera do reconhecimento: a estima (solidariedade)

Segundo Honneth, tanto o amor como o direito seriam insuficientes à autorrealização dos indivíduos, uma vez que o amor limitar-se-ia a autoconfiança dos sujeitos e o direito restringir-se-ia às generalidades dos indivíduos, não sendo contempladas por essas esferas as especificidades de cada um. Assim, para o autor, a terceira esfera do reconhecimento, a estima social, também denominada de solidariedade, contemplaria justamente essas individualidades das pessoas; ela

se aplica às propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais. Por isso, enquanto o direito moderno [isto é, b) o direito e as relações jurídicas] representa um médium de reconhecimento que expressa propriedades universais de sujeitos humanos de maneira diferenciadora, aquela segunda forma de reconhecimento [c) a solidariedade] requer um médium social que deve expressar as diferenças de propriedades entre sujeitos humanos de maneira universal, isto é, intersubjetivamente vinculante.<sup>290</sup>

Isso porque, conforme Honneth, as pessoas só se sentiriam valiosas socialmente quando se soubessem “reconhecida[s] em realizações que ela[s] justamente não partilha[m] de maneira indistinta com todos os demais.”<sup>291</sup>

<sup>288</sup> *Ibidem*, p. 194-195.

<sup>289</sup> *Ibidem*, p. 198 e BRESSIANI, Nathalie. *Crítica e Poder? Crítica Social e Diagnóstico de Patologia em Axel Honneth*. Orientador Ricardo Terra. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da universidade de São Paulo, 2015, p. 75.

<sup>290</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 199.

<sup>291</sup> *Ibidem*, p. 204.

Nas sociedades pré-modernas a estima social estava ligada ao reconhecimento jurídico e se expressava pela honra, que designava a medida de reputação que uma pessoa era capaz de adquirir dentro de uma sociedade com estamentos rígidos. Nesse período, a estima social seria dividida hierarquicamente entre esses estamentos, o que significa que os indivíduos pertencentes aos estamentos dominantes teriam maior honra quando comparados aos demais. Nas sociedades modernas, a luta da burguesia contra o “Antigo Regime”, que impunha padrões estamentais de reconhecimento, teria levado “a uma individualização na representação de quem contribui para a realização das finalidades éticas.”<sup>292</sup>

Passar-se-ia do conceito de honra<sup>293</sup> “às categorias de ‘reputação’ ou ‘prestígio’ social”<sup>294</sup>, de modo que a estima social teria passado a ter maior simetria entre todos os indivíduos, pois todos poderiam paulatinamente se sentirem estimados pela sociedade. Os valores das personalidades distintas dos indivíduos, suas estimas sociais, resultariam da “medida socialmente definida de sua contribuição coletiva para a realização das finalidades sociais”<sup>295</sup>. Frisa-se que essa simetria, para Honneth, em nenhum momento significa que todos seriam iguais, mas apenas que todos os sujeitos deveriam receber a chance “de experienciar a si mesmo, em suas próprias realizações e capacidades, como valioso para a sociedade”<sup>296</sup>

Em suma, Honneth aponta que, a partir da ascensão da burguesia, os conceitos de prestígio e reputação social teriam se desvinculado da posição dos indivíduos em estamentos. Dissociando-se de “privilégios jurídicos”<sup>297</sup>, tais conceitos “referem-se somente ao grau de reconhecimento social que o indivíduo *merece* para sua forma de

---

<sup>292</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>293</sup> “a categoria de ‘honra’, até então atada a formas de conduta específicas aos estamentos, começa a declinar, entrando no quadro da esfera privada; aqui ela vai designar futuramente o critério, determinável apenas subjetivamente, destinado a avaliar os aspectos da própria autocompreensão que seriam dignos de uma defesa incondicional”. *Ibidem*, p. 205.

<sup>294</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>295</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>296</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>297</sup> Importante frisar que para Honneth, antes das revoluções burguesas, o "reconhecimento jurídico" e a "honra" estariam “acoplados”. Isso significa que só teriam "direitos"/privilégios aqueles indivíduos que pertencessem a determinados estamentos. Embora Honneth trate de “direitos” antes do modo de produção capitalista, associando-os aos privilégios estamentais, como será detalhado no capítulo 5.2, o autor percebe uma mudança qualitativa na sociedade capitalista, pois apenas nesta o reconhecimento jurídico seria universalizável, não se tratando mais de "privilégios". Todos seriam "pessoas de direito", ao contrário do que acontecia em épocas anteriores, uma vez que a categoria "pessoa de direito" não era universalizável/universalizante. Nesse sentido, os "privilégios jurídicos" mencionados por Honneth – que não seriam para nós marxistas essencialmente jurídicos, mas que o próprio autor concorda que eram qualitativamente diferentes - seriam os privilégios que tinha, por exemplo, o clero, os senhores feudais, a nobreza, etc. atrelados à honra.

autorrealização, porque de algum modo contribui com ela à implementação prática dos objetivos da sociedade, *abstratamente definidos*”<sup>298</sup> (itálicos nossos).

Assim, nas sociedades contemporâneas, as relações de estima envolveriam uma luta constante por reconhecimento pela qual os diversos grupos sociais buscariam elevar o valor social de suas práticas e características específicas<sup>299</sup>. Nas palavras do autor, utilizando-se do conceito habermasiano de esfera pública exposto por nós no subcapítulo 1.3.:

Quanto mais os movimentos sociais conseguem chamar a atenção da esfera pública para a importância negligenciada das propriedades e das capacidades representadas por eles de modo coletivo, tanto mais existe para eles a possibilidade de elevar na sociedade o valor social ou, mais precisamente, a reputação de seus membros. Além disso, uma vez que as relações de estima social (...) estão acopladas de forma indireta com padrões de distribuição de renda, os confrontos econômicos pertencem constitutivamente a essa forma de luta por reconhecimento.<sup>300</sup>

Essa relação de reconhecimento da estima social é uma relação de solidariedade, uma vez que se trataria de uma interação segundo a qual os sujeitos “tomam interesses reciprocamente por seus modos distintos de vida, já que eles se estimam entre si de maneira simétrica.”<sup>301</sup>

No contexto da sociedade contemporânea, a solidariedade está ligada às relações de estima social entre sujeitos autônomos. Ter estima simetricamente significaria “considerar-se reciprocamente à luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a práxis comum.”<sup>302</sup> Cada indivíduo aprenderia a reconhecer as capacidades e as características do outro, valorizando-o pelo papel que cumpre na sociedade. Assim, as relações de estima não motivariam apenas a tolerância em relação às diferenças dos outros, mas o interesse afetivo por essas diferenças, pois os objetos sociais comuns seriam realizáveis somente quando os indivíduos se solidarizam com propriedades que são estranhas a eles mesmos.<sup>303</sup>

Portanto, como ressalta Bressiani, para Honneth os indivíduos só conseguiriam desenvolver sua autorrealização quando se sentissem amados, respeitados e estimados socialmente.<sup>304</sup> A formação da identidade dos sujeitos e a possibilidade de que estes tenham

---

<sup>298</sup> *Ibidem*, p. 206.

<sup>299</sup> *Ibidem*, p. 207.

<sup>300</sup> *Ibidem*, p. 207-208.

<sup>301</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>302</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>303</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>304</sup> BRESSIANI, Nathalie. Crítica e Poder? Crítica Social e Diagnóstico de Patologia em Axel Honneth. Orientador Ricardo Terra. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da universidade de São Paulo, 2015, p. 77.



uma “vida boa” seriam dependentes do conjunto de relações bem-sucedidas nas três esferas do reconhecimento. Os indivíduos precisariam de três autorrelações práticas para que se sentissem autorrealizados: i) ter a autoconfiança para acreditar em suas vontades e desejos, ii) ter o autorrespeito, isto é, ser reconhecidos como iguais por pertencerem ao gênero humano, para decidir sobre normas morais e iii) ter a autoestima, a qual seria responsável pelo reconhecimento de grupos e/ou indivíduos como socialmente valiosos, enaltecendo suas capacidades específicas.

Diante da necessidade de que essas três autorrelações práticas fossem bem-sucedidas, Honneth passa a buscar as patologias que interfeririam nas três esferas do reconhecimento obstaculizando a emancipação humana. Nesse percurso, o autor tem em mente que as patologias sociais não deveriam ser entendidas como em Habermas – que concebia as patologias como colonizações do mundo da vida pelos sistemas –, mas como déficits de reconhecimento.<sup>305</sup>

#### 4.4. Desrespeito e a gramática moral dos conflitos sociais: “violação, privação de direitos e degradação”<sup>306</sup>

Depois de propor que a formação da identidade e a autorrealização dos indivíduos dependem do sucesso das três esferas do reconhecimento, Honneth mostra que o desrespeito a qualquer uma dessas esferas gera sentimentos de injustiça, os quais poderiam mobilizar os indivíduos para a luta, “solucionando” assim os problemas da “teoria crítica” relativos aos déficits motivacional – pela tese de que as experiências de desrespeito poderiam impulsionar as lutas por melhorias sociais – e sociológico.

Segundo Honneth, nossa própria linguagem cotidiana evidenciaria o valor que o indivíduos dão, ainda que inconscientemente, aos padrões de reconhecimento, principalmente considerando que termos como “ofensa” e “desrespeito” seriam centrais até mesmo ao senso comum.<sup>307</sup> Relembrando os conceitos de Mead, o desrespeito às esferas do reconhecimento seria capaz de “desmoronar a identidade de uma pessoa inteira”<sup>308</sup>,

---

<sup>305</sup> “Se Habermas abandona uma teoria dos interesses humanos para desenvolver uma teoria do discurso e reconstrói a racionalidade ligada a 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.” *Ibidem*, p. 77.

<sup>306</sup> “Violação, privação de direitos e degradação” é nome dado por Honneth ao subtítulo do capítulo 6 da *Luta por Reconhecimento, “Identidade pessoal e desrespeito: violação, privação de direitos e degradação.* HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais.* São Paulo: Editora 34, 2003, p. 213.

<sup>307</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>308</sup> *Ibidem*, p. 214.

afinal, a identidade de um indivíduo depende da percepção do outro (do “Me”) e essa percepção, no caso do desrespeito, seria negativa impedindo a autorrealização das pessoas.

A distinção entre três esferas do reconhecimento permitiu com que Honneth diferenciasse de maneira sistemática as variadas formas de ofensas e desrespeitos, as quais deveriam ser avaliadas pelos graus “em que podem abalar a autorrelação prática de uma pessoa, privando-a do reconhecimento de determinadas pretensões de identidade.”<sup>309</sup>

A primeira forma de desrespeito corresponderia à violação do amor por meio de torturas e maus-tratos, sejam eles físicos ou psicológicos – até porque, como sustenta Honneth, em qualquer modalidade de violência física, o desrespeito seria constituído não apenas pela dor corporal, “mas por sua ligação com o sentimento de estar sujeito à vontade de um outro, sem proteção, chegando à perda do senso da realidade”<sup>310</sup>. A violência física/sentimental atacaria a possibilidade de reconhecer o amor, “ferindo duradouramente a confiança, aprendida por meio do amor, na coordenação autônoma do próprio corpo”. Assim, o indivíduo, ao perder a autoconfiança, forma elementar das autorrelações práticas, além de deixar de ter confiança em si mesmo, passaria também a perder a confiança no outro, na sociedade. Esse desrespeito ao reconhecimento afetivo seria ahistórico, uma vez que as violações ocasionadas pela tortura e pelos maus-tratos seriam sempre acompanhadas, em todos os momentos históricos, dessa quebra da confiança do indivíduo em relação a si mesmo e à sociedade.<sup>311</sup>

Diferentemente da violação das relações afetivas, a privação de direitos e a degradação valorativa – formas de desrespeito atinentes, respectivamente, ao reconhecimento jurídico e à estima social – seriam para Honneth históricas<sup>312</sup> e, por isso, possuiriam um potencial moral evolutivo. Enquanto a violação das relações afetivas corroeria a autoconfiança de uma pessoa, as experiências de exclusão da posse de determinados direitos no seio da sociedade abalariam o autorrespeito do indivíduo.

Entendendo os direitos como “pretensões individuais com cuja satisfação social uma pessoa [de direito] pode contar de maneira legítima, já que ela, como membro de igual

---

<sup>309</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>310</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>311</sup> *Ibidem*, p. 216.

<sup>312</sup> No mesmo sentido: “as duas formas historicamente significativas de reconhecimento são o direito e a estima social. Conseqüentemente, as duas formas de desrespeito historicamente relevantes são a negação de direitos e a degradação de formas de vida.” WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúion Soares. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de teoria crítica*. 3ª edição. Campinas: Papyrus, 2013, p. 190.

valor em uma coletividade, participa em pé de igualdade de sua ordem institucional”<sup>313</sup>, Honneth sustenta que, se determinados direitos são negados a indivíduos ou a grupos, está se afirmando implicitamente que eles não possuiriam a mesma imputação moral que os demais. Assim, no desrespeito expressado pela privação de direitos/exclusão social, os indivíduos/grupos não se sentiriam apenas violentados, mas sentiriam que não possuem o mesmo “*status* de um parceiro da interação com um igual valor”.<sup>314</sup>

Por se sentir lesado em sua experiência de reconhecimento intersubjetivo devido à privação de direitos, o sujeito perderia seu autorrespeito, pois perderia sua capacidade de entender a si mesmo como parceiro em condições de igualdade na interação social com todos os demais.<sup>315</sup> Desse modo, a privação de direitos subtrai do indivíduo o “respeito cognitivo de uma imputabilidade moral”. Essa imputabilidade moral possui um conteúdo historicamente variável, isto é, o que é considerado como uma pessoa moralmente imputável se alterou com o desenvolvimento histórico. Por esse motivo, segundo Honneth, a “experiência de privação de direitos se mede não somente pelo grau de universalização, mas também pelo alcance material dos direitos institucionalmente garantidos.”<sup>316</sup>

Além da violação e da privação/exclusão de direitos, haveria o desrespeito que afetaria a estima social das pessoas, evidenciando as consequências subjetivas da desvalorização do indivíduo. Correspondendo ao uso da língua corrente dos termos “ofensa” e “degradação”, as pessoas se sentiriam degradadas/ofendidas quando às suas características específicas fosse atribuído um valor menor do que aquele atribuído aos membros de outro grupo. Com essa degradação valorativa, o indivíduo experienciaria uma “perda da autoestima pessoal, ou seja, uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características.”<sup>317</sup>

Tendo analisado essas patologias do reconhecimento (as expectativas de reconhecimento desrespeitadas), Honneth aponta como esse sentimento de desrespeito poderia desencadear lutas sociais, que seriam responsáveis pelo alargamento da moralidade da sociedade.

Partindo de uma analogia entre as experiências de desrespeito e o sofrimento advindo de doenças – uma vez o desrespeito ameaçaria a identidade dos indivíduos assim

---

<sup>313</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 216.

<sup>314</sup> *Ibidem*, p. 216.

<sup>315</sup> *Ibidem*, p. 217.

<sup>316</sup> *Ibidem*, p. 217.

<sup>317</sup> *Ibidem*, p. 218.

como as doenças ameaçam a vida física –, Honneth sustenta que as injustiças sociais indicam a falta de reconhecimento da mesma forma que um sintoma físico indica uma doença. Segundo o autor, essa analogia permitiria identificar um dos aspectos negligenciados por Mead e por Hegel: a base motivacional da luta por reconhecimento. De acordo com Honneth,

(...) a comparação com a enfermidade física nos estimula a nomear também para o sofrimento do desrespeito social a camada de sintomas que de certa maneira chama a atenção do sujeito atingido para o seu próprio estado; aos indícios corporais correspondem aqui, é o que se pode supor, as reações emocionais negativas que se expressam nos sentimentos de vergonha social (...). 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.<sup>318</sup>

Se, durante as fases da autorrelação prática, os indivíduos tiverem suas expectativas de reconhecimento desrespeitadas, seriam geradas “lacunas psíquicas” que englobariam as reações emocionais negativas, tais como a vergonha, a ira, a vexação e o desprezo, as quais poderiam desencadear conflitos sociais.

Para reforçar seu argumento sobre a importância das reações emocionais negativas, Honneth se utiliza da psicologia pragmática de John Dewey, pois este autor teria compreendido que os sentimentos representariam “as reações afetivas no contrachoque do sucesso ou do insucesso de nossas intenções práticas”. No horizonte das vivências humanas, os sentimentos apareceriam sempre dependentes de ações: ou eles acompanhariam uma interação bem-sucedida ou “eles surg[iriam] como vivências de um contrachoque de ações fracassadas ou perturbadas”. Assim, as reações negativas, as vivências de contrachoque, fariam com que os indivíduos que as vivem pudessem perceber que é a frustração em relação às expectativas de reconhecimento que originam tais reações.

Nesse sentido, a vergonha, por exemplo, consistiria num “rebaixamento do sentimento do próprio valor; o sujeito, que se envergonha de si mesmo na experiência do rechaço de sua ação, sabe-se como alguém de valor social menor do que havia suposto previamente”<sup>319</sup>, afinal, as expectativas morais que o sujeito acreditava possuir teriam sido desrespeitadas. Seriam essas reações emocionais, como a da vergonha, capazes de se tornar a motivação de uma luta por reconhecimento, pois, segundo Honneth:

a tensão afetiva em que o sofrimento de humilhação força o indivíduo a entrar só pode ser dissolvida por ele na medida em que reencontra a possibilidade da ação ativa; mas que essa práxis reaberta seja capaz de

---

<sup>318</sup> *Ibidem*, p. 219-220.

<sup>319</sup> *Ibidem*, p. 223.

assumir a forma de uma resistência política resulta das possibilidades do discernimento moral que de maneira inquebrantável estão imbuídas naqueles sentimentos negativos, na qualidade de conteúdos cognitivos. Simplesmente porque os sujeitos não podem reagir de modo emocionalmente neutro às ofensas sociais (...) os padrões normativos do reconhecimento têm uma certa possibilidade de realização no interior do mundo da vida em geral. (...). Contudo, a fraqueza desse suporte prático da moral no interior da realidade social se mostra no fato de que a injustiça do desrespeito não *tem* de se revelar inevitavelmente nessas reações afetivas, senão que apenas o *pode*: saber empiricamente se o potencial cognitivo, inerente aos sentimentos da vergonha social e da vexação, se torna uma convicção política e moral depende sobretudo de como está constituído o entorno político e cultural dos sujeitos atingidos – somente quando o meio de articulação de um movimento social está disponível é que a experiência de desrespeito pode tornar-se uma fonte de motivação política.<sup>320</sup>

Ou seja, para Honneth, seria graças a sentimentos como a vergonha que os indivíduos poderiam resistir às formas de desrespeito/não-reconhecimento, desencadeando os conflitos sociais, os quais resultariam na paulatina superação do não-reconhecimento. Assim, tais conflitos são vistos pelo enfoque da justiça como uma questão moral em que todos os desrespeitos aos indivíduos surgem dessa ausência de reconhecimento.

Em síntese, a gramática moral dos conflitos sociais diz que as lutas derivam das experiências de desrespeito, isto é, das expectativas de reconhecimento intersubjetivo que não são concretizadas, expectativas estas que são responsáveis pela formação da identidade dos indivíduos e pela sua autorrealização prática. Somente se preenchidas as esferas do reconhecimento, o indivíduo poderia se compreender como membro de uma sociedade e ao mesmo tempo como autônomo em relação a essa sociedade. Quando essas expectativas de reconhecimento são desrespeitadas, surge uma expressão moral, um sentimento que pode ser a base motivacional de mobilizações políticas se suas reivindicações são passíveis de generalização de dentro de determinado grupo<sup>321</sup>, desde que exista uma conjuntura favorável às reivindicações. Assim, diferente de Hegel – para quem a luta por reconhecimento corresponderia a um processo de luta e reconciliação entre os indivíduos, que prosseguiria em níveis superiores – e de Mead – para quem a luta por reconhecimento ocorreria entre o “Eu” e os “Mes” –, Honneth sustenta que as lutas por reconhecimento são motivadas por sentimentos negativos advindos de experiências de intersubjetivas de reconhecimento desrespeitado. Essa motivação dos conflitos sociais, não pensada por Hegel ou Mead, seria a responsável por permitir a Honneth demonstrar o potencial

<sup>320</sup> *Ibidem*, p. 224.

<sup>321</sup> WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúrion Soares. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de teoria crítica*. 3ª edição. Campinas: Papyrus, 2013, p. 190.

emancipador das lutas por reconhecimento, afinal, esses conflitos propiciariam a institucionalização de novas normas sociais as quais possibilitariam a formação das identidades e a autorrealização dos indivíduos.

O esquema elaborado por Honneth também bem resume sua teorização:

Estrutura das relações sociais de reconhecimento			
<b>Modos de Reconhecimento</b>	<b>Dedicação emotiva</b>	<b>Respeito Cognitivo</b>	<b>Estima Social</b>
<b>Dimensões da personalidade</b>	Natureza carencial e afetiva	Imputabilidade moral	Capacidades e propriedades
<b>Formas de reconhecimento</b>	Relações primárias (amor, amizade)	Relações jurídicas (direitos)	Comunidade de valores (solidariedade)
<b>Potencial evolutivo</b>		Generalização, materialização	Individualização, igualização
<b>Autorrelação prática</b>	Autoconfiança	Autorrespeito	Autoestima
<b>Formas de desrespeito</b>	Maus-tratos e violação	Privação de direitos e exclusão	Degradação e ofensa
<b>Componentes ameaçados da personalidade</b>	Integridade física	Integridade social	‘Honra’, dignidade.

(Figura 01: Estrutura das relações sociais de reconhecimento.<sup>322</sup>)

A partir desses aportes, caberia ao autor ainda explicitar que as lutas por reconhecimento seriam o motor do desenvolvimento social e moral da humanidade.

Recapitulando as esferas do reconhecimento e seus respectivos desrespeitos, Honneth afirma que o conflito só poderia ser adjetivado como “social” quando seus objetivos forem passíveis de generalização para além da perspectiva das intenções individuais. Por esse motivo, o amor, entendido como primeira forma de reconhecimento,

não contém experiências morais que possam levar por si só a formação de conflitos sociais (...); os objetivos e os desejos ligados a isso [à superação das resistências recíprocas pelas relações amorosas], porém, não se deixam generalizar para além do círculo traçado pela relação primária, de modo que pudessem tornar-se alguma vez interesses públicos.<sup>323</sup>

As esferas do direito e da estima social, por outro lado, poderiam ser compreendidas como formas em que o conflito se torna social, afinal, diferentemente do amor, suas experiências poderiam ser coletivizadas e dependeriam de critérios socialmente generalizados, isto é, “podem ser interpretadas e apresentadas como algo capaz de afetar

<sup>322</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 211.

<sup>323</sup> *Ibidem*, p. 256.

potencialmente também outros sujeitos.”<sup>324</sup> Enquanto a relação do amor se encerra nos “limites estreitos de uma relação primária”<sup>325</sup>, nas relações jurídicas e na comunidade de valores, os fins estão abertos para universalizações sociais. Assim, dever-se-ia entender, segundo Honneth, luta social como um processo prático por meio do qual as “experiências individuais de reconhecimento seriam interpretadas como experiências cruciais de um grupo inteiro, de forma que eles podem influir, como motivos diretos da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento.”<sup>326</sup>

Na sequência o autor faz uma importante ressalva: esse conceito de conflito social supraexposto deve ser entendido de modo neutro, pois ele não indica se os indivíduos têm efetivamente consciência da moralidade de suas próprias ações. Por esse motivo, não seria difícil, segundo Honneth, imaginar movimentos sociais que ignoram o cerne moral de sua resistência, interpretando a si mesmos por meio de uma leitura inadequada de categorias de interesses; “entre as finalidades impessoais de um movimento social e as experiências privadas que seus membros têm da lesão, deve haver uma ponte semântica que pelo menos seja tão resistente que permita a constituição de uma identidade coletiva.”<sup>327</sup>

Diante de tudo que foi exposto por Honneth, o autor afirma que suas teses resultariam na ideia de que

todos os confrontos sociais e todas as formas de conflito seriam constituídos em princípio segundo o mesmo modelo de uma luta por reconhecimento: (...) sentimentos de desrespeito formam o cerne de experiências morais, inseridas na estrutura das interações sociais porque os sujeitos 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.<sup>328</sup>

Essa abordagem segundo a qual todos os conflitos históricos deveriam ser interpretados pelo modelo de uma luta por reconhecimento teria sido impulsionada, de acordo com Honneth, por Edward P. Thompson. Isso pois este autor teria estudado as representações morais que motivaram a resistência das classes sociais mais pauperizadas contra o modo de produção capitalista nascente, identificando que as rebeliões sociais nunca seriam apenas exteriorizações das experiências de privação econômica. Nesse sentido, “o protesto e a resistência prática só ocorrer[iam] quando uma modificação da

---

<sup>324</sup> *Ibidem*, p. 256.

<sup>325</sup> *Ibidem*, p. 257.

<sup>326</sup> *Ibidem*, p. 257.

<sup>327</sup> *Ibidem*, p. 258.

<sup>328</sup> *Ibidem*, p. 260.

situação econômica é vivenciada como uma lesão normativa desse consenso tacitamente efetivo.”<sup>329</sup> Assim, a investigação das lutas sociais estaria, segundo Honneth, conectada 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.”<sup>330</sup>

Entretanto, de acordo com Honneth, seria ainda necessário demonstrar que essa violação do “consenso tácito” (consenso moral não oficial do contexto de cooperação) seria vivenciada pelos indivíduos atingidos como um processo que, ao privar os atingidos de reconhecimento social, rebaixaria seus sentimentos de valor próprio. Para tanto, o autor recorre ao estadunidense Barrington Moore e aos estudos deste sobre as lutas revolucionárias na Alemanha entre os anos de 1848 e 1920, pois Moore teria compreendido que haveria um “contrato social implícito”, isto é, um “consenso normativo entre grupos cooperativos de uma coletividade, como um sistema de regras tibiamente organizado que determina as condições do reconhecimento recíproco.”<sup>331</sup> Caso houvesse uma ameaça à possibilidade de autorrespeito coletivo por meio de “inovações politicamente impostas”, gerar-se-iam, segundo a leitura que Honneth faz de Moore, revoltas sociais e resistência política.

Embora o próprio Honneth admita que Thompson e Moore não analisaram a importância da resistência moral para o desenvolvimento moral da sociedade – pois haviam entendido a relação de reconhecimento como uma “apreensão histórica de mundos da vida particulares” –, o “teórico crítico” afirma que as constatações desses autores reforçaria seu argumento, uma vez que teriam mostrado empiricamente que as lutas sociais seguem um padrão de reconhecimento.<sup>332</sup> Para superar o “abismo” que existiria entre as teorizações “particulares” desses autores e o processo evolutivo da sociedade, Honneth afirma que os conflitos devem ser concebidos como não somente como um “quadro explicativo do surgimento de lutas sociais, mas também como quadro interpretativo do processo de formação.”<sup>333</sup> Assim, as lutas sociais deveriam ser estudadas pela lógica de uma ampliação universal do reconhecimento, por meio do qual os processos históricos apareceriam não

---

<sup>329</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>330</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>331</sup> *Ibidem*, p. 264.

<sup>332</sup> *Ibidem*, p. 265.

<sup>333</sup> *Ibidem*, p. 265.



como meros acasos, mas como “etapas em um processo de formação conflituoso, conduzindo a uma ampliação progressiva das relações de reconhecimento.”<sup>334</sup>

“Superando” o “déficit sociológico” da “teoria crítica”<sup>335</sup>, o autor afirma que todo o desenvolvimento social estaria vinculado às lutas advindas de desrespeitos às esferas do reconhecimento. Nesse sentido, segundo Bressiani, “Honneth procura reconstruir o processo histórico *como* um processo de aprendizado moral, no interior do qual as lutas por reconhecimento possu[iriam] um papel central”<sup>336</sup>. Restaria ainda, contudo, um critério normativo para avaliar a evolução da moral<sup>337</sup>, o qual não poderia ser obtido antecipadamente, isto é, não poderia ser concebido independente do estado das relações sociais de reconhecimento intersubjetivo. Portanto, segundo Honneth, as lutas deveriam ser avaliadas tendo em vista suas contribuições, nos respectivos períodos históricos, ao alargamento do reconhecimento.

#### 4.5. “Atualização” de conceitos: amor, direito e conquista individual (mérito)

Os conceitos de Honneth expostos neste capítulo já foram alvos de intensas críticas, como as formuladas por Nancy Fraser. Para a autora estadunidense, o foco de Honneth seria equivocado ao apresentar, por meio de um monismo estruturante (o reconhecimento), características que adviriam de duas estruturas distintas, quais sejam, os conflitos por *reconhecimento* e os por *redistribuição*. Este debate foi travado em alguns artigos, os quais foram reunidos no livro denominado *Redistribuição ou Reconhecimento: um intercâmbio político-filosófico*.<sup>338</sup>

Antes de voltarmos efetivamente para a realidade concreta criticando o arcabouço idealista das lutas por reconhecimento de Honneth, apresentaremos aqui os argumentos utilizados pelo autor na defesa de seus conceitos. Isso pois tais defesas enfatizam aspectos não tão abordados na obra antes exposta acerca das formas do reconhecimento e reforçarão nossa crítica de que Honneth adere cegamente ao modo de produção capitalista.

---

<sup>334</sup> *Ibidem*, p. 268.

<sup>335</sup> “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.” BRESSIANI, Nathalie. *Crítica e Poder? Crítica Social e Diagnóstico de Patologia em Axel Honneth*. Orientador Ricardo Terra. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da universidade de São Paulo, 2015, p. 89.

<sup>336</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>337</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 266.

<sup>338</sup> FRASER, Nancy e HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A political philosophical exchange*. Londres: Verso. 2003.

Realizaremos a análise localizando, no debate com Fraser, os relevantes argumentos atinentes a cada uma das esferas do reconhecimento (amor, direito e solidariedade), sem necessariamente seguir a ordem em que tais argumentos são apresentados. Afinal, como o livro em tela se trata de um debate entre dois autores, não há necessariamente uma continuidade lógica entre os artigos.

Honneth considera que os marxistas teriam dotado “a classe trabalhadora de um status privilegiado na articulação do descontentamento moral na sociedade capitalista” sem qualquer embasamento empírico, tornando-se supostamente “apenas um resíduo de especulação histórica metafísica.”<sup>339</sup> Ele, desde o início, retoma a ideia de que até mesmo os conflitos materiais relativos à produção devem ser entendidos por meio do reconhecimento<sup>340</sup>, identificados assim os grupos desrespeitados e os potenciais morais embutidos nessas relações – tendo em vista que os indivíduos se sentiriam injustiçados quando regras institucionais ou outras medidas desrespeitassem “o que eles consideram ser reivindicações bem fundamentadas de reconhecimento social.”<sup>341</sup>

O autor, novamente desqualificando o marxismo, sustenta que as lutas travadas pela classe trabalhadora não constituiriam um “caso especial”, isto é, uma característica intrínseca e imanente à classe trabalhadora, e sim lutas por reconhecimento:

A comparação com a resistência social dos grupos colonizados ou a história subterrânea dos protestos das mulheres mostrou então que a luta proletária pelo respeito às reivindicações pela honra não foram de maneira alguma um caso especial, mas somente um exemplo particularmente marcante de um padrão experiencial difundido: os sujeitos percebem procedimentos institucionais como injustiça social quando veem aspectos de sua personalidade, os quais eles acreditam ter o direito de serem reconhecidos, sendo desrespeitados.<sup>342</sup>

Buscando enfatizar o potencial histórico e normativo de sua teoria, o autor afirma que o desenvolvimento da sociedade capitalista poderia ser compreendido como o resultado de uma diferenciação das três distintas esferas sociais do reconhecimento já expostas.

Vejamos quais seriam os novos argumentos de Honneth.

Ao falar do amor e das demais relações afetivas, o autor reafirma que seria necessário superar os aportes hegelianos sobre o amor, pois Hegel nem sequer consideraria as questões relacionadas à amizade como forma de expressão do amor. Em vez de enfatizar

---

<sup>339</sup> HONNETH, Axel. Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser. In: FRASER, Nancy e HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A political philosophical exchange*. Londres: Verso. 2003, p. 116.

<sup>340</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>341</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>342</sup> *Ibidem*, p. 132.

apenas a “mãe”, o que fez na *Luta por Reconhecimento*, Honneth acrescenta os demais parentes como possíveis primeiros parceiros de interação.

“Historicizando” o amor, diferentemente de sua afirmação anterior segundo a qual as relações afetivas seriam ahistóricas, o autor acredita que, graças ao desenvolvimento da sociedade capitalista, a esfera do amor teria se tornado independente das outras relações sociais, como as econômicas: “as relações entre os sexos foram gradualmente liberadas das pressões econômicas e sociais e assim, abriram-se para o sentimento de afeição mútua.”<sup>343</sup> Com a institucionalização da emergência de um “amor/casamento burguês”, por meio do desenvolvimento da sociedade burguesa, a esfera do amor teria se tornado uma relação social específica e independente, regida por princípios próprios: a afetividade e o cuidado. “O reconhecimento que os indivíduos [trariam] reciprocamente para esse tipo de relacionamento [seria] o cuidado amoroso pelo bem-estar do outro à luz das necessidades individuais dele ou dela.”<sup>344</sup>

Segundo o autor, apesar da importância que teria esse desenvolvimento da esfera do amor para a autorrealização dos indivíduos, “incomparavelmente mais importante”<sup>345</sup> seria a evolução histórica que possibilitou o surgimento da esfera do reconhecimento ligada aos direitos:

Com a reorganização normativa das relações jurídicas que se desenvolveu sob a pressão das relações do mercado em expansão e o surgimento simultâneo de formas de pensamento pós-tradicionais, o reconhecimento jurídico se separou da ordem de valores hierárquica, na medida em que o indivíduo goza, em princípio, de igualdade legal perante todos os demais.<sup>346</sup>

Essa autonomização das relações jurídicas e, conseqüentemente, a universalização da ideia de que todos são iguais, foi fundamental (e até revolucionária) à transição para o modo de produção capitalista, uma vez que, como sabemos, nos modos de produção anteriores, os indivíduos eram em essência formalmente diferentes. Esse processo de autonomização não poderia ser subestimado, uma vez que foi responsável pela fundação de duas distintas esferas do reconhecimento. O indivíduo, segundo Honneth, poderia saber que é respeitado como “pessoa de direitos” (esfera do reconhecimento jurídico), que possui os mesmos direitos que todos da sociedade, enquanto mantém a esfera da estima social

---

<sup>343</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>344</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>345</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>346</sup> *Ibidem*, p. 140.

ligada a uma escala hierárquica de valores – que, entretanto, seriam “estabelecidos sobre uma nova base”.<sup>347</sup>

Como aponta Honneth, teria surgido, graças à igualdade jurídica, a esfera da estima que se exprime por meio da “conquista individual”:

Com a institucionalização da ideia normativa de igualdade jurídica, a “conquista individual” surgiu como uma ideia cultural dominante *sob a influência da valorização religiosa do trabalho remunerado. Com o estabelecimento gradual do novo modelo de valor afirmado pela burguesia economicamente ascendente contra a nobreza, o princípio da honra baseado na herança perdeu sua validade, de modo que a posição social do indivíduo agora se tornou normativamente independente da origem e das posses. A estima que o indivíduo legitimamente merecia dentro da sociedade não era mais decidida por pertencer a um estado com correspondentes códigos de honra, mas pela conquista individual dentro da estrutura da divisão do trabalho organizada industrialmente.*<sup>348</sup> (itálicos nossos).

Essa transformação, que autonomizou as esferas do direito e da estima, separou o conceito de honra em duas ideias opostas que integrariam, respectivamente, tais esferas: por um lado, a honra, assegurada hierarquicamente, conferiria a todos os indivíduos igual respeito, dignidade e autonomia; por outro, por um viés meritocrático: “cada indivíduo deve[ria] apreciar a estima social de acordo com suas realizações como um ‘cidadão produtivo’.”<sup>349</sup>

Os valores sociais das práticas culturais de indivíduos ou grupos não poderiam simplesmente derivar do princípio da “igualdade de tratamento”, mas dependeriam de seus “méritos”, pois uma cultura deveria ser estimada socialmente em razão de “representar em si mesma um bem que a sociedade deve reconhecer.”<sup>350</sup> Haveria, assim, dois modos pelos quais os indivíduos poderiam lutar por maior estima social – e, conseqüentemente, segundo Honneth, por mais recursos materiais. “Por um lado, até um ponto politicamente negociado, [seria] possível demandar pela aplicação de direitos sociais que garant[issem] a todo membro da sociedade um mínimo de bens sociais independentemente dos méritos.”; de outro lado, no modo de produção capitalista – chamado na maioria das vezes de “sociedade capitalista liberal” por Honneth – haveria também “a possibilidade de apelar às realizações [ao mérito] de alguém como algo ‘diferente’, uma vez que eles [os indivíduos] não recebem consideração suficiente ou estima social sob a predominante estrutura hegemônica de

---

<sup>347</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>348</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>349</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>350</sup> *Ibidem*, p. 166.

valor”<sup>351</sup>, afinal, para o autor a estima na sociedade capitalista refere-se normativamente ao princípio do mérito.<sup>352</sup>

Desse modo, os indivíduos na sociedade capitalista teriam aprendido gradualmente “a se referirem a si mesmo em três diferentes atitudes”: a) nas relações amorosas, caracterizadas pelas práticas mútuas de afetividade e cuidado, os indivíduos tornar-se-iam capazes de se compreenderem como tais, tendo a dimensão de suas carências; b) nas relações jurídicas, que seguem um modelo de igualdade de direitos e deveres, os indivíduos se reconheceriam como “pessoas de direito”, tendo a “mesma autonomia que todos os outros membros da sociedade”; e, por fim, c) nas relações de estima os indivíduos aprenderiam a “entender a si mesmos como sujeitos possuidores de habilidades e talentos que são valiosos à sociedade.”<sup>353</sup>

Por considerar que não existem duas categorias distintas de lutas, mas tão-somente esferas de uma mesma categoria de luta, o autor sustenta que as experiências de injustiça deveriam ser concebidas como contínuas formas de reconhecimento denegado.<sup>354</sup> Nesse sentido, as lutas pela “distribuição” de bens na sociedade capitalista deveriam ser interpretadas como conflitos em que determinados grupos sociais questionariam os desrespeitos às suas realizações individuais reais, “lutando por uma maior estima de suas contribuições sociais e, portanto, pela redistribuição econômica.”. Assim, quando as lutas sociais não estivessem relacionadas aos direitos, elas seriam atinentes à legitimidade da aplicação atual do princípio da conquista/mérito.<sup>355</sup>

Segundo Honneth, a gramática moral das lutas sociais estaria sendo conduzida atualmente pelas questões de identidade política.<sup>356</sup> De um ponto normativo seria possível

---

<sup>351</sup> *Ibidem*, p. 181-182.

<sup>352</sup> *Ibidem*, p. 166-167.

<sup>353</sup> *Ibidem*, p. 142. Como pontua Bressiani, “Honneth defende que a modernidade se caracteriza pela distinção e institucionalização de três padrões de reconhecimento que regem, cada qual de uma forma, as realizações sociais no interior das esferas da família, do direito e do trabalho. A família corresponderia ao âmbito das 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. BRESSIANI, Nathalie. *Crítica e Poder? Crítica Social e Diagnóstico de Patologia em Axel Honneth*. Orientador Ricardo Terra. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da universidade de São Paulo, 2015, p. 98.

<sup>354</sup> HONNETH, Axel. *Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser*. In: FRASER, Nancy e HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A political philosophical exchange*. Londres: Verso. 2003, p. 136.

<sup>355</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>356</sup> *Ibidem*, p. 169.

realizar a avaliação moral dos indivíduos e dessas suas lutas identitárias: seriam boas as lutas que aproximam os seres humanos de uma sociedade “boa ou justa”. Em suas palavras,

é óbvio que não podemos endossar toda revolta política como tal - que não podemos considerar todas as demandas por reconhecimento como moralmente legítimas ou aceitáveis. Em vez disso, nós geralmente somente julgamos como positivos os objetivos de tais lutas quando estes apontam na direção do desenvolvimento social que podemos entender como aproximando nossas ideias de uma sociedade boa ou justa. (...) toda avaliação de uma situação de conflito social depende da demonstração dos princípios normativos em que a moralidade social ou a ética política estão ancoradas e pelos quais são guiadas por baixo da superfície.<sup>357</sup>

Além disso, o autor apresenta dois critérios por meio dos quais ele poderia justificar sua presunção de que as distintas esferas do reconhecimento corresponderiam a um progresso moral da sociedade e, conseqüentemente, de que a moralidade da sociedade moderna seria superior à moralidade das sociedades antepassadas<sup>358</sup>. Por um lado, dever-se-ia analisar se haveria um processo moral de individualização, ou seja, “o aumento das oportunidades para legitimamente articular partes de sua personalidade”<sup>359</sup>. Por outro lado, dever-se-ia investigar se existiria um processo de inclusão social, “ou seja, a inclusão crescente de sujeitos no círculo de membros plenos da sociedade.”<sup>360</sup>

Diante disso, Honneth conclui que caso a integração social efetivamente ocorra por meio de relações de reconhecimento, a qualidade moral dessa integração poderia “melhorar através do aumento das partes ‘reconhecidas’ da personalidade ou da inclusão de indivíduos”. Dessa perspectiva, pareceria, para o autor, justificada a compreensão do avanço para a sociedade “liberal-capitalista como um progresso moral, uma vez que a diferenciação das três esferas de reconhecimento do amor, da igualdade legal e do princípio da realização foi acompanhada de um aumento nas possibilidades sociais de individualização e aumento da inclusão social.”<sup>361</sup>

---

<sup>357</sup> *Ibidem*, p. 171-172.

<sup>358</sup> “Eu tive que primeiro presumir a superioridade moral da modernidade assumindo que sua constituição normativa é o resultado de um desenvolvimento dirigido pelo passado. Isso me deu critérios que me permitiram descrever a diferenciação de três esferas distintas de reconhecimento como progresso moral, embora apenas de passagem. Com o desenvolvimento das três esferas eu havia dito que aumentam as oportunidades para todos os membros do novo tipo de sociedade alcancem um grau mais elevado de individualidade, já que são capazes de experienciar mais aspectos de suas próprias personalidades ao longo dos diferentes modelos de reconhecimento”. *Ibidem*, p. 184.

<sup>359</sup> *Ibidem*, p. 184.

<sup>360</sup> *Ibidem*, p. 184.

<sup>361</sup> *Ibidem*, p. 185.

## 5. A GRAMÁTICA CONCRETA DOS CONFLITOS SOCIAIS: AS LUTAS DE CLASSES

“Você deve estampar sempre um ar de alegria e dizer: ‘tudo tem melhorado’.  
 Você deve rezar pelo bem do patrão e esquecer que está desempregado.  
 (...)  
 Você deve aprender a baixar a cabeça E dizer sempre: ‘Muito obrigado’  
 São palavras que ainda te deixam dizer Por ser homem bem disciplinado  
 Deve, pois, só fazer pelo bem da Nação Tudo aquilo que for ordenado  
 Pra ganhar um Fuscão no juízo final E diploma de bem-comportado.  
 Você merece, você merece Tudo vai bem, tudo legal  
 Cerveja, samba, e amanhã, seu Zé Se acabarem com o teu Carnaval?”  
 Gonzaguinha<sup>362</sup>

“Mas tão logo aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa sensível-suprassensível. Ela não só se mantém com os pés no chão, mas põe-se de cabeça para baixo diante de todas as outras mercadorias, e em sua cabeça de madeira nascem minhocas que nos assombram muito mais do que se ela começasse a dançar por vontade própria.”  
 Karl Marx<sup>363</sup>

“Depois de ter sido feito escravo das relações econômicas que se constituem por detrás de suas costas na forma da lei do valor, o sujeito econômico recebe, como que à guisa de compensação, já na qualidade de sujeito jurídico, um presente raro: uma vontade juridicamente presumida, que o torna absolutamente livre e igual em meio aos demais possuidores de mercadorias como ele.”  
 Pachukanis

Como havíamos dito, com o conceito de lutas por reconhecimento, Honneth pretendia “atualizar” e dar “materialidade” à “descoberta” hegeliana do reconhecimento.

<sup>362</sup> GONZAGA JÚNIOR, Luiz. *Comportamento Geral*. Gonzaguinha 2 em 1: Luiz Gonzaga Jr. (1973) & *Começaria Tudo Outra Vez* (1976). Brasil: EMI, 2003, 2 CDs.

<sup>363</sup> MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política – Livro I – O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 146.

A materialidade pretendida, porém, não foi alcançada por Honneth, pois este se negou a analisar concretamente as relações sociais.

Neste capítulo criticaremos o idealismo de Honneth, sua adesão acrítica ao modo de produção capitalista e seu empirismo aleatório, pois escolhe os aspectos históricos e sociais que lhe interessam, desprezando uma abordagem da totalidade.

Para a compreensão dos diversos equívocos de Honneth, analisaremos a gramática concreta das esferas do reconhecimento. Isto é, como essas relações intersubjetivas de reconhecimento diagnosticadas pelo autor estão inseridas no mundo real, mostrando como elas, tais como propostas por Honneth, são insuficientes à emancipação social – entendida para nós como a superação da sociedade de classes, da exploração e da opressão, por meio da qual seria seguida a máxima comunista: “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades.”<sup>364</sup>

Deixando de lado conceitos abstratos e metafísicos sobre as relações afetivas, lançaremos mão dos aportes de Engels atinentes ao surgimento da família – e, conseqüentemente, da opressão da mulher pelo homem e da exploração –, instituição social geralmente responsável por educar e cuidar dos humanos recém-nascidos, sendo seus membros os primeiros oponentes da luta por reconhecimento.

Na sequência, por meio de uma análise das formas elementares do modo de produção capitalista, a forma mercadoria e a forma jurídica, mostraremos que as possibilidades de se entender o reconhecimento jurídico como socialmente emancipador estão completamente fadadas ao fracasso. Afinal, por meio do direito as pessoas são apreendidas apenas como livres, iguais e proprietárias, isto é, as pessoas se reconhecem tão-somente como guardiãs de mercadorias.

Após, abordaremos finalmente os conceitos de exploração e opressão – afinal, as lutas morais de Honneth não incluem a luta contra categorias “não-morais” como a exploração – demonstrado que os “méritos” ou “conquistas” de indivíduos/grupos não são potencialmente emancipadores, mas podem apontar na direção contrária. Isto é, podem obstaculizar a emancipação ao não questionarem a sociedade capitalista.

---

<sup>364</sup> MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 32.



### 5.1. O amor, a família e a propriedade privada

Vimos que, segundo Honneth, as relações afetivas seriam essenciais à autorrealização dos indivíduos, pois, por meio de uma luta entre o bebê e a pessoa de referência, o recém-nascido poderia ter autoconfiança de seus próprios desejos.

Além de ter escolhido arbitrariamente o conceito de “amor” como uma esfera de reconhecimento responsável por dar a base da subjetividade do indivíduo, seus desejos e escolhas, Honneth segue seu caminho de justificar “empiricamente” Hegel ignorando praticamente toda a realidade. Bebês, crianças e adolescentes não são educados deslocados do mundo concreto, mas por (na grande maioria das vezes) famílias monogâmicas reais que constituem a unidade econômica básica da sociedade capitalista.

Não é possível evitar o idealismo e a metafísica hegeliana apenas inserindo aleatoriamente dados empíricos em suas teorizações. O empirismo de Honneth apenas tenta comprovar fatos por meio de suas demonstrações práticas da teoria não se confundindo com o materialismo histórico dialético, uma vez que ignora a gênese das relações sociais e seu desenvolvimento. Embora Honneth cobre incessantemente do materialismo histórico dialético uma “prova cabal” de suas conclusões, desconsiderando os argumentos marxistas a partir da refutação de um espantalho do determinismo econômico<sup>365</sup>, o autor não exige tal prova de sua teoria da luta por reconhecimento. Pelo contrário, para suprir a carência de teorização da esfera emotiva do reconhecimento em Mead, a qual havia sido “diagnosticada” por Hegel, isto é, a ausência de uma elaboração por Mead sobre a primeira esfera do reconhecimento, Honneth se utiliza da teoria de Winnicott sem, contudo, oferecer qualquer explicação plausível para sua escolha ou, ainda, explicitar a suposta materialidade. Afinal, Honneth identifica, seguindo Winnicott, que as relações do reconhecimento afetivo determinam a capacidade dos humanos de lidar com os desejos, mas sequer menciona a consciência, local em que o mundo concreto é “processado”.

Para elucidarmos o prejuízo que tem Honneth ao ignorar a base concreta do amor, vejamos o que tem a dizer Engels em *A origem da família da propriedade privada e do Estado*<sup>366</sup> sobre a família, instituição social *geralmente*<sup>367</sup> responsável por educar e criar os

---

<sup>365</sup> Como acertadamente pontua Leacock, “A prática comum é apresentar como teoria marxista o espantalho do determinismo econômico para então derrubá-lo.” LEACOCK, Eleanor Burke. Introdução à edição estadunidense. In: ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 237.

<sup>366</sup> ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

<sup>367</sup> Usamos o termo *geralmente*, uma vez que mesmo na sociedade capitalista os bebês podem ser cuidados e educados pelo Estado, por meio de entidades de acolhimento institucional. Mesmo não estando numa

bebês, as crianças e os adolescentes, assim como os aportes trazidos por Evelyn Reed e por Eleanor Burke Leacock.

Engels, no final de sua produção teórica, retoma a obra *A sociedade antiga* do estadunidense Lewis Henry Morgan<sup>368</sup>, a qual investiga a história da humanidade com base nos povos originários dos Estados Unidos, relacionando os diversos estágios dessa história aos progressos obtidos na produção dos meios de existência. Engels parte dessa obra, pois Morgan, guardando semelhança com os apontamentos realizados pelo próprio Engels e por Marx n’*A Ideologia Alemã* (expostos no capítulo 02), identifica o modo de existência, a relação dos humanos com a natureza, ou seja, os modos de produção, para distinguir os períodos históricos.<sup>369</sup>

Munido do método materialista histórico dialético e com base nos estudos de Morgan, Engels distingue os períodos da existência do gênero humano, relacionando-os com diferentes formas de família, uma vez que a história é condicionada tanto pelo desenvolvimento do trabalho, responsável pela produção dos meios de existência, como pela família, responsável pela reprodução do gênero humano. Segundo Engels:

De acordo com a concepção materialista, o momento determinante da história é, em última instância, a produção e a reprodução (*Reproduktion*) da vida imediata. Todavia, ela própria possui duas facetas: de um lado, a produção de meios de existência, de outro, a produção do homem mesmo, a reprodução (*Fortpflanzung*) do gênero. A ordem social em que vivem os homens de determinada época ou determinado país está condicionada por esses dois modos de produção: pelo grau de desenvolvimento do trabalho, de um lado, e da família, de outro.<sup>370</sup>

Retomemos sumariamente a história da humanidade para compreendermos a gênese da família, unidade econômica da sociedade, e, conseqüentemente, qual é o âmbito genético e lógico das relações amorosas “diagnosticadas” por Honneth.

---

“família”, a base real em que ocorrem as relações amorosas permanece a propriedade privada, como aqui será exposto.

<sup>368</sup> Embora a obra estude os indígenas e outras culturas, ela é limitada, uma vez que acreditava que as classes haviam sido superadas nos EUA.

<sup>369</sup> Segundo Morgan, “a habilidade nessa produção desempenha um papel decisivo no grau de superioridade e domínio do homem sobre a natureza: o homem é, de todos os seres, o único que logrou um domínio quase absoluto da produção de alimentos. Todas as grandes épocas de progresso da humanidade coincidem, de modo mais ou menos direto, com as épocas em que se ampliam as fontes de existência”. MORGAN, Lewis Henry. *Ancient Society, or Researches in the Lines of Rumon Progress from Savagery though Barbarism to Civilization* apud ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 37.

<sup>370</sup> ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 18. De modo algum pretendemos desconsiderar famílias homoafetivas ou qualquer outro tipo de família. Focamos na família entre homens e mulheres, isto é, famílias heterossexuais, pois apenas este tipo de família é capaz de, sem o auxílio científico, garantir a reprodução humana. Isso significa que não se trata de analisar a família pelos eventuais laços afetivos existentes, como pretende Honneth, mas explicitar a base material da vida humana e averiguar a reprodução da própria vida, que perpassou e perpassa historicamente pela reprodução do gênero humano por meio da família.

Como aponta Engels, a humanidade passou por três grandes períodos distintos<sup>371</sup>, quais sejam, o “estado selvagem”, a “barbárie” e a “civilização”, que possuem três formas principais de matrimônios correspondentes, o matrimônio por grupos, o matrimônio sindiásmico e a monogamia, respectivamente.<sup>372</sup> Os dois primeiros grandes períodos, o “estado selvagem” e a “barbárie” constituem o chamado comunismo primitivo, pois as eventuais diferenças sociais não eram diferenças de classe, as quais somente passaram a se desenvolver no final da barbárie. Ora, é imprescindível distinguir a hierarquização social variada de uma espécie animal<sup>373</sup> – alguns cultivam a terra, outros caçam, outros são curandeiros, xamãs, etc. – e divisão social de classes, que é pautada pela exploração do trabalho de uma classe pela outra; “hierarquia per se não indica a existência de classes.”<sup>374</sup>

A humanidade teve início há milhares de anos no “estado selvagem”, período no qual a forma predominante de sobrevivência dos seres humanos era a simples apropriação de produtos da natureza, ou seja, os humanos colhiam frutos, legumes, etc. e esporadicamente obtinham produtos de caças. Nesse período, formaram-se os clãs<sup>375</sup> e não existia distinção entre o público e o privado ou entre o serviço doméstico e os demais trabalhos. “Os bens são até agora [eram] diretamente produzidos e consumidos; eles não se transformaram em ‘mercadorias’ para a troca, a transformação sobre a qual a exploração do homem pelo homem e a opressão específica da mulher foram construídas.”<sup>376</sup> Os bens

---

<sup>371</sup> Engels, em sua obra, divide os dois primeiros períodos em distintas fases (fase inferior, média e superior) para mostrar o paulatino desenvolvimento histórico da humanidade. Entretanto, considerando que nosso objetivo principal é discutir a relação entre a propriedade privada e a família para criticarmos Honneth, deixaremos de abordar detalhadamente as fases de cada período histórico.

<sup>372</sup> “Entre o matrimônio sindiásmico e a monogamia, intercalam-se, na fase superior da barbárie, a sujeição aos homens das mulheres escravas e a poligamia” *Ibidem*, p. 98.

<sup>373</sup> Para ilustrar o exemplo, temos que até as abelhas e as formigas possuem divisão social do trabalho sem que isso implique divisão social em classes.

<sup>374</sup> LEACOCK, Eleanor Burke. Introdução à edição estadunidense. In: ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 242. No mesmo sentido, Davis, comentando a obra de Engels, aponta que “a desigualdade sexual, como a conhecemos hoje, não existia antes do advento da propriedade privada. Durante as primeiras eras da história da humanidade, a divisão sexual do trabalho no interior do sistema de produção econômica era complementar e não hierárquica. Nas sociedades em que os homens eram responsáveis por caçar animais selvagens e as mulheres, por colher legumes e frutas, os dois sexos tinham incumbências econômicas igualmente essenciais à sobrevivência de sua comunidade. Uma vez que, durante esses períodos, a comunidade era basicamente uma família estendida, o papel central das mulheres nas questões domésticas significava que elas eram adequadamente valorizadas e respeitadas como membros produtivos da sociedade”. DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 227.

<sup>375</sup> Embora Engels use o termo “gens”, seguimos a sugestão de Leacock que usa o termo clã para substituir “gens”, tendo em vista que este caiu atualmente em desuso. LEACOCK, Eleanor Burke. Introdução à edição estadunidense. In: ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 255.

<sup>376</sup> LEACOCK, Eleanor Burke. Introdução à edição estadunidense. In: ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 256.

eram produtos de toda a comunidade, inexistindo propriedade privada dos meios de produção.

Durante o “estado selvagem” os seres humanos aprenderam a manipular o fogo, desenvolveram o machado, o arco e flecha e a cerâmica.<sup>377</sup> Ainda, os humanos, que dependiam da apropriação direta da natureza para a sobrevivência, garantiam a reprodução do gênero por meio dos matrimônios por grupos, os quais incluem a família consanguínea e a família punaluana.

Nas famílias consanguíneas, “todos os avôs e avós, nos limites da família, são maridos e mulheres entre si; o mesmo sucede com seus filhos”<sup>378</sup>. Os grupos conjugais são classificados por gerações, havendo sempre uma geração parental e uma geração de filhos, gerações que não contraíam matrimônios entre si. Desse modo, os irmãos se casavam entre si, gerando novos filhos que posteriormente se casariam entre si e gerariam novos filhos, dando continuidade à família. “O vínculo de irmão e irmã pressupõe, por si, nesse período, a relação carnal mútua.”<sup>379</sup>

Nas famílias punaluanas – sucessoras históricas das famílias consanguíneas – a organização familiar, que antes excluía as relações sexuais apenas entre as gerações parentais e as gerações de filhos, passou a excluir também as relações sexuais entre irmãos. Assim, por exemplo, grupos de irmãs possuíam maridos em comum que eram conhecidos como punaluas, isto é, companheiros íntimos em havaiano, “dos quais ficavam excluídos, entretanto, seus próprios irmãos”<sup>380</sup>. Do mesmo modo, um grupo de irmãos contraía matrimônio com determinadas mulheres que não fossem suas irmãs, as quais eram também conhecidas como punaluas. Essa forma de família foi a responsável pelo surgimento dos clãs, que consistia numa “nova família” originada da junção de membros de outras duas famílias antes consanguíneas e na qual os indivíduos não podem se casar uns com os outros.<sup>381</sup>

<sup>377</sup> “O arco e a flecha foram, para a época selvagem, o que a espada de ferro foi para a barbárie e a arma de fogo para a civilização: a arma decisiva.” ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 39.

<sup>378</sup> ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 54.

<sup>379</sup> *Ibidem*, p. 55. Apesar de a família consanguínea ter desaparecido, segundo Engels, “o que nos obriga a reconhecer que ela *deve* ter existido é o sistema de parentesco havaiano, ainda vigente em toda a Polinésia, e que expressa graus de parentesco consanguíneo que só puderam surgir com essa forma de família; e somos levados à mesma conclusão por todo o desenvolvimento ulterior da família, que pressupõe essa forma como estágio preliminar necessário.” *Ibidem*, p. 55-56.

<sup>380</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>381</sup> Segundo Engels, “Uma vez proibidas as relações sexuais entre todos os irmãos e irmãs – inclusive entre os colaterais mais distantes – por linha materna, o grupo de que falamos se transforma numa gens, isto é,

Como ressalta Reed, o argumento biológico da seleção natural contra o incesto – segundo o qual os humanos teriam deixado de se reproduzirem a partir de matrimônios de familiares em razão do aumento da probabilidade de doenças genéticas – é pouco convincente, afinal, à época do comunismo primitivo as pessoas “eram ignorantes em relação aos mais elementares fatos biológicos da vida, incluindo como os bebês são concebidos e a inevitabilidade da morte”<sup>382</sup>, de modo que inexistia possibilidade de os indivíduos chegarem à conclusão baseada na seleção natural. Desse modo, segundo a autora, o “tabu do incesto” deve ser entendido a partir da perspectiva de que pelo processo de trabalho os humanos paulatinamente se afastaram do “mundo animal”, e a “competição por sexo” no seio da família, entre familiares, tal como ocorre com os demais animais, era prejudicial à subsistência do gênero, ou seja, à produção e à reprodução material da vida humana. Nas palavras de Reed:

O tabu, fica claro, não foi dirigido contra o sexo como tal. Não foi dirigido contra relações sexuais "incestuosas". Foi dirigido contra a competição sexual, a rivalidade e a guerra do mundo animal. Acima de tudo, foi dirigido contra o sexo, pois o sexo impedia ou ameaçava a construção e consolidação do coletivo trabalhista. Ao proibir as lutas sexuais do grupo totêmico, o tabu criou a arena para construir as células da irmandade matriarcal. Os irmãos foram ensinados a colaborar com os irmãos na caça organizada e a assegurar o bem-estar e a proteção de todo o grupo. Assim, no início do tempo humano, a unificação social foi alcançada através da separação sexual. Desta forma, a humanidade poderia passar para níveis mais altos de produção e cultura.<sup>383</sup>

Por se tratar de um período do “comunismo primitivo”, não havia classes sociais, isto é, não havia um grupo explorador e outro explorado, a posse da terra era de todos do clã, famílias e clãs constituíam uma unidade, inexistia “um aparato estatal coercitivo com seus exércitos de homens armados e de policiais”<sup>384</sup> e os instrumentos de trabalho pertenciam aos que os utilizavam. As decisões eram tomadas pelas pessoas que executavam as determinadas tarefas, não havendo uma imposição para o trabalho “de fora” dos indivíduos. Os homens costumavam concentrar seus esforços nos conflitos (guerras) e nas caças, enquanto as mulheres focavam na maternidade e na coleta de gêneros alimentícios.

---

constitui-se num círculo fechado de parentes consanguíneos por linha feminina que não podem casar uns com os outros”. *Ibidem*, p. 60.

<sup>382</sup> REED, Evelyn. *The Challenge of the Matriarchy*. Disponível em <http://sex.ncu.edu.tw/members/Ning/class/graduate/firestone/firestone%20reference/The%20Challenge%20of%20the%20Matriarchy.htm>; acesso em 15.10.18.

<sup>383</sup> REED, Evelyn. *The Matriarchal-brotherhood*. Fourth International, Vol.15 No.3, Summer 1954, disponível em <https://www.marxists.org/archive/reed-evelyn/1954/matriarchal-brotherhood.htm>; acesso em 19 de novembro de 2018.

<sup>384</sup> REED, Evelyn. *Sexo contra sexo ou classe contra classe*. São Paulo: Editora Instituto José Luis e Rosa Sundermann, 2008, p. 29.

De acordo com Leacock, não se deve entender, como é feito do ponto de vista ocidental, que as tarefas da guerra e da caça davam ao homem uma maior reputação/respeito, pois o trabalho de todos, homens e mulheres, era socialmente útil e os indivíduos não valorizavam mais a “guerra”, como faz a leitura ocidental da história.<sup>385</sup>

Além disso e sobretudo, os clãs eram matriarcais. Isso por óbvio não significa que tais clãs eram matriarcais tal como a nossa atual sociedade patriarcal<sup>386</sup> (a civilização, nos termos de Engels). Conforme destaca o autor, inspirado no livro *O Direito Materno* do suíço Johann Jakob Bachofen<sup>387</sup>, considerando que os humanos tinham relações sexuais com diversas pessoas, não se poderia estabelecer, com absoluta certeza, a paternidade, “pelo que a filiação apenas podia ser contada por linha feminina, pelo direito materno, e isso se deu em todos os povos antigos”<sup>388</sup>. Afinal, como os bebês nascem das mulheres, somente poderia se ter certeza de quem era a genitora do(a) recém-nascido(a). Isso proporcionava às mulheres um apreço e respeito pelos demais membros da sociedade. Segundo Reed, comentando o texto de Engels:

Em sua essência, esta tese acentua as funções maternas da mulher como fonte de poder. O resultado parece paradoxo, porque em nossa sociedade a principal razão de que se lança mão para justificar o estado de inferioridade da mulher, é precisamente a sua função procriadora. Então, como pode ser que aquilo que consideramos a mais grave desvantagem da mulher, ou seja, a sua função materna, pode dar lugar a uma posição preeminente nas sociedades primitivas? Este enigma desconcertante permaneceu sem resposta até 1927, quando Robert Briffault publicou um estudo seu, *As mães*. Nele, Briffault demonstrou que as mulheres haviam adquirido sua posição privilegiada na sociedade primitiva não só por serem procriadoras, mas porque como resultado desta função específica haviam se convertido nas primeiras produtoras de gêneros essenciais para viver. Em outras palavras, em um determinado ponto da luta pela sobrevivência e por nutrir e cuidar das crianças, começaram a empreender o caminho da atividade produtiva, e esta nova função deu-lhes a capacidade de organizar e dirigir as primeiras formas de vida social.<sup>389</sup>

Nesse sentido, considerando que, conforme exposto por Engels, as sociedades se fundam em dois pilares – a produção material e a reprodução do próprio gênero –, a

---

<sup>385</sup> LEACOCK, Eleanor Burke. Introdução à edição estadunidense. In: ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 257.

<sup>386</sup> Em consonância: “(...) o matriarcado, no sentido do poder exercido pelas mulheres sobre os homens comparável ao que os homens posteriormente exerceram sobre as mulheres, nunca existiu.” *Ibidem*, p. 258.

<sup>387</sup> Segundo Engels, apesar da explicação de Bachofen para a monogamia ser idealista – pois não teriam sido as condições reais de existência que determinaram a monogamia, mas um reflexo moral religioso – o suíço conseguiu captar a transformação das sociedades matriarcais para as sociedades patriarcais. ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 24.

<sup>388</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>389</sup> REED, Evelyn. *Sexo contra sexo ou classe contra classe*. São Paulo: Editora Instituto José Luis e Rosa Sundermann, 2008, p. 37-38.

importância das mulheres no comunismo primitivo e o respeito que elas possuíam advinha justamente do fato de que elas eram tanto responsáveis pela coleta de gêneros alimentícios (e posteriormente, num primeiro momento, pela agricultura) como pela reprodução do gênero humano. As atividades das mulheres eram no período matriarcal centrais na vida dos clãs e, portanto, eram a fonte do poder matriarcal. Desse modo, “Se juntarmos a teoria de Briffault sobre o matriarcado com a teoria do trabalho no início da sociedade, de Engels, veremos que as mulheres antes de serem ‘corpos domésticos’, foram as criadoras e mantenedoras da primeira organização social da humanidade.”<sup>390</sup> O próprio trabalho doméstico, como destaca Leacock, era essencialmente comunal, e a divisão de trabalho entre os gêneros era recíproca, afinal, a economia não envolvia a dependência da mulher ao(s) seu(s) marido(s).<sup>391</sup>

Na barbárie – período em que o comunismo primitivo vai paulatinamente dando lugar a uma sociedade de classes – os humanos aprendem a criar animais domésticos e a praticar a agricultura, aumentando a produção de bens materiais. Houve a introdução da cerâmica como local para se cozinhar e conservar alimentos, a irrigação na agricultura, o emprego do tijolo cru (secado ao sol) e da pedra nas construções, além do começo da manipulação de metais (como a fundição do ferro) e do nascimento da escrita. Nesse período, a reprodução do gênero humano se dava por meio da família sindiásmica, a qual representa o fim do matrimônio por grupos, pois, com o passar do tempo, “iam-se fazendo mais numerosas as classes de ‘irmãos’ e ‘irmãs’, entre as quais era impossível o casamento” o que motivou concretamente o estabelecimento de uniões conjugais por pares. Nessa forma de família, que permitirá o desenvolvimento da monogamia, além do matrimônio por pares e da manutenção da proibição de relacionamentos incestuosos, o vínculo matrimonial ainda poderia ser dissolvido (“divórcio”) por vontade de qualquer das partes, sendo a transmissão dos eventuais bens regulada ainda por esse “direito matriarcal”.

Com o declínio da atividade de caça e a intensificação da agropecuária no final do período da barbárie, começou-se a produzir um excedente, o que possibilitou o emprego de pessoas escravizadas na produção, normalmente capturados por homens em guerras, – afinal, se não existisse excedente, não haveria sentido algum em escravizar uma pessoa, pois ela, para se manter viva, necessitaria consumir tudo o que produzisse. A agricultura nessa época, contudo, ainda era bastante precária e por isso os solos acabavam se tornando

---

<sup>390</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>391</sup> LEACOCK, Eleanor Burke. Introdução à edição estadunidense. In: ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 256.

inférteis, principalmente tendo em vista que não haviam sido desenvolvidos instrumentos (como o arado) e técnicas para a manutenção/renovação da fertilidade do solo. Desse modo, para que a manutenção da própria agricultura, foram necessárias guerras para a conquista de novos territórios, as quais, além de conquistar territórios, eram responsáveis pela escravização das pessoas derrotadas.

Pela divisão do trabalho da época, segundo Engels, tendo em vista a importantíssima função social desempenhada pela maternidade, cabia aos homens - os quais dispunham do instrumental necessário - a conquista pela guerra desses novos territórios agricultáveis e a captura de pessoas para escravizá-las; o homem, “consequentemente, por direito, era o proprietário dos referidos instrumentos, e, em caso de separação, levava-os consigo, da mesma forma que a mulher conservava seus utensílios domésticos”<sup>392</sup> Assim, o homem tornava-se proprietário privado dos territórios conquistados, do gado e das pessoas escravizadas, mas seus filhos não podiam herdar esses “bens” por causa da prevalência do direito materno.

Engels destaca que, em razão do direito materno, a descendência só se contava por linha feminina, até porque, como dito, não havia meios de garantir a filiação paterna, mas apenas a materna. Devido à proibição do casamento intrafamiliar, desde a família sindiásmica homens e mulheres passaram a se reproduzir entre os clãs, isto é, homens contraíam matrimônios com mulheres de diferentes clãs e vice-versa. Quando do falecimento do homem, por causa do direito materno, seus filhos não pertenciam ao seu clã de origem, mas ao de sua “esposa”, de modo que os filhos advindos do matrimônio eram herdeiros apenas dos bens da mãe e não dos bens do pai, pois os bens deste “passavam em primeiro lugar aos seus irmãos e irmãs, e aos filhos destes ou aos descendentes das irmãs de sua mãe; quanto aos seus próprios filhos, viam-se eles deserdados.”<sup>393</sup>

Assim, o aumento da produtividade e o “novo papel” de destaque dos homens - advindo da sua importância à manutenção da produção agrícola - fizeram com que estes aos poucos passassem a se valer do fato de “possuírem” pessoas escravizadas e territórios conquistados para alterar como a sucessão dos bens ocorria. Houve o que Engels chama de “revolução silenciosa”: paulatinamente os costumes sucessórios foram se alterando, sendo extinto o “direito materno”;

Todos os membros da gens [clã - R.M.] puderam continuar sendo o que até então haviam sido. Bastou decidir simplesmente que, de futuro, os

---

<sup>392</sup> ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 75.

<sup>393</sup> *Ibidem*, p. 76.



descendentes de um membro masculino permaneceriam na gens [clã – R. M.], mas os descendentes de um membro feminino saíam dela, passando à gens [ao clã] de seu pai (...). *O desmoronamento do direito materno foi a grande derrota histórica do sexo feminino em todo o mundo.* O homem apoderou-se também da direção da casa; a mulher viu-se degradada, convertida em servidora, em escrava da luxúria do homem, em simples instrumento de procriação.<sup>394</sup>

Havia ainda um “problema” a ser resolvido. Como o “direito” de herança passou a ser patriarcal, o genitor precisaria ter certeza absoluta que o(a) filho(a) era seu para assim transmitir a ele(a) seus bens. Para “assegurar a paternidade” dos(as) filhos(as), a mulher deveria ser “entregue, sem reservas, ao poder do homem: quando este a mata, não faz mais do que exercer o seu direito”<sup>395</sup>. A partir desse período, durante milhares de anos somente o homem poderia romper o matrimônio; enquanto ao homem se “concede o direito à infidelidade conjugal” – que chegou a ser sancionado inclusive pelo Código de Napoleão – a mulher é proibida de qualquer relacionamento que não seja com seu marido. Surge assim a família monogâmica, inaugurando o período da “civilização”, cuja característica mais importante foi a transformação da família na unidade econômica básica da família, “na qual a mulher e seus filhos se tornam dependentes de um homem individual. Esta transformação, que surge junto com relações de classe exploradas, resultou numa opressão das mulheres que persiste até hoje.”<sup>396</sup>

Essa família monogâmica, segundo Engels, é uma organização de um determinado número de indivíduos, sejam eles “livres” ou não (isto é, escravizados), submetida ao poder paterno de seu chefe (chamado em Roma, por exemplo, de *Pater Familias*). A própria origem do termo “família” não corresponde ao ideal burguês e na Roma Antiga não se aplicava nem ao par de cônjuges e aos seus filhos, “mas tão somente aos escravos. *Famulus* quer dizer escravo doméstico e família é o conjunto dos escravos pertencentes a um mesmo homem. Nos tempos de Gaio, a família *id est patrimonium* (isto é, herança), era transmitida por testamento.”<sup>397</sup>

Para Marx, citado por Engels:

A família moderna contém, em germe, não apenas a escravidão (*servitus*), como também a servidão, pois, desde o começo, está relacionada com os

<sup>394</sup> *Ibidem*, p. 76-77.

<sup>395</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>396</sup> LEACOCK, Eleanor Burke. Introdução à edição estadunidense. In: ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 242.

<sup>397</sup> ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 78.

serviços da agricultura. Encerra, em miniatura, os antagonismos que se desenvolvem, mais adiante, na sociedade e em seu Estado.<sup>398</sup>

A monogamia não surge, assim, como uma “reconciliação” entre homens e mulheres ou como um amor romântico ou “uma forma mais elevada de matrimônio.” Pelo contrário, a monogamia surge sob a forma de dominação do gênero masculino sobre o feminino, como uma forma de a propriedade privada dos meios de produção se manter nas mãos dos homens – não é por acaso que a nossa história é repleta de homens proprietários, sejam eles patrícios ou burgueses. Tendo em vista essa dominação, Engels, dando continuidade aos aportes d’*A Ideologia Alemã*, conclui que “o primeiro antagonismo de classes que apareceu na histórica coincide com o desenvolvimento do antagonismo entre homem e mulher na monogamia; e a primeira opressão de classes, com a opressão do sexo feminino pelo masculino.”<sup>399</sup>

O argumento segundo o matrimônio monogâmico, para ser válido, “deve ser um contrato livremente firmado por ambas as partes” e que “durante a sua vigência, as partes devem ter os mesmos direitos e deveres”, ou seja, o argumento que sustenta a validade da família monogâmica com base no contrato “livre”, já havia sido inclusive criticado severamente por Engels, que não se iludia com as “promessas” jurídicas:

Essa argumentação – tipicamente jurídica – é exatamente a mesma de que se valem os republicanos radicais burgueses para dissipar os receios dos proletários. Supõe-se que o contrato de trabalho seja livremente firmado por ambas as partes. Mas considera-se livremente firmado desde o momento em que a lei estabelece no papel a igualdade de ambas as partes. (...). Enquanto dura o contrato de trabalho, continua a suposição de que as duas partes desfrutaram de direitos iguais, desde que uma ou outra não renuncie expressamente a eles. E, se a situação econômica concreta do operário o obriga a renunciar até a última aparência de igualdade de direitos, a lei – novamente – nada tem a ver com isso.<sup>400</sup>

Apesar de Engels diferenciar a “monogamia burguesa” da “monogamia proletária” – uma vez que nesta está ausente a base material da monogamia, isto é, praticamente não há bens a serem transmitidos pela herança justamente em razão da desigualdade material da sociedade dividida em classes –, a monogamia foi responsável pela gênese da opressão das mulheres, que atinge mais intensamente as trabalhadoras. As famílias monogâmicas atuais, mesmo as pertencentes à classe trabalhadora, reproduzem as

<sup>398</sup> *Ibidem*, p. 87. Essa citação de Marx foi encontrada, segundo Engels, nas anotações de Marx do período em que este estudava a obra de Morgan. Conforme aponta Musto, essa citação de Marx foi publicada nos excertos de Marx organizados por Lawrence Krader. KRADER, Lawrence (org.). *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*. Assen, Van Gorcum, 1972, *apud* MUSTO, Marcello. *O Velho Marx: uma biografia de seus últimos anos*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 34.

<sup>399</sup> ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2012, p. 87.

<sup>400</sup> *Ibidem*, p. 95.

práticas sociais herdadas dos antepassados; “a tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos”<sup>401</sup>.

A família é a unidade econômica básica da sociedade, pois tudo começa genética e logicamente por ela: todos dependemos do ato de procriação (reprodução do gênero) para existirmos e somos geralmente educados pelas famílias. As mulheres ainda hoje são majoritariamente as “pessoas de referência” das crianças, uma vez que, em razão da opressão e exploração histórica que sofrem dos homens, elas são vistas como as únicas responsáveis pela educação dos filhos, mesmo quando precisam trabalhar para sustentar sua vida e a de seus filhos – as múltiplas jornadas de trabalho das mulheres que já foram mencionadas e atingem mais intensamente as mulheres da classe trabalhadora – afinal, as mulheres burguesas podem contratar babás, empregadas domésticas, etc.

Além disso, diante desse cenário da origem da família monogâmica e supondo, para fins de argumentação, que Honneth esteja certo – e as relações amorosas que os indivíduos têm com suas respectivas pessoas de referência sejam essenciais para o desenvolvimento subjetivo – não há garantia alguma de que as “vontades e desejos” do indivíduo “alarguem” a moralidade da sociedade. Afinal, os indivíduos nascem na sociedade capitalista, em determinadas famílias, as quais “desde sempre” interpelam (chamam) e educam os indivíduos a partir dos critérios capitalistas. Ora, todas as crianças quando nascem são (ou deveriam ser) “livres” e iguais a todos os demais, isto é, não escravizadas. Desde pequenas elas são ensinadas sobre a igualdade, mesmo que inexista essa igualdade. Elas são, na melhor das hipóteses, ensinadas que devem se qualificar para “vencer na vida”, que significa conseguir um posto de trabalho bem remunerado para poder ter qualidade de vida e consumir um alto volume de mercadorias. Ou seja, as expectativas geradas, o amor que as pessoas sentem e demonstram uns aos outros, estão intimamente ligadas ao modo de produção capitalista. Independentemente da “autorrealização” do “bebê da classe trabalhadora”, ele está praticamente fadado a ser explorado num futuro próximo. Independentemente da autorrealização do “bebê da classe burguesa”, ele herdará bens e explorará os trabalhadores por meio de contratos de trabalho “livres”.

A “historicização” das relações afetivas feita por Honneth em seu debate com Fraser – segundo a qual na sociedade capitalista, com o casamento burguês, as relações entre os gêneros teriam se “libertado” das pressões econômicas e sociais, deixando aberto o caminho para o sentimento de afeição mútua –, permanece sendo uma leitura parcial do

---

<sup>401</sup> MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 25.

desenvolvimento das relações sociais e, portanto, idealista. Embora Honneth sustente, reivindicando serem seus aportes dotados de historicidade, que o casamento burguês seria um divisor de águas na história do casamento, pois os indivíduos teriam passado a se nortearem pela afetividade e pelo cuidado, o autor enxerga apenas aspectos psicológicos do matrimônio, desconsiderando sua base real, a herança. Afinal, a família burguesa, assim como as famílias que a antecederam desde o final do período histórico da barbárie, é fundamentalmente a unidade básica da sociedade e é por meio dela que é transmitida originariamente a riqueza e a propriedade dos meios de produção, auxiliando, assim, na manutenção da divisão da sociedade em classes. Ora, ainda é frequente que no casamento burguês a afetividade e o cuidado sejam deixados de lado em razão do interesse patrimonial, o que é ignorado por Honneth. Relembrando os aportes do *Manifesto Comunista*:

Sobre que fundamento repousa a família atua, a família burguesa? Sobre o capital, sobre o ganho individual. (...). O palavreado burguês sobre a família e a educação, sobre os doces laços que unem as crianças aos pais, torna-se cada vez mais repugnante à medida que a grande indústria destrói todos os laços familiares dos proletários e transforma suas crianças em simples artigos de comércio, em simples instrumentos de trabalho.<sup>402</sup>

As teorizações de Engels acerca do Estado serão retomadas, ainda que indiretamente, no capítulo 06, em que trataremos da *ideologia* e da *ideologia contratual*. No próximo subcapítulo, criticaremos a segunda esfera do reconhecimento para Honneth, o direito, partindo das formas elementares do modo de produção capitalista: a forma mercadoria e a forma jurídica.

## 5.2. A mercadoria e o “princípio da igualdade”: o feitiço pelo qual “somos todos iguais”

As formulações de Honneth em relação ao direito naturalizam as obrigações jurídicas, como se estas fossem necessárias à constituição dos seres humanos. Para a desmistificação dessa naturalização, assim como para a elucidação da confusão que faz Honneth entendendo o desrespeito às “pessoas de direito” como uma das fontes motivacionais para os conflitos, precisamos analisar a gênese das obrigações jurídicas e das “pessoas de direito”. Para tanto, começaremos pela exposição da mercadoria e de seus segredos, afinal, a forma mercadoria é o elemento básico do modo de produção capitalista e sua generalização depende da forma jurídica, uma vez que é por meio desta que todos se

---

<sup>402</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 55.

“respeitam” e se reconhecem igualmente como sujeitos de direito (proprietários de mercadorias).

### 5.2.1. A mercadoria e seu segredo

Marx, analisando a sociedade capitalista e sua relação social fundamental, o capital, identifica a forma mercadoria como núcleo elementar dessa sociedade e afirma que essa forma possui um mistério. Relembremos rapidamente o que é a mercadoria para explicitarmos seus segredos, incluindo um mistério que, apesar de ter sido descoberto por Marx, não foi tão desenvolvido por ele: o “feitiço pelo qual somos todos iguais”.

A riqueza, segundo Marx nas primeiras linhas d’*O Capital*, aparece, no modo de produção capitalista, como uma “enorme coleção de mercadorias”, razão pela qual se faz necessário entender a mercadoria para a compreensão da sociedade em que vivemos.<sup>403</sup>

Segundo o autor, a mercadoria é um objeto externo, “uma coisa que, por meio de suas propriedades, satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer”. Todas as mercadorias, seja a força de trabalho do ser humano, um minério de ferro ou uma mesa, devem ser apreciadas sob um duplo aspecto: pela qualidade e pela quantidade. Cada objeto externo pode ser útil de uma forma diferentemente, e descobrir essa utilidade é um “ato histórico, assim como também é um ato histórico encontrar as medidas sociais para a quantidade das coisas úteis”<sup>404</sup>.

A utilidade que uma coisa possui faz dela um valor de uso. Uma cadeira, por exemplo, serve em geral para que as pessoas se sentem, uma vassoura é útil para varrer, um computador é útil para estudar, etc. O conjunto dos valores de uso de determinada sociedade forma o conteúdo de sua riqueza material, qualquer que seja a sua forma. Entretanto, na sociedade capitalista, além do conteúdo da riqueza, os valores de uso dos objetos externos passam a constituir os suportes materiais dos valores de troca <sup>405</sup>, diferentemente do que acontecia em outras épocas. Enquanto, por exemplo, no modo de produção feudal, produtos como sacos de trigo possuíam, geralmente, a forma social de tributo/dízimo, na sociedade capitalista os sacos de trigo assumem a forma social de mercadorias, sendo vendidos em mercados. Nesse sentido:

Para produzir mercadorias, o indivíduo “tem de produzir não apenas valor de uso, mas valor de uso para outrem, valor de uso social. {E não somente para outrem. O camponês medieval produzia a talha para o senhor feudal,

<sup>403</sup> MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política – Livro I – O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 113.

<sup>404</sup> *Ibidem*, p. 113-114.

<sup>405</sup> *Ibidem*, p. 114.

o dízimo para o padre, mas nem por isso a talha ou o dízimo se tornavam mercadorias. Para se tornar mercadoria, é preciso que o produto, por meio da troca, seja transferido a outrem, a quem vai servir como valor de uso.} <sup>406</sup>

Ao lado do valor de uso, os objetos que são úteis possuem valores de troca, isto é, a contrapartida que um indivíduo recebe em troca de sua mercadoria. Pode-se trocar, por exemplo, uma poltrona por 10 casacos ou por três garrafas de vinho, etc. Para que exista esse intercâmbio material, “os valores de troca dessas mercadorias têm de ser reduzidos a algo em comum, com relação ao qual eles representam um mais ou um menos.”<sup>407</sup>. Afinal, como seria possível igualar, para a troca, duas grandezas que se apresentam como materialmente distintas?

Tanto os casacos, como os vinhos, as poltronas, etc., possuem um elemento em comum, o valor, que não deve ser confundido com o valor de troca. Enquanto este, como manifestação concreta do valor, é o que se recebe pela troca de mercadorias, aquele (o valor) é uma substância comum a todas as mercadorias, uma “objetividade fantasmagórica”, que permite que elas se permutem.

Essa objetividade fantasmagórica, abstração de todas as propriedades materiais e sensíveis da mercadoria, corresponde ao trabalho humano abstrato. Não a um trabalho concreto particular (como produtor de calçados, remédios, etc.), e sim ao trabalho humano como tal, isto é, trabalho indiferenciado, desconsiderando-se como ele é efetivamente despendido. Todas as mercadorias são produtos do trabalho humano e, desconsiderando a utilidade de seus corpos físicos, os seus valores de uso, resta apenas que elas são frutos de

uma simples geleia [*Gallerte*] de trabalho humano indiferenciado, *i.e.*, de força de trabalho humano, sem consideração pela forma de seu dispêndio (...). O elemento comum, que se apresenta na relação de troca ou valor de troca das mercadorias, é, portanto, seu valor. (...). Assim, um valor de uso ou bem só possui valor porque nele está objetivado ou materializado trabalho humano abstrato.<sup>408</sup>

O valor, essa simples geleia de trabalho humano indiferenciado, é formado pela quantidade de trabalho despendido, ou seja, pelo tempo de trabalho consumido na produção, que não deve ser considerado individualmente e sim social, histórica e geograficamente – caso contrário, bastaria que trabalhássemos muitas horas numa mercadoria simples, num

<sup>406</sup> *Ibidem*, p. 119. O trecho entre chaves foi acrescentando por Engels na quarta edição d’O Capital, conforme indica o próprio Engels: “acrescentei o texto entre chaves para evitar a confusão, muito frequente, de que, para Marx, todo produto consumido por outro que não o produtor seria considerado mercadoria.” *Ibidem*, nota de rodapé da p. 119.

<sup>407</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>408</sup> *Ibidem*, p. 116.

parafuso, por exemplo, para valorizá-la<sup>409</sup>. Para formação de valor se considera o tempo de trabalho médio socialmente necessário para a produção de cada mercadoria, entendendo-se média não no sentido de um cálculo aritmético, mas significando *mais disseminado*. Portanto, segundo Marx, “é apenas quantidade de trabalho socialmente necessário ou o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de um valor de uso que determina a grandeza de seu valor.”<sup>410</sup>

Além disso, existem coisas que podem ser um valor de uso sem ser valor, isto é, sem que tenha trabalho humano indiferenciado, como é o caso do ar, dos campos naturais, da madeira bruta, etc. Por outro lado, uma coisa pode ser produto do trabalho humano e útil a ele sem, contudo, que seja mercadoria, mesmo no modo de produção capitalista. “Quem, por meio de seu produto, satisfaz sua própria necessidade, cria certamente valor de uso, mas não mercadoria”<sup>411</sup>. Para que exista a mercadoria, é preciso que o produto, um não valor de uso ao seu proprietário, seja transferido a outra pessoa por meio da troca, “a quem vai servir como valor de uso.”<sup>412</sup>

Embora a mercadoria pareça, à primeira vista, algo trivial que “só” possui valor de uso, valor de troca e valor, Marx identificou diversas sutilezas advindas dessa forma mercadoria, tal como o seu caráter fetichista.<sup>413</sup>

O autor parte de uma constatação um tanto óbvia: os valores de uso, entendidos como coisas que são úteis aos seres humanos em determinadas circunstâncias históricas, não possuem nada de misterioso, uma vez que os valores de uso satisfazem necessidades humanas e recebem do trabalho humano as propriedades que satisfazem tais necessidades. Desse modo, o segredo da mercadoria não deve ser buscado nos valores de uso, mas no modo peculiar pelo qual o trabalho produz tais mercadorias, isto é, na própria *forma* mercadoria. A citação a seguir é longa, mas necessária para nos auxiliar na elucidação do “mistério”:

---

<sup>409</sup> “Poderia parecer que, se o valor de uma mercadoria é determinado pela quantidade de trabalho despendido durante sua produção, quanto mais preguiçoso ou inábil for um homem, tanto maior o valor de sua mercadoria, pois ele necessitará de mais tempo para produzi-la. No entanto, o trabalho que constitui a substância dos valores é trabalho humano igual, dispêndio da mesma força de trabalho humana”. *Ibidem*, p. 117.

<sup>410</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>411</sup> *Ibidem*, p. 118-119.

<sup>412</sup> *Ibidem*, p. 118-119.

<sup>413</sup> No decorrer da obra, Marx trata de diversos tipos de fetichismo (fetichismo *da mercadoria*, *do dinheiro* e *do capital*). Nosso objetivo, por ora, é explicar o que significa o caráter fetichista da mercadoria e identificar qual é o seu segredo.

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela espelha para os<sup>414 e 415</sup> homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho como propriedades sociais que são naturais dessas<sup>416</sup> coisas e, por isso, espelha<sup>417</sup> também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existentes fora<sup>418</sup> dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais. A impressão luminosa de uma coisa sobre o nervo óptico não se apresenta, pois, como um estímulo subjetivo do próprio nervo óptico, mas como forma objetiva de uma coisa que está fora do olho. No ato de ver, porém, a luz de uma coisa, de um objeto externo, é efetivamente lançada sobre outra coisa, o olho. Trata-se de uma relação física entre coisas físicas. Já a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho em que ela se apresenta<sup>419</sup> não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações coisais<sup>420</sup> [*dinglichen*] que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.<sup>421</sup>

O mistério do fetichismo causado pela mercadoria reside no fato de que a própria mercadoria espelha aos seres humanos os caracteres de seu trabalho, como se esses caracteres estivessem ligados objetivamente às mercadorias produzidas e não ao trabalho humano, que efetivamente as produz, por meio do trabalho concreto que objetiva as características dos humanos nos objetos. Assim, considerando a divisão social do trabalho no modo de produção capitalista – isto é, trabalhadores livres, num duplo sentido (ou seja, livres para vender sua força de trabalho e “livres” [apartados, separados] dos meios de produção<sup>422</sup>), trabalhadores laboram coletivamente e produzem mais-valor, que é expropriado individualmente pelos capitalistas – a forma mercadoria espelha a relação dos produtores com o trabalho total, embora a relação dos produtores com esse trabalho apareça

---

<sup>414</sup> Utilizamos neste trecho as sugestões de tradução do Professor Luiz Sérgio Repa do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), que também foi responsável pela tradução para o português da obra *Luta por Reconhecimento* de Honneth. Substituiremos os termos e trechos com a nova tradução sugerida diretamente nos excertos citados durante o texto, os quais estarão sublinhados para facilitar a identificação. Nas notas de rodapé redigiremos o trecho substituído da maneira que consta na tradução realizada por Rubens Enderle para a Editora Boitempo.

<sup>415</sup> Na tradução da Boitempo, “reflete aos”.

<sup>416</sup> “a essas coisas”.

<sup>417</sup> “reflete”.

<sup>418</sup> “à margem”.

<sup>419</sup> “representa”.

<sup>420</sup> “materiais”.

<sup>421</sup> MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política – Livro I – O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 147.

<sup>422</sup> “Para transformar dinheiro em capital, o possuidor de dinheiro tem, portanto, de encontrar no mercado de mercadorias o trabalhador livre, e livre em dois sentidos: de ser uma pessoa livre, que dispõe de sua força de trabalho como sua mercadoria, e de, por outro lado, ser alguém que não tem outra mercadoria para vender, livre e solto, carecendo absolutamente de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho.” *Ibidem*, p. 244.



como fora do âmbito dos produtores. Quando compramos mercadorias, sejam elas casacos, televisões, tomates ou computadores, não as enxergamos como produzidas por determinados produtores com certas características e especificidades; ao contrário, vemos mercadorias que se apresentam com um valor “já-dado”. Assim, um casaco possui um valor que, expresso no preço, é equivalente a determinada quantia de dinheiro, independentemente da percepção da relação social real que subjaz no processo da troca e possibilita a equivalência entre as mercadorias (o trabalho social abstrato). Ou seja, as relações entre os produtos do trabalho e os produtores se tornam uma relação entre coisas (mercadorias), de modo que o trabalho total aparece como externo aos próprios produtores.

Para elucidar o que foi dito, Marx pontua que a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos frutos do trabalho não é uma relação física, tal como a que acontece com o nervo óptico quando da sua percepção da luz. Ao contrário, essa relação da forma mercadoria com os produtos do trabalho não possui relação física, mas é inteiramente social, ou seja, depende inteiramente dos seres humanos, ainda que estes não saibam disso. É uma relação entre homens que produzem mercadorias, mas que lhes aparece da maneira fantasmagórica de uma relação entre mercadorias (coisas).

Somente quando, sustenta Marx, iniciamos um movimento histórico em que a mercadoria é a forma social dominante – isto é, quando os produtos que utilizamos para a satisfação das nossas necessidades, sejam elas da “fantasia ou do estômago”, são “produtos de trabalhos privados realizados independentemente uns dos outros”<sup>423</sup> – há a separação do produto do trabalho “em coisa útil e coisa de valor”. Desse modo, os distintos trabalhos privados dos produtores passam a assumir um duplo caráter social: a) como são trabalhos úteis, devem “satisfazer determinada necessidade social”<sup>424</sup>, conservando a si mesmos (reproduzindo-se) como partes do sistema de divisão do trabalho; b) os trabalhos satisfazem as necessidades dos produtores somente na medida que “cada trabalho privado e útil particular é permutável por qualquer outro tipo de trabalho privado, portanto, na medida em que lhe é equivalente”<sup>425</sup>, equivalência esta que só é possível pela redução de todos os

---

<sup>423</sup> *Ibidem*, p. 148. “Produtos de trabalhos individuais independentes uns dos outros” devem ser entendidos aqui como os produtos de diversos trabalhadores que são subordinados a diversos capitalistas, uma vez que – apesar de todos estarem submetidos a condições semelhantes de exploração e opressão e sem embargo do fato de que a produção (quando há a subordinação real do trabalho ao capital) é feita coletivamente por trabalhadores – uma vez que não há coordenação total da produção por meio da burguesia, mas capitalistas concorrendo num mercado, em que os trabalhos dos produtos individuais são independentes uns dos outros e constituem, somente na medida em que são trocados no mercado, o “trabalho social total”.

<sup>424</sup> *Ibidem*, p. 148.

<sup>425</sup> *Ibidem*, p. 148.

trabalhos ao “dispêndio de força humana de trabalho, como trabalho humano abstrato”<sup>426</sup>.

Nas palavras de Marx:

Portanto, os homens não relacionam entre si seus produtos do trabalho como valores por considerarem essas coisas meros invólucros materiais de trabalho humano de mesmo tipo. Ao contrário. Porque equiparam entre si seus produtos de diferentes tipos na troca, como valores, eles equiparam entre si seus diferentes trabalhos como trabalho humano. Eles não sabem disso, mas o fazem. Por isso, na testa do valor não está escrito o que ele é. O valor converte, antes, todo produto do trabalho num hieróglifo social.<sup>427</sup>

Desse modo, os homens, quando realizam as trocas de mercadorias, não as trocam porque percebem que todas possuem uma base social em comum, o trabalho social abstrato, mas porque acreditam que os valores dos produtos são equiparados e relacionados uns aos outros e, por isso, seria possível equiparar os trabalhos humanos. Assim, o valor não é autoexplicativo. Ao contrário. Ele “esconde” que somente pode ser criado por meio do trabalho humano e dá a impressão de que as coisas, objetos, possuem valor por si mesmas.

O ponto que de fato interessa aos sujeitos, agentes de troca, no modo de produção capitalista, é a “questão de quantos produtos alheios eles obtêm em troca por seu próprio produto, ou seja, em que proporções são trocados”<sup>428</sup>. Assim, por exemplo, como elucidada David Harvey, é completamente normal que um indivíduo, ao chegar num supermercado, tenha a crença de que o valor de um alface esteja nele mesmo, por si só, independentemente de qualquer outra relação social, pois tal indivíduo de fato consegue comprar o alface com determinada monta financeira, sem, contudo, ter que se preocupar com a origem da mercadoria alface, como ela foi feita, onde ela foi produzida, como ela tem determinado preço (expressão monetária do valor de troca), etc.<sup>429</sup>

Portanto, para Marx, o caráter fetichista da mercadoria independente da vontade dos sujeitos que vivem no modo de produção capitalista, pois, numa sociedade imbricada na lei do valor – que possui como uma de suas determinações sociais principais a objetificação do trabalho social abstrato para a realização das trocas – os produtos dos seres humanos aparecem como dotados de vida própria, afinal, parecem possuir desde sempre valores independentemente de quaisquer relações humanas. Percebemos as mercadorias produzidas como se elas possuíssem valores por si só de maneira a-histórica, de modo que naturalizamos, equivocadamente, relações atinentes a um modo de produção específico.

---

<sup>426</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>427</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>428</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>429</sup> HARVEY, David. *Para entender o Capital*. São Paulo: Boitempo. 2013, p. 46.

A partir dessa breve retomada do que é o fetichismo, vejamos qual a relação disso com o direito.

### 5.2.2. *Direito e contrato: Pachukanis, forma e fetichismo jurídico*

Honneth enxerga o direito por um viés excessivamente psicológico ao identificar as relações jurídicas como essenciais à autorrealização dos indivíduos. Apesar dos reflexos psicológicos que podem advir do direito, deve-se buscar a relação social objetiva que originou tais reflexos. Assim como Pachukanis, nos recusamos a conceber por materialista uma teoria “que queira operar exclusivamente por impressões subjetivas.”<sup>430</sup> Nesse sentido, não se trata de demonstrar que os conceitos jurídicos são manipulados pela burguesia para controlar a classe trabalhadora – embora eles realmente sejam! –, mas evidenciar, como ressalta Christopher J. Arthur (ao introduzir o texto de Pachukanis), que nesses conceitos a “realidade social assume a forma de uma construção ideológica que expressa certas relações objetivas que derivam das relações sociais de produção e permanecem ou ruem com elas.”<sup>431</sup>

Partiremos aqui dos desenvolvimentos trazidos pelo russo Evgeni Pachukanis.<sup>432</sup> Isso pois este autor, seguindo as indicações metodológicas d’*O Capital*<sup>433</sup>, buscou identificar não apenas os reflexos jurídicos nos seres humanos, mas a gênese do direito e sua forma elementar. Afinal, não devemos tentar compreender conceitos que aparecem imediatamente a nós, como “respeito” e o “princípio da igualdade” (“todos somos iguais perante a lei!”), sem entender as categorias mais abstratas que os fundamentam – isto é, não podemos entender a totalidade concreta (a unidade da diversidade<sup>434</sup>) sem que tenham

<sup>430</sup> PACHUKANIS, Evgeni, *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921 – 1929)*. São Paulo: Sundermann, 2017, p. 100.

<sup>431</sup> ARTHUR, Christopher J. Introdução a *A teoria geral do direito e o marxismo*. In: PACHUKANIS, Evgeni, *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921 – 1929)*. São Paulo: Sundermann, 2017, p. 26.

<sup>432</sup> Iniciando sua militância na juventude operária e estudantil socialdemocrata aos 16 anos, o russo Evgeni Pachukanis (1891-1937) se destacou muito cedo pela sua atividade revolucionária. Graduado em direito, atuou sem descanso como “juiz popular” e membro de comitês “jurídicos” logo no início da Revolução de Outubro. Ingressa como membro do Partido Bolchevique em 1918 e publica em 1924 seu livro aqui debatido – *A teoria geral do direito e o marxismo*.

<sup>433</sup> Segundo Naves, “É dele [de Pachukanis] o mérito teórico e histórico de ter buscado, acompanhando as indicações de Marx, especialmente em *O Capital*, a natureza íntima do direito no processo do valor de troca, portanto, o mérito de ter captado sua especificidade burguesa”. Além disso, “A qualidade das reflexões pachukanianas “decorreu, antes de tudo, da apropriação do método de Marx, que lhe permitiu estabelecer os vínculos necessários entre a forma do direito e a forma da mercadoria, produzindo assim, o conhecimento objetivo da mediação jurídica.” NAVES, Márcio Bilharinho. Prefácio à edição brasileira. In: PACHUKANIS, Evgeni, *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921 – 1929)*. São Paulo: Sundermann, 2017, p. 9-15.

<sup>434</sup> O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, portanto, unidade da diversidade. Por essa razão, o concreto aparece no pensamento como processo da síntese, como resultado, não como ponto

sido descobertas as categorias básicas que sustentam as demais. Somente após o entendimento dessas categorias logicamente precedentes (no caso, a forma jurídica precede o direito) podemos voltar e entender os conceitos que aparecem para nós imediatamente.

Como sustenta Pachukanis, sua teoria visou “[d]ar uma interpretação materialista à própria regulamentação jurídica como forma histórica determinada”<sup>435</sup>, uma vez que as formas sociais, incluindo as relações jurídicas, não são eternas, mas historicamente mutáveis<sup>436</sup>. Conseqüentemente, embora a regulamentação social exista há milhares de anos, isso não significa que essa regulamentação sempre tenha assumido o caráter jurídico. Nas palavras do autor:

*a regulação das relações sociais, [apenas] em determinadas condições, assume caráter jurídico. (...) Não podemos negar que a vida coletiva existe também entre os animais, e que lá ela é igualmente regulada de uma maneira ou de outra. Mas nunca nos ocorrerá afirmar que as relações das abelhas ou das formigas são reguladas pelo direito. Se passarmos aos povos primitivos, embora possamos lá distinguir o embrião do direito, uma parte significativa das relações, no entanto, é regulada por um meio extrajurídico, por exemplo, as prescrições da religião.*<sup>437</sup>

Nos modos de produção que antecederam a sociedade capitalista, a forma jurídica – ou, nos termos honnethianos, o “princípio da igualdade” da esfera do reconhecimento jurídico – ainda estava num estágio embrionário, afinal, na história nem sempre todos os indivíduos eram reconhecidos como “pessoas de direito”, ou seja, como livres, iguais e proprietárias. Na civilização romana, por exemplo, apesar de existir um conjunto de práticas aglomeradas sob a denominação “direito”, essas práticas não eram universalizáveis, pois, embora houvesse trocas de mercadorias em pequena escala, muitos dos seres humanos eram escravizados e, portanto, eram mercadorias, objetos sem os direitos, sem a “liberdade” e a “igualdade” que tinham alguns membros da sociedade (os patrícios). Assim como concorda Honneth – que sustenta que as “pessoas de direito” somente surgiram com as revoluções burguesas –, antes do período de consolidação da burguesia, tanto o “direito” de ter propriedades como o “direito” de ser livre e igual não

---

de partida, não obstante seja o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação.” MARX, Karl. *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011. p. 54.

<sup>435</sup> PACHUKANIS, Evgeni, *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921 – 1929)*. São Paulo: Sundermann, 2017, p. 76.

<sup>436</sup> “(...) a teoria marxista considera qualquer forma social como histórica. (...). As premissas da mediação jurídica, ou a mediação dos sujeitos jurídicos, são esclarecidas por ninguém menos que o próprio Marx no primeiro volume d’O Capital. (...). A análise da forma do sujeito decorre imediatamente, em Marx, da análise da forma mercadoria.” *Ibidem*, p. 139-140.

<sup>437</sup> *Ibidem*, p. 103.

eram traços comuns a todos, mas atinentes ao *status* das pessoas e seus estratos sociais.<sup>438</sup>

Nas palavras de Pachukanis,

[o] costume ou a tradição como fundamento supraindividual das pretensões jurídicas, corresponde ao [modo de produção] feudal com sua limitação e estagnação. (...). No mundo feudal, ‘todo direito era um privilégio’ (Marx). (...). A ideia de status jurídico formal comum a todos os cidadãos e a todas as pessoas era completamente inexistente nessa época.<sup>439</sup>

Nesse sentido, temos aqui o único argumento em que Honneth e Pachukanis, de acordo com o exposto, concordam: graças às revoluções burguesas, foram criadas “todas as condições necessárias para que o elemento jurídico nas relações sociais alcance sua plena determinação.”<sup>440</sup> Afinal, para ambos os autores a partir dessas revoluções o direito se tornou algo qualitativamente diferente: todos passaram a ser livres, iguais e proprietários. Proclamando a liberdade, a igualdade e a fraternidade, a burguesia então revolucionária rompeu com o modelo vigente. Esses ideais, que bem serviram à classe burguesa para acabar com os privilégios da antiga classe dominante, dos nobres, passaram a nortear a sociedade capitalista.

Enquanto nas sociedades escravistas as pessoas escravizadas eram propriedades e no modo de produção feudal os servos eram completamente subordinados aos seus senhores, no modo de produção capitalista – como apresentado no subcapítulo anterior – a grande parte das pessoas se torna livre num duplo sentido, tanto apartada dos meios de produção como livre para vender a única mercadoria que possui: sua força de trabalho, isto é, sua capacidade de trabalhar. Para que os humanos possam vender essa capacidade de trabalhar, é imprescindível que a subjetividade humana esteja “organizada” de maneira que eles possam “vender a si mesmos” preservando sua personalidade, isto é, que os indivíduos “se vendam” sem que virem propriedade do comprador (escravizados). Em suma, o que a “pessoa de direito” vende é sua força de trabalho por um determinado lapso de tempo.

O sujeito, na sociedade capitalista, deve ser livre, ou seja, munido de uma autonomia de vontade que o torne apto aos atos da vida civil, assim como, segundo Arthur, “precisa ser igual a todos os outros homens, isto é, desprovido de qualquer qualidade que

---

<sup>438</sup> Nas palavras de Naves, “Em Roma, a vontade não é livre, não apenas porque alguns estão submetidos à autoridade de outro, mas sobretudo porque a liberdade não está interiorizada na pessoa, como uma faculdade que a ela pertence, mas, ao contrário, como uma qualificação que recobre determinado estrato social” NAVES, Márcio Bilharinho. *A questão do direito em Marx*. São Paulo: Outras Expressões Dobra Universitário, 2014, p. 74. Para saber mais sobre o “impossível” direito romano, conferir o capítulo 02 do mesmo livro de Naves.

<sup>439</sup> PACHUKANIS, Evgeni, *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921 – 1929)*. São Paulo: Sundermann, 2017, p. 184.

<sup>440</sup> *Ibidem*, p. 80.

o distinga de outro homem, de modo que a relação entre eles seja uma relação de troca de equivalente.”<sup>441</sup>

Voltemos rapidamente aos aportes d’*O Capital* sobre o direito.

Depois de apresentar um dos segredos do feitiço da mercadoria, qual seja, que por causa de sua *forma* elas mesmas (as mercadorias) aparecem como independentes dos seres humanos e os dominam, Marx passa, no capítulo 02, a investigar o processo de troca. Logo no início do capítulo, temos a célebre citação utilizada por Pachukanis<sup>442</sup> e pelos demais marxistas que estudam o direito:

As mercadorias não podem ir por si mesmas ao mercado e trocar-se umas pelas outras. Temos, portanto, de nos voltar para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. Elas são coisas e, por isso, não podem impor resistência ao homem. (...). Para relacionar essas coisas umas com as outras como mercadorias, seus guardiões têm de estabelecer relações uns com os outros como pessoas cuja vontade reside nessas coisas e que agir de modo tal que um só pode se apropriar da mercadoria alheia e alienar a sua própria mercadoria em concordância com a vontade do outro, portanto, por meio de um ato de vontade comum a ambos. Eles têm, portanto, de se reconhecer mutuamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, seja ela legalmente desenvolvida ou não, é uma relação volitiva, na qual se reflete a relação econômica.<sup>443</sup> (grifo nosso).

A citação marxiana parte de uma constatação um tanto óbvia, mas muitas vezes menosprezada: as mercadorias, incluindo aqui a capacidade dos seres humanos de trabalhar (força de trabalho), não podem se trocar sozinhas; elas não têm pernas e não têm vontade própria. Para que as trocas se efetuem é necessário que seus guardiões, os proprietários de mercadorias, *reconheçam-se* como tais para que possam alienar sua própria mercadoria “em concordância com a vontade do outro”. Afinal, caso isso não acontecesse, caso um dos proprietários não enxergasse o outro como proprietário – em termos honnethianos, caso os indivíduos não se reconheçam e não respeitem o outro como “pessoas de direito” – um deles poderia simplesmente roubar a mercadoria daquele que considera indigno, isto é, utilizar-se de violência ou grave ameaça para adquirir as mercadorias. E, se o indivíduo produtor de mercadoria souber que há um grande risco de ter sua mercadoria tomada no mercado sem contrapartida, sem “o justo preço”, ele não levará a mercadoria ao mercado.

<sup>441</sup> ARTHUR, Christopher J. Introdução a *A teoria geral do direito e o marxismo*. In: PACHUKANIS, Evgeni, *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921 – 1929)*. São Paulo: Sundermann, 2017, p. 16.

<sup>442</sup> A citação de Marx em questão é mencionada no capítulo IV, *Mercadoria e sujeito*. PACHUKANIS, Evgeni, *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921 – 1929)*. São Paulo: Sundermann, 2017, p. 140.

<sup>443</sup> MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política – Livro I – O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 159.

Assim, no inaugurado direito burguês, ambos os sujeitos *se reconhecem mutuamente* como proprietários privados, como “pessoas de direito” que são iguais graças a uma relação jurídica específica, qual seja, o contrato, uma relação *volitiva* e não impositiva/coercitiva – contrato este característico de uma relação social específica dos seres humanos segundo a qual suas vontades *residem nas coisas*.

Como Honneth ignora a totalidade das relações sociais em sua análise histórica, o autor se esquece de um fato muito importante: o duplo sentido de liberdade descrito por Marx não foi algo natural, mas imposto pela burguesia aos que hoje são trabalhadores. Atualmente, a grande maioria das pessoas não possui outra alternativa para a satisfação de suas necessidades básicas que não seja pagando por estas com o dinheiro que recebeu em decorrência da venda da sua força de trabalho, afinal a maioria não possui terreno para cultivar alimento, nem conhecimentos sobre como satisfazer suas necessidades básicas sem que precise celebrar muitos contratos. Os indivíduos do século XXI encontram-se não raro em total dependência dos serviços e produtos disponibilizados no mercado, de modo que mesmo tecnologias simples deixaram de ser difundidas, o que acarreta uma maior dependência do dinheiro para que o indivíduo possa celebrar contratos de serviços ou de compra de produtos e, assim, satisfazer suas necessidades básicas. Assim, o trabalhador hoje é livre para contratar, mas foi privado da possibilidade de não contratar para sobreviver, isto é, privado/separado dos meios de produção.

Essa disseminada dependência do indivíduo em relação ao mercado nem sempre existiu dessa forma. Os indivíduos somente passaram a ser “pessoas de direito” podendo ter uma “vontade” contratual por causa de uma *acumulação primitiva*, isto é, um período de coerção ainda mais violenta em que a maioria foi “tornada” livre.

No subcapítulo d’*O Capital* denominado *Legislação sanguinária contra os expropriados desde o final do século XV - Leis para a compressão dos salários*, por exemplo, Marx nos mostra que a população rural inglesa, foi privada das terras comunais – locais em que a população produzia os gêneros alimentícios e recolhia madeira – sendo forçada a se dirigir aos nascentes centros urbanos. Entre essas pessoas expulsas das terras comunais, não eram todas que encontravam um emprego, de modo que parte desses indivíduos duplamente livres foram se tornando lumpemproletários, isto é, “vagabundos”, “criminosos”, ficavam em situação de rua, etc.<sup>444</sup> Como resposta, o Estado fez o que faz

---

<sup>444</sup> Como afirma Marx, o lumpemproletariado é a camada mais baixa da classe trabalhadora, isto é, a mais pauperizada, composta por vagabundos, prostitutas, delinquentes, etc. *Ibidem*, p. 719.

até hoje: criminalizou e encarcerou os marginalizados que não conseguiam emprego, submetendo-os a duras leis que proibiam a “vadiagem” e os obrigavam a trabalhar<sup>445</sup>, criminalizando, por exemplo, como “furto de madeira” a simples coleta das madeiras em terras que anteriormente eram comunais<sup>446</sup>. Segundo Marx, em síntese:

o roubo dos bens da Igreja, a alienação fraudulenta dos domínios estatais, o furto da propriedade comunal, a transformação usurpatória, realizada com inescrupuloso terrorismo, da propriedade feudal e clânica em propriedade privada moderna foram outros tantos métodos idílicos da acumulação primitiva. Tais métodos conquistaram o campo para a agricultura capitalista, incorporaram o solo ao capital e criaram para a indústria urbana a oferta necessária de um proletariado inteiramente livre.<sup>447</sup>

Apesar de explicitar os termos que envolvem as noções como as de contrato e vontade e ter percebido que houve um ato histórico que tornou os indivíduos duplamente livres, Marx não se debruçou sobre a extensão do significado dessa igualdade entre proprietários de mercadorias nem sobre a especificidade capitalista das relações jurídicas e suas consequências, esforço realizado por Pachukanis.<sup>448</sup>

Conforme o marxista russo, “ao mesmo tempo em que o produto do trabalho adquire a qualidade de mercadoria e se torna portador do valor, o homem adquire a qualidade de sujeito jurídico e se torna portador do direito”<sup>449</sup>. Isso ocorre pois simultaneamente há a dissolução a) do trabalho e b) do ser humano: por um lado, “o conjunto das relações materializadas formadas espontaneamente”, ou seja, todas as relações humanas que advêm do trabalho (tais como a taxa de mais valor, a taxa de lucro, etc), por causa da teoria do valor e, conseqüentemente, do fetichismo da mercadoria, dissolvem o trabalho como propriedades naturais das coisas (e não dos seres humanos); por outro lado, há outras relações em que o ser humano somente se determina em relação à coisa, como pessoas de direito que detêm direito sobre certas mercadorias – a maioria, os trabalhadores,

---

<sup>445</sup> “Assim, a população rural, depois de ter sua terra violentamente expropriada, sendo dela expulsa e entregue à vagabundagem, viu-se obrigada a se submeter por meio de leis grotescas e terroristas, e por força de açoites, ferros em brasa e torturas, a uma disciplina necessária ao sistema de trabalho assalariado.” MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política – Livro I – O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 808.

<sup>446</sup> Para saber mais, conferir MARX, Karl. *Os despossuídos: debate sobre a lei referente ao furto de madeira*. São Paulo: Boitempo, 2017.

<sup>447</sup> MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política – Livro I – O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 804.

<sup>448</sup> Pachukanis foi o responsável por destacar que o “tecido jurídico fundamental” corresponde ao “tecido econômico” – isto é, as relações capitalistas – e é composto pelo “sujeito, como portador e destinatário de todas as exigências possíveis, [pela] cadeia de sujeitos ligados pelas exigências direcionadas umas às outras” PACHUKANIS, Evgeni, *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921 – 1929)*. São Paulo: Sundermann, 2017, p. 127.

<sup>449</sup> *Ibidem*, p. 141.



em geral, podem dispor somente de uma única mercadoria, sua força de trabalho –, como sujeitos em relações jurídicas. Essas dissoluções que atingem o trabalho e o ser humano enquanto tal, apesar de serem distintas em princípio, estão condicionadas uma à outra. “A conexão social de produção apresenta-se ao mesmo tempo em duas formas absurdas: como valor da mercadoria e como capacidade do homem de ser sujeito de direitos.”<sup>450</sup>

Nesse sentido, nas palavras de Pachukanis:

Assim como a multiplicidade natural das qualidades úteis do produto é na mercadoria apenas um simples invólucro do valor, e os aspectos concretos do trabalho humano dissolvem-se em trabalho humano abstrato, como criador do valor, de modo semelhante, a multiplicidade concreta das relações do homem para com a coisa surge como vontade abstrata do proprietário, e todas as particularidades concretas que diferem um representante do gênero *Homo Sapiens* de outro dissolvem-se na abstração do homem em geral, como sujeito jurídico.<sup>451</sup>

No excerto supracitado, considerando os aportes expostos acerca do fetichismo da mercadoria – a despeito do autor não ter utilizado *ainda* neste trecho da obra o termo fetichismo – fica nítido o paralelo traçado por Pachukanis entre as características do fetichismo da mercadoria e do *fetichismo jurídico*. No fetichismo da mercadoria, como vimos, as características do trabalho concreto passam a servir somente como suporte de valor, como um “simples invólucro” de valor, uma vez que todas as especificidades do trabalho humano são secundarizadas em nome da equivalência, do valor que é objetificado por meio do trabalho social abstrato e, conseqüentemente, a mercadoria aparece aos homens como portadora de um valor independentemente de qualquer ação dos próprios homens. No fetichismo jurídico, por sua vez, que é simultâneo ao fetichismo da mercadoria, os seres humanos aparecem imediatamente como meros possuidores de mercadorias e, portanto, como possuidores de direitos, como sujeitos de direitos. Assim, todas as especificidades que distinguem um ser humano de outro são dissolvidas “na abstração do homem em geral, como sujeito jurídico”, afinal, todos são (ou ao menos *deveriam ser*) sujeitos de direitos (pessoas de direito) na sociedade capitalista. Desse modo, enquanto, pelo viés econômico, a coisa domina o ser, “juridicamente o homem domina a coisa, pois, na qualidade de seu possuidor e proprietário, ele mesmo torna-se apenas a encarnação de um sujeito de direitos abstrato e impessoal (...)”.<sup>452</sup> Ou seja, o ser humano perde o controle sobre a coisa e passa a ser por ela dominado, “somente retomando” tal controle por intermédio de relações jurídicas, como *proprietário* de mercadorias, como *sujeito de*

---

<sup>450</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>451</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>452</sup> *Ibidem*, p. 142.

*direitos*.<sup>453</sup> Na sociedade concreta, como ressalta Arthur, os indivíduos se relacionam entre si por meio de mercadorias, “especialmente por meio da mercadoria dinheiro, enquanto a própria ‘pessoa’ é definida em relação a uma coisa, isto é, como um ‘sujeito que dispõe livremente do que é seu.’”<sup>454</sup>

Assim como acontece com o valor – que somente existe quando a mercadoria se torna a forma social dominante –, são necessárias condições reais para a existência desses sujeitos de direitos que se relacionam diretamente com o desenvolvimento do modo de produção capitalista e com a dominação de classe da burguesia, uma vez que a propriedade capitalista, diferentemente das demais propriedades anteriormente vistas, torna-se um “direito absoluto, inabalável”<sup>455</sup>, que não necessita mais ser sempre defendido por meio da força. Por isso, retomando, mais uma vez, a citação de Marx segundo a qual os sujeitos precisam *se reconhecer* como proprietários, Pachukanis afirma que o ato de troca é a primeira manifestação do sujeito na plenitude de suas determinações<sup>456</sup>. O autor, conceituando pela primeira vez na obra *o fetichismo jurídico*, afirma:

A esfera do domínio, que assume a forma do direito subjetivo, é um fenômeno social imputado ao indivíduo da mesma maneira que o valor, também um fenômeno social, é imputado à coisa, um produto do trabalho. O fetichismo da mercadoria completa-se com o fetichismo jurídico. Assim, em determinado grau de desenvolvimento, as relações humanas no processo de produção adquirem uma forma duplamente enigmática. Por um lado, elas atuam como relações de coisas-mercadorias, e, por outro lado, como relações volitivas de unidades independentes e iguais umas em relação às outras: os sujeitos jurídicos. Ao lado da propriedade

<sup>453</sup> No mesmo sentido, Mialle afirma que: “*O fetichismo da norma e da pessoa, unidos doravante sob o vocábulo único de direito, faz esquecer que a circulação, a troca e as relações entre pessoas são na realidade relações entre coisas*, entre objetos, que são exatamente os mesmos da produção e da circulação capitalista. E, de fato, no mundo do direito tudo parece passar-se entre pessoas: as que mandam e as que obedecem, as que possuem, as que trocam, as que dão, etc. Tudo parece ser objeto de decisão, de vontade, numa palavra de razão. Jamais aparece a densidade de relações que não são queridas, de coisas às quais os homens estariam ligados, de estruturas constrangedoras mais invisíveis.” MIALLE, Michel. *Introdução crítica ao direito*. 3ª ed. Lisboa: Editorial Estampa, 2005, p. 94.

<sup>454</sup> ARTHUR, Christopher J. Introdução a *A teoria geral do direito e o marxismo*. In: PACHUKANIS, Evgeni, *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921 – 1929)*. São Paulo: Sundermann, 2017, p. 26.

<sup>455</sup> Nem mesmo abalável pela “função social” da propriedade. A fraseologia burguesa segundo a qual existiria uma “função social da propriedade” – que consta, no ordenamento jurídico brasileiro, no artigo 5º, inciso XXIII, da Constituição Federal “a propriedade atenderá a sua função social” – proclama algo impossível no modo de produção capitalista: que uma propriedade seja social, afinal, para a manutenção do lucro, da extração de mais-valor, a propriedade *privada*, excludente, dos meios de produção deve ser mantida. Como já alertava Pachukanis há quase 100 anos: “Os aspectos antissociais da propriedade privada só podem ser paralisados *de facto*, ou seja, pelo desenvolvimento da economia socialista planificada às expensas do mercado. Mas nenhuma fórmula, mesmo que tirada dos mais progressistas juristas do Ocidente, poderá tornar socialmente úteis todos os contratos selados com base em nosso Código Civil e transformar cada proprietário em uma pessoa que cumpra funções sociais. Essa superação verbal da economia privada e do direito privado pode somente obscurecer a perspectiva de sua superação efetiva”. *Ibidem*, p. 127 (nota de rodapé 12).

<sup>456</sup> PACHUKANIS, Evgeni, *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921 – 1929)*. São Paulo: Sundermann, 2017, p. 146.

mística do valor, surge uma coisa não menos misteriosa: o direito. Ao mesmo tempo, uma relação única e integral assume dois aspectos abstratos fundamentais: um econômico e um jurídico.<sup>457</sup>

Ao lado da relação de valor, surge outra relação misteriosa: o direito. Como bem ressalta Pachukanis, assim como o fetichismo da mercadoria atribui o valor à coisa, independentemente dos demais seres humanos, o fetichismo jurídico atribui ao ser humano as vontades, o direito subjetivo e a capacidade volitiva, como se fossemos – independentemente do modo de produção em que vivemos – sujeitos de direitos desde sempre, de modo que o ser humano aparece *desde sempre e desde já* como sujeito abstrato, universal, portador de direitos, formalmente igual a todos os demais. Além disso, esse fetichismo jurídico faz com que os homens apareçam para os outros como portadores de vontades independentes, de modo que a sociedade seria constituída pela somatória de diversos sujeitos de direitos que são livres, iguais, e, acima de tudo, proprietários, quer seja de uma infinita coleção de mercadorias, quer seja apenas da própria força de trabalho. Quando há o pleno desenvolvimento das relações de produção burguesas, cada ser humano se torna um ser em geral (um ser genérico), tornando-se sujeito jurídico abstrato, “possuidor de mercadorias elevado às nuvens”<sup>458</sup>, pois seu direito subjetivo reside na capacidade e desejo de “alienar adquirindo e adquirir alienando” – desejo que somente é satisfeito caso os proprietários *se reconheçam* como tais. Esse reconhecimento mútuo, de acordo com Pachukanis, nada mais é “do que a tentativa de interpretar, com o auxílio da fórmula abstrata do contrato, as formas orgânicas de apropriação, baseadas no trabalho, conquista, etc. e que a sociedade de produtores de mercadoria encontra já pronta quando de seu surgimento.”<sup>459</sup>

Portanto, assim como o fetichismo da mercadoria, o fetichismo jurídico não é simplesmente uma falsa apreensão da realidade, mas é resultado da dissolução do ser humano e de suas especificidades num ser em geral ocasionada pela supremacia do sujeito de direito. Ainda, essa dissolução, assim como em relação à mercadoria, acontece justamente por causa da *forma*: enquanto o segredo da mercadoria reside justamente na sua forma, o mesmo se dá com o sujeito de direito, uma vez que a *forma sujeito* é a maneira pela qual é “devolvida juridicamente” aos seres humanos o poder sobre as coisas que ele mesmo possui ou criou. Porém, como vimos, essa “devolução” do controle sobre as coisas é, ela mesma, um fetiche, pois controlamos as mercadorias somente na medida que delas

---

<sup>457</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>458</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>459</sup> *Ibidem*, p. 151.

somos proprietários. Desse modo, a afirmação de que “somos todos iguais” é exatamente o resultado do fetichismo jurídico: somos todos proprietários de mercadorias, que nos *reconhecemos* como tais (primeiramente no mercado e, depois, em outras instâncias, como no próprio Estado); somos todos seres genéricos portadores de direitos universais.

Embora Honneth utilize o termo “pessoa de direito” e não “sujeito de direito” (ou “sujeito de direitos” ou “forma jurídica”) para qualificar as pessoas na esfera do reconhecimento jurídico, entendemos, por meio da significação que Honneth dá ao termo, que o autor identificou a especificidade capitalista do direito, mas não deu a ela as devidas consequências justamente por confundir os efeitos dos fenômenos sociais com suas causas. Tanto na categoria pachukaniana de “sujeito de direito(s)” como na “pessoa de direito” honnethiana – ambas universalizáveis graças às revoluções burguesas – todos devem se respeitar tão-somente como humanos, ou seja, como pessoas universais que devem respeitar as outras pelas características que são comuns a todos desconsiderando suas características individuais e sociais. Mesmo Honneth acertando o período histórico da gênese das “pessoas de direito” e algumas de suas características, o autor foi incapaz de mostrar as consequências dessa forma social e sua relação com a reprodução das desigualdades materiais.

A despeito de acertar corretamente o momento histórico do surgimento do direito, a teoria de Honneth desenvolveu o conceito de “pessoa de direito” por uma via puramente especulativa, não dando importância à base material que levou ao surgimento dessas (e que mantêm essas) “pessoas de direito”. A alegação de Honneth, segundo a qual teria dado materialidade aos conceitos hegelianos, não corresponde ao que foi por ele apresentado. Ao invés de partir da sociedade concreta, realizar abstrações e, a partir dessas abstrações concretas, retornar à realidade para articular e confirmar suas teses, Honneth faz o caminho abstrato-concreto-abstrato. Ou seja, o autor parte de um conceito idealista (abstrato) de Hegel sobre o direito – e sobre as demais relações de reconhecimento – e observa a realidade concreta apenas para “confirmar” a abstração inicial, negligenciando todos os indícios que possam refutá-la. Assim, ao final desse percurso, Honneth retorna às abstrações, como se estas tivessem efetivamente sido confirmadas pela realidade. Nesse sentido, o conceito honnethiano de autorrespeito nada mais é do que o idealismo hegeliano numa nova roupagem. Afinal, para Hegel, o direito também é baseado no respeito mútuo dos indivíduos enquanto pessoas. Segundo Hegel, citado por Pachukanis “a personalidade contém, de maneira geral, a capacidade jurídica e constitui o conceito e a base, também

abstrata, do direito abstrato e, por isso, formal. O imperativo jurídico é por isso: sê uma pessoa e respeita os outros enquanto pessoas”<sup>460</sup>. A crítica de Marx cai como uma luva:

O concreto é concreto porque é a síntese de múltiplas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação. No primeiro método [idealista, no qual devemos incluir tanto Hegel como Honneth] a representação plena volatiliza-se em determinações abstratas, no segundo [materialismo histórico dialético] as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto pelo pensamento. Por isso é que Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo (...).<sup>461</sup>

Qualquer semelhança não é mera coincidência! A “representação plena” da “pessoa de direito” honnethiana volatiliza-se em determinações morais abstratas que ignoram a produção e a reprodução da vida material.

Em vez de diagnosticar a realidade, Honneth foi enfeitiçado por ela e pelo “princípio da igualdade”, ou, melhor dizendo, pelo fetichismo jurídico: o autor acredita que a universalização do “respeito” por meio de relações jurídicas seria essencial à constituição da identidade dos indivíduos. Entretanto, por estar “enfeitiçado”, o autor não percebe que essa universalização das categorias jurídicas é completamente incapaz de garantir aos indivíduos algo, exceto que sejam livres para vender a força de trabalho e que seja respeitado o direito à propriedade privada dos meios de produção. Ou seja, o real reflexo das relações jurídicas é a submissão de indivíduos socialmente diferentes ao capital. Todos os indivíduos são subsumidos às relações jurídicas e, portanto, ao capital, tanto os burgueses como os trabalhadores. Ocorre que, como sustentam Marx e Engels n’*A Sagrada Família*, enquanto na sociedade contemporânea a burguesia é um fantoche do capital, acumula riquezas, sente-se moralmente bem e socialmente aprovada, os trabalhadores experienciam uma desigualdade material crescente, advinda da exploração de sua força de trabalho.<sup>462</sup> O “respeito” e o “princípio da igualdade” nunca podem ir para além do estreito horizonte do direito burguês. Como resume o francês Bernard Edelman:

Na verdade, os “direitos do homem” nunca foram concebidos para restabelecer uma igualdade entre as classes, jamais foram concebidos para a diferença. Muito pelo contrário: eles regulam uma igualdade e uma liberdade de direito; submetem a diferença “de fato” à igualdade “de

<sup>460</sup> HEGEL, Georg W. F. Linhas fundamentais da filosofia do direito ou direito natural e ciência do Estado em compêndio. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010, p. 80, *apud* PACHUKANIS, Evgeni, *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921 – 1929)*. São Paulo: Sundermann, 2017, p. 139.

<sup>461</sup> MARX, Karl. Introdução à ‘Crítica da Economia Política 1858/1859’. In: MARX, Karl. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982, p. 25-26.

<sup>462</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A sagrada família, ou, A crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. 1ª ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 48.

direito (...). A declaração dos Direitos do Homem transformou o trabalhador numa “máquina livre”: aplicada ao trabalhador, ela faria dele um “homem” e um “cidadão”, exercendo, em sua condição de explorado, as prerrogativas de um cidadão. (...). Devemos tomar cuidado com o uso dos direitos do homem! Se num primeiro momento, e por um curto período, eles podem constituir uma base para a luta, se, em certo sentido, a extensão desses direitos aos trabalhadores pode significar um “progresso”, esse “progresso” carrega seus próprios limites. Porque a reivindicação da igualdade que não deixa o campo do direito não pode ir além da igualdade jurídica, logo das relações de produção capitalistas. Esse é o “absurdo” que fala Engels “[...] o conteúdo real da exigência proletária de igualdade é a exigência da abolição das classes. Toda exigência de igualdade que vai além disso, necessariamente se esvai no absurdo.”<sup>463</sup>

A perspectiva do “outro generalizado” – aquela sustentada por Honneth, segundo a qual reconheceríamos os outros como membros da coletividade, como “portadores de direitos”, e internalizaríamos as normas sociais – assimila as pessoas à lógica do capital, que, como um vampiro, suga o trabalho vivo dos humanos “e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo suga.”<sup>464</sup> As normas morais relegam aos indivíduos apenas a possibilidade de escolha do patrão e de escolher a cada 4 anos (no caso brasileiro) seus governantes na “festa da democracia”: as eleições burguesas, instituição social em que, devido à sua determinação capitalista (jurídica!), os indivíduos são entendidos apenas como “pessoas de direito”, sendo desconsiderado o abismo de desigualdade material existente entre eles. Cada “cidadão” (“pessoa de direito”) tem direito a um voto, independentemente das condições objetivas, independentemente se ele é patrão ou trabalhador, se ele possui uma extensa coleção de mercadorias e explora outras pessoas ou se possui apenas direito de vender sua força de trabalho. Ou seja, nas eleições os indivíduos são mais uma vez abstraídos da sociedade, são novamente “pessoas de direito” formalmente iguais mesmo que suas realidades socioeconômicas (e interesses) sejam completamente distintas.<sup>465</sup>

<sup>463</sup> EDELMAN, Bernard. *A legalização da classe operária*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 75-76.

<sup>464</sup> MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política – Livro I – O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 308.

<sup>465</sup> Exatamente pensando em reverter esse cenário – embora ainda se utilizando da forma jurídica – a Constituição da União Soviética e 1918 previa uma série de restrições em relação ao direito de voto que excluía patrões e rentistas: “Artigo 65. Não podem eleger nem serem eleitos, mesmo que pertencendo a uma das categorias supra elencadas: a) as pessoas que empregam trabalhadores assalariados, com objetivo de obtenção de lucro; b) as pessoas que não vivam dos rendimentos de seus respectivos trabalhos, tais quais as que vivem de qualquer tipo de porcentagens pagas sobre capitais, rendimentos de empresas, valores obtidos a partir de patrimônios etc.; c) comerciantes, intermediários comerciais e mercantis, que executam negócios privados; d) monges e sacerdotes de igrejas e cultos religiosos; e) empregados e agentes das antigas instituições policiais, das corporações especiais das policiais civis e das divisões de escolta e guarda, bem como os membros da antiga Família Real, governante na Rússia; f) pessoas declaradas alienadas ou loucas, em procedimentos judiciais específicos, bem como aquelas sob tutela; g) pessoas condenadas por crimes de cupidez por lucro e delitos de mesquinhez, para cumprirem penas cominadas em lei ou sentença judiciária.”

Disponível

em:

<https://www.marxists.org/history/ussr/government/constitution/1918/article4.htm>; acesso em 09.11.18.

Assim, é como se não existissem classes sociais, mas cidadãos que regulam o Estado, “representante maior” das “vontades coletivas”.

As ações reais dos indivíduos somente são “socialmente respeitadas” se inseridas nos exatos ditames do modo de produção capitalista, isto é, se não prejudiciais a seus elementos fundamentais, à mercantilização da vida humana e à consequente/dependente extração de lucro. Não à toa os indivíduos devem, para Honneth, respeitarem-se como “pessoas de direito”. Assim, embora Honneth tente demonstrar que as “gerações” de direito humano representariam um avanço à humanidade, esse “progresso”, como ressaltou Edelman, carrega em si, ao não superar o “princípio da igualdade” burguês, seu próprio limite. O progresso jurídico é incapaz de eliminar a expropriação que a burguesia faz cotidianamente da classe trabalhadora, justamente pois o reconhecimento jurídico nasceu nas (e para as) trocas de mercadorias, não para tratar de desigualdades materiais (reais) – até porque o próprio direito é um dos agentes da manutenção da desigualdade material, na exploração de uma classe pela outra.

Os argumentos “negativos” apresentados por Honneth para “provar” que as lutas ocorrem por privação de direitos evidencia a enorme confusão que faz o autor. Todos os exemplos citados por Honneth – que na verdade são apenas breves menções, nem sequer sendo os exemplos analisados mais detalhadamente – são lidos como lutas por reconhecimento pois o autor projeta na realidade seus conceitos hegelianos.

Como dissemos, Honneth inverte as causas e os efeitos. As lutas sociais não acontecem porque os indivíduos são “desrespeitados” como “pessoas de direito”, isto é, não ocorrem por questões apenas morais, mas principalmente por desigualdades materiais que se reproduzem objetivamente. Não se trata de lutas que se iniciaram por desrespeitos, por sentimentos, como se os indivíduos lutassem pela identidade por meio das esferas do reconhecimento – mesmo sem que efetivamente saibam que lutam por reconhecimento – , mas de conflitos sociais que se originam em razão das condições desiguais de existência geradas pelo modo de produção capitalista, as quais podem repercutir na consciência dos indivíduos e em seu “autorrespeito”.

Não basta se valer do mero nome de lutas por “direitos civis” para afirmar que foi um conflito em que o reconhecimento foi o determinante. Repensando o exemplo de Honneth, temos que o movimento negro nos Estados Unidos nos anos 1960 não lutou meramente por reconhecimento ou por identidade, mas contra algumas das patologias

sociais causadas pelo modo de produção capitalista, como destaca Davis.<sup>466</sup> Não por acaso, entre o Programa dos Dez Pontos do Partido Panteras Negras – organização que não era um partido marxista/comunista, mas mesmo assim estava atenta às mazelas da sociedade capitalista<sup>467</sup> – estavam pontos como “o fim da usurpação, pelos capitalistas, das comunidades negras e oprimidas”, “moradias decentes, adequadas para o abrigo de seres humanos”; “fim imediato da brutalidade policial e do assassinato de pessoas negras”, “liberdade para todas as pessoas negras e oprimidas atualmente mantidas em prisões”, “terra, pão, moradia, educação, vestimentas, justiça, paz e controle da tecnologia moderna pela comunidade popular.”<sup>468</sup>

Essas lutas por direitos civis foram “vitoriosas” na década de 1960 nos Estados Unidos, uma vez que, após dura luta, as negras e os negros passaram a ter formalmente direitos iguais a todos os demais membros da sociedade, ou seja, negros e negras passaram a ser considerados “pessoas de direito”. Entretanto, essa conquista, dentro dos moldes da sociedade capitalista – pois o que a população negra obteve foi justamente o reconhecimento de serem “pessoas de direito”, algo tão louvado por Honneth, e não as mudanças materiais e de divisão do trabalho pleiteadas –, carregou um progresso limitado, afinal, trata-se de uma igualdade meramente formal para comprar e vender mercadorias. Não por acaso, mesmo após a conquista/concessão dos direitos civis, a população negra continua nos Estados Unidos (assim como no Brasil e em grande parte do mundo) a ser uma das parcelas da população mais exploradas e oprimidas – isto é, continua a ser submetida em geral a piores salários e jornadas de trabalho mais degradantes, continua discriminada, assassinada, criminalizada e encarcerada em massa.

Não se trata aqui, por óbvio, de afirmar que a situação dos negros e das negras era melhor quando estes não eram “pessoas de direito”. Como marxistas, sustentamos que as revoluções burguesas, embora bastante limitadas, foram progressivas à humanidade. É evidente que os negros e negras serem considerados formalmente iguais aos brancos é algo progressivo à sociedade, afinal, seguindo no exemplo dos Estados Unidos, ainda que a mudança seja insuficiente, a “conquista” de direitos civis pôs fim a segregação institucional

---

<sup>466</sup> DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 74.

<sup>467</sup> Como pontua Davis, embora num determinado momento os membros dos Panteras Negras pudessem integrar organizações comunistas, isso não permaneceu assim. Nas suas palavras: em determinado momento, a liderança decidiu que os integrantes do BPP [*Black Panthers Party*] não poderiam ter afiliações a outros partidos, então eu optei por seguir no Partido Comunista. Contudo, continuei apoiando o BPP e trabalhando com ele. Quando fui presa, o Partido Panteras Negras foi uma força central na defesa de minha liberdade.” *Ibidem*, p. 24.

<sup>468</sup> *Ibidem*, p. 74.



que a população negra viveu entre 1876 e 1965 pelas leis “Jim Crow” – os negros e as negras não podiam votar, não tinham acesso às universidades, deveriam sentar em bancos específicos nos ônibus e até mesmo descerem do transporte coletivo para dar lugar aos brancos<sup>469</sup>. Apesar desse aspecto progressivo, como observou Edelman, as “conquistas” jurídicas carregam em si mesmas seus próprios limites. Embora a população negra tenha sido formalmente inserida no modo de produção capitalista por meio de “direitos civis” – direitos dos guardiões de mercadorias –, estes direitos são completamente insuficientes para garantir que os negros e as negras não ganhem os piores salários, não tenham as jornadas de trabalho mais degradantes, não sejam a maioria encarcerada, etc.

O “humano moral honnethiano”, o humano que depende de maneira “imutável” das esferas de reconhecimento intersubjetivo, que possuem “conteúdo mutável”, *o humano enfeitado pelo direito que se reconhece e respeita os demais como iguais, nada mais é do que uma condição da própria troca pela lei do valor*. Afinal, os indivíduos precisam se reconhecer como “pessoas de direito” para trocarem suas mercadorias. “Essa mesma condição é o homem como sujeito de direitos, ou seja, como proprietário. E, finalmente, ambas as determinações estão intimamente ligadas a uma terceira, na qual o homem figura como sujeito econômico egoísta.”<sup>470</sup>

Portanto, a esfera do reconhecimento jurídico – assim como vimos em relação à esfera do amor –, analisada a partir de sua gênese histórica e sua reprodução social objetiva, não possui intrinsecamente nenhum potencial emancipatório. Pelo contrário, ela é imprescindível ao modo de produção capitalista e está inserida nos seus limites, afinal, por meio do reconhecimento jurídico apenas é reproduzida a determinação segundo a qual os humanos figuram como sujeitos portadores de mercadorias, logo, como indivíduos que almejam uma vasta coleção de mercadorias a qualquer custo.

---

<sup>469</sup> “No dia 1º de dezembro de 1955, no centro da cidade de Montgomery, estado do Alabama, Rosa Parks, uma costureira de 42 anos, subiu em um ônibus a fim de voltar pra casa após mais um dia de trabalho. Ela acomodou-se em um assento para pessoas “de cor” e após três paradas, as quatro primeiras fileiras reservadas aos brancos já estavam lotadas. O motorista James Blake mandou que ela e os outros três passageiros negros que estavam ao seu lado se levantassem para dar lugar aos brancos que entram. Nada de mais, se tivermos em conta que no Alabama, assim como os outros estados do sul dos Estados Unidos, vigiam as leis segregacionistas de Jim Crow que exigiam que escolas e locais públicos, incluindo trens e ônibus, tivessem instalações separadas para brancos e negros. Na prática, os negros, mesmo que pudessem pagar, simplesmente não podiam frequentar os mesmos restaurantes ou lojas, usar os mesmos banheiros ou beber água nos mesmos bebedouros que os brancos.” BRAGA, Ruy. *Rosa Parks em Itaquera*. Disponível em <https://blogdaboitempo.com.br/2014/01/17/rosa-parks-em-itaquera/>; acesso em 01.12.18.

<sup>470</sup> PACHUKANIS, Evgeni, *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921 – 1929)*. São Paulo: Sundermann, 2017, p. 183. No mesmo sentido, o “‘sujeito jurídico’, a ‘persona’, encontra sua encarnação perfeitamente adequada na personalidade concreta do sujeito que atua egoisticamente, do proprietário, do portador dos interesses privados.” *Ibidem*, p. 104.

### 5.3. Exploração, opressão e mérito

Na terceira esfera do reconhecimento, chamada por Honneth pelos termos estima, mérito e conquista individual, as teorizações apresentadas pelo autor apenas reforçam a nossa crítica: por mais que se coloque como opositor de “desrespeitos na esfera moral”, Honneth é cúmplice do modo de produção capitalista, o qual é a fonte principal dos “desrespeitos sociais” e, conseqüentemente, de suas mazelas sociais. Afinal, o autor, provavelmente por seu repúdio mal fundamentado ao marxismo, sequer consegue perceber que as “patologias sociais” são, na verdade, causadas por relações sociais objetivas como a exploração e as opressões.

Não estamos aqui a dizer que os desrespeitos ao amor, ao *status* de cidadão ou à estima das pessoas não causam repercussões nefastas, mas estamos a afirmar que o respeito a todas essas esferas do reconhecimento não é capaz de ensejar uma emancipação humana, caso o modo de produção capitalista seja mantido.

Analisemos os conceitos de opressão e exploração para demonstrar como Honneth permanece cúmplice das “patologias sociais” da sociedade capitalista e, ao invés de propor transformar o mundo, limita-se a descrever os reflexos morais de relações objetivas que ele mesmo não compreende. Segundo a marxista argentina Andrea D’Atri, de uma perspectiva marxista,

consideramos a exploração como a relação entre as classes que faz referência à apropriação do produto do trabalho excedente das massas trabalhadoras por parte da classe possuidora dos meios de produção. Tratar-se-ia, nesse caso, de uma categoria que tem suas raízes nos aspectos estruturais econômicos. Enquanto poderíamos definir a opressão como uma relação de submissão de um grupo [em relação a – R.M.] outro por razões culturais, raciais ou [de gênero, de orientação sexual/sexualidade, etc. – R. M.]. Ou seja, a categoria de opressão se refere ao uso das desigualdades para colocar em desvantagem um determinado grupo social. Daí sustentamos que se nós mulheres integramos diferentes classes sociais em luta, por isso, não constituímos uma classe diferente, mas sim um grupo policlassista.<sup>471</sup>

Com base nessas categorizações marxistas esboçadas pela autora, distingamos, então, as categorias de exploração e opressão.<sup>472</sup>

---

<sup>471</sup> D’ATRI, Andrea. *Pão e rosas. Identidade de gênero e antagonismo de classe no capitalismo*. São Paulo: Iskra, 2008, p. 20.

<sup>472</sup> No campo do trotskismo, isto é, entre aqueles materialistas históricos dialéticos que reivindicam o legado teórico de Leon Trotski – campo no qual nos incluímos – a distinção das categorias da exploração e das opressões segue, em regra, essa mesma linha argumentativa de D’Atri. Nesse sentido: “Podemos definir opressão, então, como o aproveitamento de desigualdades para deixar em desvantagem e submeter um grupo social, com base em diferenças raciais, sexuais, nacionais, ou de outro tipo, o que gera uma situação de desigualdade de direitos, de discriminação social, cultural e eventualmente econômica. CARRASCO, Carmen; PETIT, Mercedes. *Mulheres trabalhadores e marxismo, Um debate sobre a opressão*. São Paulo:

A exploração a que Marx se refere *n'O Capital* não é exclusividade do modo de produção capitalista, apesar de ser *qualitativamente* diferente nele. Afinal, como já foi mencionado diversas vezes, “a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes.”<sup>473</sup> Durante a história, diversas classes exploraram outras, isto é, *apropriaram-se do excedente do trabalho de uma outra classe*. Assim foi, por exemplo, em relação aos homens livres e pessoas escravizadas, patrícios e plebeus, senhores feudais e servos e hoje com a burguesia e os trabalhadores. Segundo Marx, a principal diferença qualitativa entre as diversas formações socioeconômicas, “por exemplo, a sociedade da escravidão daquela do trabalho assalariado, é apenas a forma pela qual esse trabalho é extraído do produtor imediato, do trabalhador.”<sup>474</sup>

O trabalho excedente apropriado pela classe dominante está diretamente ligado aos chamados por Marx de tempo de trabalho necessário e tempo de trabalho excedente. O tempo de trabalho necessário é aquele em que o produtor direto (seja ele trabalhador ou servo) labora para garantir sua reprodução (subsistência) – sempre tendo em mente que essa quantidade dos meios de subsistência é variável de acordo com características naturais, como o clima, e históricas (culturais, políticas, etc.)<sup>475</sup>. Já o tempo de trabalho excedente é o período em que o produtor trabalha para além da satisfação de suas necessidades. Esse tempo excedente é o tempo efetivamente expropriado, desde a existência das classes sociais, pelos que não produzem diretamente os produtos, mas detêm os meios de produção.<sup>476</sup> Assim, por exemplo, um indivíduo escravizado que trabalha quatro horas por

---

Editora Instituto José Luis e Rosa Sundermann, 2012, p. 87; “Há uma integração dialética entre opressão e exploração, mas são dois conceitos distintos. Para efeitos de entendimento, classifica-se a opressão como um componente cultural, ou seja, a utilização de diferenças naturais entre os seres humanos – o sexo, a nacionalidade, a cor da pele ou outras características físicas – para tirar proveito delas, para colocá-las numa situação de sujeição, de humilhação e de inferioridade, de forma que estejam mais vulneráveis e disponíveis a obedecer ordens e a se colocar a serviço de outrem. A opressão, portanto, significa aproveitar-se de uma situação de inferioridade em que o outro se encontra para obter vantagens e privilégios.” TOLEDO, Cecília. *Gênero e classe*. São Paulo: Sundermann, 2017, p. 30.

<sup>473</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 40

<sup>474</sup> MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política – Livro I – O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 293.

<sup>475</sup> “Por outro lado, a extensão das assim chamadas necessidades imediatas, assim como o modo de sua satisfação, é ela própria um produto histórico e, por isso, depende, entre outros fatores, de sob quais condições, e por conseguinte, com quais costumes e exigências de vida se formou a classe dos trabalhadores livres num determinado local. Diferentemente das outras mercadorias, a determinação do valor da força de trabalho contém um elemento histórico e moral.” *Ibidem*, p. 246.

<sup>476</sup> “Portanto, denomino, ‘tempo de trabalho necessário’ a parte da jornada de trabalho em que se dá essa reprodução, e ‘trabalho necessário’ o trabalho despendido durante esse tempo. Ele é necessário ao trabalhador, porquanto é independente da forma social de seu trabalho, e é necessário ao capital e seu mundo, porquanto a existência contínua do trabalhador forma sua base. O segundo período do processo de trabalho, em que o trabalhador trabalha além dos limites do trabalho necessário, custa-lhe, de certo, trabalho, dispêndio de força de trabalho, porém não cria valor algum para o próprio trabalhador. Ele gera mais-valor que, para o

dia para garantir sua reprodução pode vir a laborar 13 horas diárias para produzir, desse modo, um valor excedente equivalente ao trabalho de nove horas.<sup>477</sup>

A exploração não é uma categoria moral, tal como as esferas do reconhecimento de Honneth e, portanto, sequer poderia ser abortada por este autor, uma vez que ele busca apenas os reflexos morais sentidos pelos indivíduos. É verdade que os trabalhadores, quando explorados na sociedade capitalista, são mal pagos, estão submetidos a condições de trabalho degradantes e humilhantes, em suma, são “desrespeitados”. Mas isso não significa que a exploração, para existir concretamente, dependa dessas péssimas e degradantes condições de trabalho. Basta que haja trabalho de uma classe expropriado por outra classe. Tanto, por exemplo, um trabalhador que labora nas piores condições dentro de uma fábrica, como uma trabalhadora bem-sucedida que labora numa “empresa descolada” como a Google (Netflix, etc.<sup>478</sup>) – em que os trabalhadores e as trabalhadoras são tidas como “parceiras” do patrão, podem levar ao trabalho seu animal de estimação, jogar videogames, ter acesso a salões de beleza, academias de ginástica, etc. – são explorados, pois a exploração não diz respeito ao sofrimento emocional dos dominados, mas ao tempo de trabalho excedente que é deles expropriado.

Além disso essa expropriação do tempo de trabalho excedente – por mais desigualdade que possa gerar e manter – é justa nos termos do modo de produção capitalista. Relembrando Marx, quando compramos um produto no mercado, pagamos por ele seu preço (expressão do valor de troca) para podermos utilizar suas qualidades, isto é, seu valor de uso. Ao comprarmos, por exemplo, uma cadeira para nos utilizarmos de seu valor de uso (sentar), pagamos o valor de troca expresso no preço (R\$50,00). Desse modo podemos usar a cadeira, uma vez que ela nos pertence, até cansarmos. Caso alugássemos uma cadeira, pagaríamos o preço por determinado lapso temporal, podendo usá-la livremente neste período. Isso é exatamente o que ocorre com o contrato de trabalho:

O capitalista comprou a força de trabalho por seu valor diário. A ele pertence seu valor de uso durante uma jornada de trabalho. Ele adquiriu,

---

capitalista, tem todo o charme de uma criação a partir do nada. A essa parte da jornada de trabalho denomino ‘tempo de trabalho excedente’, e ao trabalho nela despendido denomino ‘mais-trabalho’.” *Ibidem*, p. 293.

<sup>477</sup> *Ibidem*, p. 286.

<sup>478</sup> São inúmeras as empresas capitalistas que se reivindicam “descoladas”, pois as trabalhadoras e os trabalhadores teriam nelas mais “liberdade”, seriam “parceiros” em prol do lucro “comum”. As notícias divulgam vagas de trabalho nesses estabelecimentos com uma euforia quase que descontrolada, ignorando que também nesses locais os indivíduos são explorados. Para ver como a mídia é eufórica com tais empresas “descoladas”, conferir: <https://www.gazetadopovo.com.br/economia/pos-e-carreira/quer-trabalhar-em-uma-empresa-descolada-facebook-google-netflix-e-uber-tem-vagas-abertas-no-brasil-5h18e3cl445ux8awmk3wza20l/>; <https://exame.abril.com.br/carreira/escritorios-descolados-lugares-mais-legais-para-trabalhar/>; <https://exame.abril.com.br/carreira/as-26-melhores-empresas-para-trabalhar-no-brasil/>;

assim, o direito de fazer o trabalhador trabalhar para ele durante um dia. (...). Como capitalista, ele é apenas capital personificado. Sua alma é a alma do capital. Mas o capital tem um único impulso vital, o impulso de se autovalorizar, de criar mais-valor, de absorver, com sua parte constante, que são os meios de produção, a maior quantidade possível de mais-trabalho. O capital é trabalho morto que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo suga. O tempo durante o qual o trabalhador trabalha é o tempo durante o qual o capitalista consome a força de trabalho que comprou do trabalhador. Se este consome seu tempo disponível para si mesmo, ele furta o capitalista.<sup>479</sup>

O modo de produção capitalista é incapaz de promover outra justiça que não aquela que lhe é inerente. Segundo Pachukanis, a ideia de justiça burguesa foi haurida “da relação de troca e fora dela não expressa nada. Em substância, no próprio conceito de justiça, não há nada de essencialmente novo em comparação com o conceito de igualdade das pessoas.”<sup>480</sup> Exatamente por isso, o autor destaca que nenhuma reforma legislativa seria capaz de superar o fundamento básico do direito: “que uma propriedade livremente alienada pertence ao comprador, e que, portanto, o trabalho vivo do trabalhador se torna, através da troca, disponível para ser explorado pelo capital.”<sup>481</sup>

Munidos finalmente da categoria de exploração, passemos à análise do conceito de opressão, conceito que é muito usado atualmente, mas não tão precisamente definido quanto é usado.

Seguindo os aportes de D’Atri apresentados acima, por opressão entendemos um conjunto de relações em que um grupo submete outro(s) e se aproveita dele(s) em razão de diferenças culturais, raciais, étnicas, de gênero, de orientação sexual/sexualidade. Ou seja, um grupo opressor tira proveito dessas desigualdades, como se seus atributos (suas características identitárias) fossem superiores, oprimindo outros grupos, os quais seriam socialmente inferiores. Assim, por exemplo, as mulheres, os negros, os LGBTs, sejam eles burgueses ou trabalhadores, são oprimidos de diversas formas – embora, geralmente, o número de integrantes burgueses diminua quanto mais oprimido for o grupo analisado; quantas mulheres negras trans burguesas existem no mundo? Segundo Biondi:

Podemos identificar a opressão como um fenômeno com duas faces: uma delas é o agravamento da exploração e da dominação contra setores específicos do proletariado – e nisto ela consiste num recorte de raça, gênero ou identidade de gênero no interior dos expedientes de exploração e dominação. A outra face é a manifestação cultural da opressão nos costumes, na estética, no recinto familiar e por outras formas do modo de

<sup>479</sup> *Ibidem*, p. 307

<sup>480</sup> PACHUKANIS, Evgeni, *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921 – 1929)*. São Paulo: Sundermann, 2017, p. 193.

<sup>481</sup> *Ibidem*, p. 49.

vida – numa dimensão que se combina com a primeira, mas que também atinge, ainda que de modo mais suave, outras classes além do proletariado.<sup>482</sup>

Nesse sentido, duas são as expressões da subjugação de setores sociais uns pelos outros em razão de aspectos culturais. Uma das expressões, a mais debatida pelos que não se reivindicam marxistas, é aquela que atinge todos, ainda que em distintos graus de intensidade, que pertencem a determinado grupo. Assim, as mulheres são oprimidas, independentemente de sua classe social, pelos homens; os negros pelos brancos, etc. Todas as mulheres, por exemplo, sem exceção de classe, são diariamente submetidas a assédios morais e sexuais, são vistas como “menos capazes” e “menos dignas”, como “sentimentais”, “loucas”, “não-rationais”, têm medo de serem violentadas sexualmente por homens, etc. Contudo, seguindo o exemplo, como nem todas as mulheres são exploradas, nem todas as mulheres sofrem um agravamento da exploração em razão de sua opressão.

Conforme a marxista estadunidense Sharon Smith destaca, as formas como os indivíduos sofrem as opressões não são iguais. Elas são distintas e variam de acordo com seu gênero, sua raça e sua classe, isto é, variam segundo uma perspectiva interseccional. Pelo termo interseccionalidade não estamos fazendo menção a uma teoria específica (como ao atualmente aclamado “feminismo interseccional”), mas a um conceito, originado no feminismo negro estadunidense<sup>483</sup>, que descreve a experiência das múltiplas opressões que um indivíduo pode sofrer, sem, contudo, apontar sua gênese ou seus desdobramentos.<sup>484</sup> Nesse sentido, a interseccionalidade é um conceito útil para entender não a exploração, mas como os grupos explorados, isto é, aqueles que pertencem à classe trabalhadora, são mais oprimidos. No mesmo sentido, os negros pertencentes à classe trabalhadora são mais oprimidos que os seus companheiros de classe brancos, e as negras trabalhadoras são ainda

---

<sup>482</sup> BIONDI, Pablo. *Capitalismo e racismo no Brasil*. Disponível em: <http://blog.esquerdaonline.com/?p=5449>; acesso em: 03.03.2016.

<sup>483</sup> Segundo Smith, “é importante compreender que o conceito de interseccionalidade foi inicialmente desenvolvido pelo feminismo negro e não pelos teóricos pós-modernistas. O feminismo negro possui uma longa e complexa história, baseada no reconhecimento de que o sistema jurídico de escravidão e, depois dele, o racismo moderno e a segregação racial, causaram inúmeras formas de sofrimento às mulheres negras que nunca foram experienciadas pelas mulheres brancas. (...). Por mais de um século, antes da jurista e feminista negra Kimberlé Williams Crenshaw ter cunhado o termo interseccionalidade, em 1989, o mesmo conceito foi usualmente descrito como ‘encadeamento de opressões’, ‘opressões simultâneas’ e outros termos semelhantes.” SMITH, Sharon. Uma agenda marxista para a interseccionalidade. Disponível em: <https://esquerdaonline.com.br/2017/08/10/uma-agenda-marxista-para-a-interseccionalidade/>; acesso em 20/12/18.

<sup>484</sup> “Porque a interseccionalidade é um conceito (uma descrição da experiência de múltiplas opressões, sem contudo explicar suas causas) ao invés de uma teoria (que, por sua vez, busca explicar as origens que causam tais opressões), ela pode ser aplicada a uma série de diferentes teorias acerca da opressão – teorias informadas pelo marxismo, ou pelo pós-modernismo, mas também pelo separatismo, entre outras.” *Ibidem*.

mais oprimidas em razão da fusão de diversas opressões de que elas são alvo.<sup>485</sup> O pertencimento de classe de um sujeito delimita o campo de sua opressão. As mulheres burguesas, a título de exemplo, conseguem realizar abortos no Brasil – mesmo que o aborto seja considerado crime –, têm acesso a hospitais, etc., enquanto as mulheres trabalhadoras têm acesso precário à saúde, à educação e, muitas vezes, morrem em abortos inseguros. Segundo o Ministério da Saúde, uma mulher morre a cada dois dias por aborto inseguro no Brasil.<sup>486</sup> Os abortos independem da classe social: “o que depende da classe social é a gravidade e a morte. Quem mais morre por aborto no Brasil são mulheres negras, jovens, solteiras e com até o Ensino Fundamental”<sup>487</sup>, ou seja, a parcela mais precarizada da classe trabalhadora!

Cabem aqui, antes de prosseguirmos, duas breves observações.

Em primeiro lugar, como estamos construindo um arsenal teórico para demonstrar os equívocos de Honneth, não abordaremos a gênese, a história e a especificidade das diversas formas de opressão, embora muitas vezes traremos a intersseccionalidade das opressões para captarmos a relação destas com a exploração. Certamente há inúmeras diferenças na origem de cada uma das opressões, pois a grande maioria delas surgiu antes mesmo da sociedade capitalista e em momentos históricos diferentes. Isso não significa, entretanto, que cada uma das formas de opressão desempenha um papel distinto no modo de produção capitalista; pelo contrário, todas as formas de opressão cumprem as mesmas funções, ocultar a dominação, dividir a classe trabalhadora – fazer com que, por exemplo, homens trabalhadores oprimam as mulheres, brancos trabalhadores oprimam os negros trabalhadores – e diminuir o valor (que como tal, é social) da força de trabalho dos trabalhadores. Segundo Wood, as opressões não são uma conspiração capitalista, mas formas históricas em geral anteriores que são funcionais à sociedade capitalista:

---

<sup>485</sup> Como aponta Davis com base em dados publicados no jornal *The Nation* em 1938, “as mulheres negras trabalhavam em torno de 72 horas por semana, recebendo os menores salários em relação a todas as ocupações” DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 103. A maior exploração das mulheres negras permanece ocorrendo. Conforme dados de 2018, “Um homem branco, paulistano, com 40 anos e com curso superior, ganha 63% a mais de salário do que uma mulher negra com as mesmas condições.” Disponível em: <https://noticias.r7.com/economia/homens-brancos-ganham-63-a-mais-que-mulheres-negras-13062018>; acesso em 01.01.19.

<sup>486</sup> Este número seria ainda inferior à realidade, uma vez que muitos dos casos de mortes em razão de abortos clandestinos não são registrados corretamente. Para saber mais, conferir: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/07/sus-gasta-r-500-milhoes-com-complicacoes-por-aborto-em-uma-decada.shtml>; acesso em 01.10.18.

<sup>487</sup> Essa formulação, que neste ponto, coincide com nosso argumento, foi feita por Maria de Fátima Marinho de Souza, diretora do Departamento de Vigilância de Doenças e Agravos não Transmissíveis e Promoção da Saúde. Disponível em: [http://www.cofen.gov.br/uma-mulher-morre-a-cada-2-dias-por-cao-do-aborto-inseguro-diz-ministerio-da-saude\\_64714.html](http://www.cofen.gov.br/uma-mulher-morre-a-cada-2-dias-por-cao-do-aborto-inseguro-diz-ministerio-da-saude_64714.html); acesso em 01.10.18.

(...) o racismo e o sexismo [além das outras formas de opressão – R.M.] funcionam tão bem na sociedade capitalista por serem capazes de gerar vantagens para certos setores da classe operária nas condições competitivas do mercado de trabalho. Mas a questão é que, apesar de ser capaz de tirar vantagens do racismo e do sexismo [e de todas as outras formas de opressão – R.M.], o capital não tem tendência estrutural para a desigualdade racial ou opressão do gênero [às opressões – R.M.], mas, pelo contrário, são eles [as opressões – R.M.] que escondem as realidades estruturais do sistema capitalista e dividem a classe trabalhadora.<sup>488</sup>

Em segundo lugar, embora muitos acadêmicos acreditem que não estaríamos autorizados a debater sobre as opressões que sofrem, por exemplo, as mulheres, pois não seria nosso “lugar de fala” – afinal, somos homens – não compartilhamos dessa concepção de “lugar de fala”, ou como chama Sabrina Fernandes, da “autoridade epistêmica absoluta do oprimido”<sup>489</sup>. Os discursos dos indivíduos não podem ser analisados descolados de sua base material, isto é, da sociedade em que são reproduzidas as opressões. Isso não significa, contudo, que se deve considerar apenas o argumento do oprimido, pois ele é oprimido, como se tudo que este falasse fosse verdadeiro.

Segundo Fernandes, a autoridade absoluta, que alguns acreditam que os oprimidos teriam, faz com que as experiências individuais dos indivíduos sejam elevadas a nível de uma reflexão teórica sem que tais experiências tenham sido submetidas a críticas ou a contra-argumentos, “muitas vezes por confundir o ato de reflexão crítica com as atitudes opressivas de duvidar ou descartar os relatos de opressão”. Essa elevação das experiências individuais a um *status* absoluto é falha desde o princípio, uma vez que foca apenas nos aspectos que o indivíduo sentiu (experienciou). Por isso, Fernandes afirma que

autoridade epistêmica, quando entendida de maneira mecânica, bloqueia a crítica construtiva e a intervenção teórica sobre a experiência do oprimido, esquecendo-se de que, assim como existe a consciência opressora, também existe a consciência oprimida, ambas sujeitas à hegemonia da opressão. O diálogo aberto, sem constrangimentos, possibilita que a consciência oprimida seja examinada de acordo com a síntese histórica para que haja movimento cognitivo do particular para o universal.<sup>490</sup>

Nesse movimento cognitivo do particular para o universal, buscamos partir das experiências individuais de opressão vividas pelos indivíduos e relacioná-las com o funcionamento da totalidade das relações sociais concretas. Não se deve, portanto, equalizar o teor do discurso com a identidade do falante, legitimando ou deslegitimando o

<sup>488</sup> WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 229.

<sup>489</sup> FERNANDES, Sabrina. *Feminismo, solidariedade e revolução. Atuais obstáculos para a superação da opressão*. Disponível em: <https://medium.com/@sabrinafbf/feminismo-solidariedade-e-revolu%C3%A7%C3%A3o-b79dc3f9d5cb>; acesso e 15.11.18.

<sup>490</sup> *Ibidem*.



locutor a depender de algumas de suas características, como se o mais importante fosse quem está a falar e não o que se fala. Relembrando a formulação marxiana segundo a qual “não se julga o que um indivíduo é a partir do julgamento que ele faz de si mesmo”<sup>491</sup>, não se deve avaliar um discurso apenas por quem é seu falante, mas é preciso compreender o conteúdo do discurso e sua relação com a sociedade real. Todas as consciências, sejam elas oprimidas ou em tese opressoras, estão submetidas às mesmas ideias dominantes, de modo que não é anormal que um oprimido reproduza sua própria opressão.

Ao refutarmos a autoridade epistêmica absoluta do oprimido, não pretendemos em nenhum momento afirmar que as lutas contra a opressão não devem ser dirigidas pelos oprimidos. Pelo contrário, acreditamos que as lutas contra a opressão devem ser dirigidas pelas frações de classe que são oprimidas, assim como efetivamente foi no transcurso da história.<sup>492</sup> Entretanto, apesar da direção desse movimento ser dos oprimidos, essa liderança deve estar aberta a questionamentos (o que, como bem ressaltou Fernandes, não deve ser confundido com atitudes opressivas) e deve ter o auxílio na luta daqueles grupos que também pertencem à classe trabalhadora e são em “tese” opressores, assim como ocorreu nas diversas lutas históricas por direito ao voto feminino, por direitos civis à população negra, etc.<sup>493</sup> Não à toa Davis sustenta que “temos de nos livrar do pensamento identitário estreito se quisermos encorajar as pessoas progressistas a abraçar tais lutas como se fossem delas próprias.”<sup>494</sup>

---

<sup>491</sup> MARX, Karl. Introdução à ‘Crítica da Economia Política 1858/1859. In: MARX, Karl. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982, p. 25.

<sup>492</sup> Concordamos com a leitura de Smith. Segundo a marxista estadunidense, “(...) não resta qualquer dúvida que as lutas contra as opressões devam ser dirigidas pelos próprios oprimidos – as próprias mulheres podem e vão liderar a luta pela libertação das mulheres. Historicamente sempre foi assim, desde a luta pelo voto para as mulheres até a luta pelo direito ao aborto. A mesma dinâmica é verdadeira para as lutas pela libertação do povo negro. Os outrora escravizados e outros afro-americanos lideraram a batalha pela Reconstrução que visava transformar a sociedade das Plantations nas décadas que se seguiram à Guerra Civil. Afro-americanos lideraram o movimento de massas pelos direitos civis que finalmente derrotaram a segregação Sulista nos anos de 1950 e 60.” SMITH, Sharon. *A Política da Identidade*. Disponível em: <https://blog.esquerdaonline.com/?p=8094>

<sup>493</sup> Na mesma linha, Smith aponta que “(...) também é fato que as mulheres e Afro-Americanos não estavam sozinhos em sua luta contra suas opressões – milhares de homens tomaram parte no movimento de mulheres nos anos 60 do século passado, e muitas pessoas brancas apoiaram ativamente o movimento pelos direitos civis. O movimento de libertação dos gays foi o primeiro do tipo – explodindo na Rebelião de Stonewall em 1969, quando a polícia de Nova York realizou uma operação num bar gay e inflamou uma manifestação na comunidade gay que durou três dias. Embora o movimento tenha ganhado pouco apoio em seus estágios iniciais, líderes do movimento logo convenceram o Partido dos Panteras Negras a endossarem formalmente os direitos dos Homossexuais. Em 1970, o Líder dos Panteras Negras Huey Newton anunciou sua solidariedade ao movimento Gay: ‘Aos homossexuais não são dados liberdade ou reconhecimento por ninguém nesta sociedade. Eles talvez sejam as pessoas mais oprimidas’.” *Ibidem*.

<sup>494</sup> DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 40.

É verdade que os oprimidos *podem* ter uma maior dimensão de sua opressão e propor, a partir duma reflexão acerca de suas experiências individuais, melhores alternativas à superação da opressão do que aqueles que são em tese opressores. Contudo, isso não ocorre simplesmente pelo indivíduo ser oprimido, mas por ele ter analisado sua experiência individual de uma maneira crítica para vinculá-la com as demais relações sociais concretas. Acertadamente Davis destaca que o racismo [assim como as demais opressões – R. M.] é socialmente perigoso pois “não depende necessariamente de atores individuais; ao contrário, está profundamente enraizado no aparato”<sup>495</sup>, na estrutura da sociedade, não importando, por exemplo, se o presidente é negro ou “se uma mulher negra comand[a] a polícia nacional.”<sup>496</sup>

Caso aderíssemos a autoridade epistêmica absoluta do oprimido (“lugar de fala”), seríamos obrigado, por exemplo, a concordar com os argumentos de pessoas como o atual vereador do Município de São Paulo e integrante do Movimento Brasil Livre (MBL) Fernando Holiday, que é negro, “gay não praticante”<sup>497</sup> e de origem periférica. Para Holiday, que teria autoridade epistêmica absoluta em relação às questões dos negros e às questões dos gays, ter relações sexuais com outros homens seria algo equivocado (eis porque ele é se reivindica “gay não praticante” – como se sua orientação sexual fosse definida pelo exercício de atos libidinosos); as cotas, em vez de um ato de reparação histórica ao período da escravidão e fomento à produção de um conhecimento não elaborado apenas por brancos, “incentivariam o racismo” e seriam “prejudiciais aos negros”.<sup>498</sup>

Feitas essas duas observações – diante dessa impossibilidade de analisarmos as especificidades das diversas formas de opressão e feito o esclarecimento acerca do “lugar de fala” – foquemos, para fins explicativos, na opressão das mulheres.

Como vimos por meio da obra de Engels, a opressão das mulheres não surgiu com advento do modo de produção capitalista, mas com a família monogâmica e o fim da sucessão por linha matriarcal (subcapítulo 5.1). Apesar de não ter surgido na sociedade capitalista, nesse modo de produção, como pontua D’Atri, a opressão do gênero feminino

---

<sup>495</sup> DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 32.

<sup>496</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>497</sup> Como consta em diversos veículos da mídia, “em respeito à Bíblia, o vereador Fernando Holiday diz que não se relaciona com nenhum rapaz há meses e que continuará com sua homossexualidade abstêmica.” Disponível em <https://epoca.globo.com/politica/noticia/2018/06/gays-de-direita.html>; acesso em 13.11.18.

<sup>498</sup> Disponível em: [https://www.huffpostbrasil.com/2016/11/18/fernando-holiday-cotas-incentivam-o-racismo-sao-prejudiciais\\_a\\_21700292/](https://www.huffpostbrasil.com/2016/11/18/fernando-holiday-cotas-incentivam-o-racismo-sao-prejudiciais_a_21700292/); acesso em 13.11.18.

– assim como, acrescentamos, todas as formas de opressão – adquire traços particulares, pois converte os homens (o patriarcado) em aliados da exploração da classe trabalhadora (da mesma forma que ocorre com os brancos em relação aos negros, os heterossexuais em relação aos gays, às lésbicas e aos bissexuais, as pessoas cisgênero em relação às transgênero e às travestis, etc.). Mesmo inserindo as mulheres no mercado de trabalho, corroendo o mito de que o “lugar” da mulher era o âmbito privado da casa (“na cozinha”, “na limpeza, “no cuidado dos filhos”), seu trabalho é desvalorizado, diminuindo consequentemente o salário de todos os outros trabalhadores.<sup>499</sup> Nas palavras da autora:

As mulheres, pelos baixos salários que lhes eram impostos, constituíam mais uma ameaça do que um potencial aliado para os homens trabalhadores. Esse foi, historicamente, o papel que a classe patronal destinou às mulheres trabalhadoras: convertê-las em exército que pressione objetivamente contra os interesses dos homens trabalhadores, competindo com seus salários mais baixos pelas mesmas tarefas, tendendo ao rebaixamento dos salários do conjunto da classe, chegando a amealhar diretamente a força de trabalho masculina com o desemprego.<sup>500</sup>

Assim, embora a sociedade capitalista tenha inserido as mulheres no mercado de trabalho, elas ganham salários menores do que os dos homens, diminuindo, também, o salário dos outros trabalhadores. Afinal, no mercado capitalista da força de trabalho, interessa ao comprador (possuidor dos meios de produção) que a força de trabalho tenha a qualificação suficiente para o desempenho de sua respectiva tarefa e que o aluguel dessa mercadoria seja o mais barato possível. As mulheres, por serem estigmatizadas como “menos capazes”, recebem menos socialmente pela venda da sua força de trabalho independentemente de ter a mesma qualidade que o trabalho de um homem. Conforme sustenta Davis, retomando a ideia de interseccionalidade de uma perspectiva marxista

Com frequência, racismo e sexismo convergem – e a condição das mulheres brancas trabalhadoras não raro é associada à situação opressiva das mulheres de minorias étnicas. Por isso, os salários pagos às trabalhadoras domésticas brancas sempre foram fixados pelo critério racista usado para calcular a remuneração das serviçais negras. As imigrantes que eram obrigadas a aceitar o emprego doméstico ganhavam pouco mais do que suas companheiras negras. Em relação às possibilidades salariais, elas estavam, de longe, muito mais próximas de suas irmãs negras do que de seus irmãos brancos que trabalhavam para sobreviver.<sup>501</sup>

---

<sup>499</sup> D’Atri, ANDREA. *Pão e rosas. Identidade de gênero e antagonismo de classe no capitalismo*. São Paulo: Iskra, 2008, p. 25.

<sup>500</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>501</sup> DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 102. No mesmo sentido, “A colonização da economia do Sul pelos capitalistas do Norte deu aos linchamentos seu impulso mais vigoroso. Se a população negra, por meio do terror e da violência, podia continuar a ser o grupo mais brutalmente explorado no interior das fileiras casa vez maiores da classe trabalhadora, os capitalistas poderiam tirar disso

Nesse sentido, recusamos as tentativas de equiparar os interesses de mulheres de classes distintas pelo fato de serem mulheres. Os interesses, por exemplo, da empresária, política e pecuarista Kátia Abreu não coincidem com os interesses das trabalhadoras desempregadas ou das trabalhadoras que ela, como burguesa, explora. Não concordamos com a ideia tão difundida atualmente segundo a qual as mulheres, simplesmente por serem mulheres, deveriam estar “unidas” numa “sororidade”, como se estas mulheres de classes tão distintas (na realidade, de classes dialeticamente contraditórias!) tivessem os mesmos interesses reais em comum.

As mulheres trabalhadoras, diferentemente das burguesas, são submetidas (como visto no subcapítulo 2.3) a múltiplas jornadas de trabalho não pago: elas são geralmente responsáveis, em razão da opressão histórica, por cuidar da casa, dos filhos, fazer as compras, cozinhar, etc. Assim, no caso específico das mulheres trabalhadoras, a opressão, além de rebaixar o valor da força de trabalho de todos os trabalhadores e de ocultar a dominação – ao separar os trabalhadores, que se dividem entre grupos dos que oprimem e dos que são oprimidos e que não necessariamente conseguem relacionar a exploração às opressões.<sup>502</sup> Embora o trabalho doméstico (geralmente responsabilidade das mulheres) seja imprescindível à manutenção e à reprodução dos seres humanos – afinal, uma residência insalubre gera doenças, e precisamos nos alimentar, higienizar, etc. –, esse trabalho não é remunerado pelos patrões, gerando uma superexploração das mulheres trabalhadoras. Enquanto Kátia Abreu cuida de seus investimentos, ela contrata outras mulheres para cuidarem de sua casa, as quais, quando retornarem aos seus lares, terão que

---

uma dupla vantagem. Lucros extras resultariam da superexploração da força de trabalho negra, e a hostilidade da mão de obra branca contra seus empregadores seria neutralizada. Trabalhadoras brancas e trabalhadores brancos que concordavam com os linchamentos assumiam assim necessariamente uma postura de solidariedade racial com os brancos que eram seus verdadeiros opressores. Tratava-se de um momento crítico na popularização da ideologia racista. *Ibidem*, p. 193.

<sup>502</sup> A opressão de um grupo de trabalhadores sobre outro auxilia o ocultamento da exploração ao separar os trabalhadores. Há uma separação entre grupos que oprimem e grupos que são oprimidos, o que divide os membros da classe trabalhadora entre opressores e oprimidos, obstaculizando que os membros da classe consigam relacionar a exploração às opressões e vice-versa. Assim, a opressão agrava a dominação social, pois, além de separar os membros da classe trabalhadora, os quais precisam estar juntos e organizados para superar o modo de produção, faz com que os opressores, mesmo que pertencentes à classe dominada (classe trabalhadora) se sintam “parte” dos dominantes – uma vez que eles em alguma medida subjagam outros grupos – e faz com que muitos dos oprimidos naturalizem as opressões que sofrem. Como ressalta Davis: “Homens da classe trabalhadora, seja qual for sua etnia, podem ser motivados a estuprar pela crença de que sua masculinidade lhes concede o privilégio de dominar as mulheres. Ainda assim, como eles não possuem a autoridade social ou econômica – exceto quando um homem branco estupra uma mulher de minorias étnicas – que garanta imunidade a processos judiciais, o incentivo não é nem de perto tão poderoso quando o é para os homens da classe capitalista. Quando homens da classe trabalhadora aceitam o convite ao estupro que lhes é estendido pela ideologia da supremacia masculina, eles estão aceitando um suborno, uma compensação ilusória à sua falta de poder.” DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 202.

realizar novos trabalhos domésticos, que, contudo, não serão pagos pela Kátia Abreu<sup>503</sup>. Por isso, segundo D’Atri, “falar de gênero assim [isto é, como se pudéssemos equalizar os interesses de todas as mulheres em razão de seu gênero – R. M.] (...) é fazer uso de uma categoria abstrata, vazia de sentido e impotente para a transformação que queremos levar adiante.”<sup>504</sup>

Para o materialismo histórico dialético, a classe não é apenas mais um dos fatores constitutivos da identidade dos indivíduos e grupos sociais, e sim fundamento a partir do qual as outras características identitárias se relacionam e existem concretamente. Esses outros aspectos da identidade são ressignificados quando se relacionam com a concretude, isto é, a partir da classe social que pertence o indivíduo. Nas palavras de D’Atri:

A articulação das diversas determinações de gênero, sexualidade, etnia etc, está fundada na estreita articulação que existe entre exploração e opressão sob o domínio do capital. É certo que cada sujeito é uma combinação particular de múltiplas características, há diversos espaços de identidade, mas só uma leitura liberal pode levar à interpretação de que a sociedade existente é o resultado de uma somatória de indivíduos com múltiplas características identitárias. Negar-se a compreender a totalidade do [modo de produção – R. M.] capitalista como estrutura leva, necessariamente, à impossibilidade de questioná-lo profundamente e por fim, de subvertê-lo.<sup>505</sup>

De fato, cada indivíduo concreto possui inúmeras características. Entretanto, é equivocada a perspectiva lógica formalista que tenta entender a sociedade como se esta fosse meramente uma somatória (uma junção) de todos os indivíduos e de suas diversas características. Caso assim entendêssemos, a sociedade apareceria como algo estático/ahistórico. Não seríamos capazes de compreender se há algum fator social determinante que influencia todos os demais, e qualquer análise envolveria atribuir (ou não atribuir) aleatoriamente a alguma dessas características dos indivíduos um papel de destaque. Ao contrário da perspectiva formal, devemos analisar a sociedade como essencialmente histórica, isto é, buscar a gênese das diversas relações sociais e seus respectivos desenvolvimentos históricos, captando quais foram as relações responsáveis

---

<sup>503</sup> Davis, retomando a dialética entre o senhor e o escravo de Hegel, comentada por nós no posfácio, diz que: “Inerente à dinâmica do relacionamento entre senhor e escravo (ou senhora e empregada), disse o filósofo Hegel, é o esforço constante para aniquilar a consciência do escravo. A balconista mencionada na conversa era uma trabalhadora remunerada – um ser humano com um grau mínimo de independência em relação a quem o empregava e ao próprio trabalho. A serviçal, por outro lado, trabalhava com o único propósito de satisfazer as necessidades de sua senhora. Provavelmente enxergando sua criada como mera extensão de si mesma, a feminista dificilmente poderia ter consciência de seu próprio papel ativo como opressora.” DAVIS, *Angela. Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 105.

<sup>504</sup> D’Atri, ANDREA. *Pão e rosas. Identidade de gênero e antagonismo de classe no capitalismo*. São Paulo: Iskra, 2008, p. 24.

<sup>505</sup> *Ibidem*, p. 133.

por originar a sociedade tal como ela se apresenta. Dessa perspectiva, quando retornarmos à análise da sociedade capitalista, enxergá-la-emos não como um conjunto de indivíduos, mas como pessoas divididas em determinadas classes sociais, isto é, providas ou não dos meios de produção, divisão essa que pode ser superada.

Como ressalta Terry Eagleton, enquanto, por um lado, não há a necessidade de existirem brancos para que existam negros, ou heterossexuais para que existam homossexuais, isto é, enquanto as identidades (de raça, gênero, etc.) independem de um contrário determinado, para que exista a classe trabalhadora é imprescindível que haja uma burguesia. Ninguém é homem porque o outro é mulher, mas determinadas pessoas trabalham longas jornadas de trabalho exatamente porque outros possuem a propriedade privada dos meios de produção.<sup>506</sup> As classes sociais não “sobrevivem” historicamente sem o seu contrário. Para o início do modo de produção capitalista, as duas classes fundamentais anteriores, os senhores feudais e os servos, desapareceram justamente pois é impossível que uma classe efetivamente exista concretamente sem que haja sua classe contraditória – afinal, um dos elementos primordiais à caracterização duma classe é a forma pela qual ela explora a outra ou é explorada. Por isso, para a superação do modo de produção capitalista e de todas as suas mazelas sociais, necessária uma revolução dirigida pelos trabalhadores que se desenvolva e seja capaz de abolir as classes sociais e, conseqüentemente, todas as formas de exploração.

Fazendo uma crítica a essas “esquerdas” que negam a luta de classes, dentre as quais podemos incluir Honneth, Wood argumenta com razão que

para negar a lógica totalizante do [modo de produção capitalista – R. M.] seria necessário demonstrar convicentemente que essas outras esferas e identidades [no caso de Honneth, as esferas do reconhecimento e os respectivos desrespeitos a essas esferas – R. M.] não vêm – pelo menos de nenhuma forma significativa – [de] dentro da força determinativa [da sociedade capitalista – R. M.], de seu sistema de relações sociais de propriedade, seus imperativos expansionistas, seu impulso de acumulação, a transformação de toda a vida social em mercadoria (...). Mas os argumentos da "sociedade civil" (ou os argumentos pós-marxistas de modo geral) [assim como os argumentos do reconhecimento

---

<sup>506</sup> Segundo Eagleton, “ninguém, entretanto, tem um tipo de pigmentação da pele porque outra pessoa tem outra, nem é homem porque alguém mais é mulher, mas certas pessoas só são trabalhadores sem-terra porque outros são senhores fazendeiros”. EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 53. No mesmo sentido, Wood afirma que “a abolição da desigualdade de classe representaria por definição o fim do capitalismo. Mas o mesmo se aplica necessariamente à abolição da desigualdade racial? (...). Ao mesmo tempo, embora a exploração de classe seja um componente do capitalismo, de uma forma que não se aplica às diferenças sexual e racial, o capitalismo submete todas as relações às suas necessidades. Ele tem condições de cooptar e reforçar desigualdades e opressões que não criou e adaptá-las aos interesses da exploração de classe.” WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 221.

intersubjetivo – R. M.] não assumem a forma de refutação histórica e empírica dos efeitos determinativos das relações capitalistas. Pelo contrário (quando não adotam a forma circular: o capitalismo não é um sistema totalizante porque existem outras esferas que não a economia), tendem a se apresentar como argumentos filosóficos abstratos (...) ou, o que é mais comum, *como prescrições morais acerca dos perigos de desvalorizar as "outras" esferas da experiência humana*. [exatamente como faz Honneth! – R. M.]<sup>507</sup> (itálico nosso).

A crítica de Wood objeta perfeitamente o pensamento de Honneth. O autor, por mais que tenha se esforçado ao tentar incluir as lutas por bens materiais na esfera da estima (em seus argumentos contra Fraser), falhou ao não tentar sequer demonstrar que suas esferas do reconhecimento seriam aptas a refutar as causas e os efeitos das relações capitalistas. Pelo contrário, Honneth se atém, ainda que talvez não saiba, apenas aos efeitos das relações capitalistas, ignorando suas causas.

Segundo o autor, os indivíduos, ao lutarem por “estima social”, pelo reconhecimento de suas especificidades (por um dos aspectos de sua identidade), lutariam por uma “redistribuição econômica”<sup>508</sup>. Ora, como as lutas por *redistribuição* poderiam emancipar socialmente os membros da classe trabalhadora da exploração a que são submetidos? Não se trata de repartir o mais-valor advindo do trabalho entre todos os membros da sociedade, como já propuseram diversos “críticos”, mas acabar com a extração de mais-valor, o tempo de trabalho excedente apropriado pelos detentores dos meios de produção. Nesse sentido, não é o caso de *redistribuir* os meios de produção, mas de *coletivizá-los*; não se trata de *redistribuir* o os bens entre as classes, mas de *abolir* a divisão da sociedade em classes sociais. Como criticava Marx ao objetar o programa político elaborado em Gotha por lassallianos<sup>509</sup>, a distribuição dos meios de consumo é uma consequência, em cada período histórico, da distribuição das próprias condições de produção, as quais são, por sua vez, dependentes do modo de produção. Em suas palavras,

O modo de produção capitalista, por exemplo, baseia-se no fato de que as condições materiais de produção estão dadas aos não trabalhadores sob a forma de propriedade do capital e de propriedade fundiária, enquanto a massa é proprietária somente da condição pessoal de produção, da força de trabalho. Estando assim distribuídos os elementos da produção, daí

<sup>507</sup> WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 211-212.

<sup>508</sup> HONNETH, Axel. *Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser*. In: FRASER, Nancy e HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A political philosophical exchange*. Londres: Verso. 2003, p. 136.

<sup>509</sup> Seguidores do legado teórico de Ferdinand Lassalle (1825-1864). Lassalle foi um advogado e político socialista alemão. Carregado de uma visão idealista, dedicou grande parte de sua atividade à conquista do sufrágio universal, pois, segundo ele, esse seria um meio de os operários influenciarem as decisões do governo. Por meio dessas influências, os operários tensionariam o Estado e a transição para a ordem socialista ocorreria paulatinamente.

decorre por si mesma a atual distribuição dos bens de consumo. Se as condições materiais de produção fossem propriedade coletiva dos próprios trabalhadores, então o resultado seria uma distribuição dos meios de consumo diferente da atual. O socialismo vulgar (e a partir dele, por sua vez, uma parte da democracia) herdou da economia burguesa o procedimento de considerar e tratar a distribuição como algo independente do modo de produção e, por conseguinte de expor o socialismo como uma doutrina que gira principalmente em torno da distribuição. Depois de a relação real estar há muitos anos esclarecida, por que retroceder?<sup>510</sup>

Além disso, admitindo, para fins argumentativos, que seria possível, na sociedade capitalista, uma distribuição de bens que não seguisse a distribuição dos meios de produção, nada garantiria que essa “redistribuição” acabaria com a divisão social capitalista do trabalho. Com a manutenção dessa divisão do trabalho, da dissociação entre trabalho intelectual e trabalho manual, alguns continuariam a “pensar a sociedade”, “pensar a produção”, “pensar as vontades”, etc., enquanto outros manter-se-iam realizando o trabalho manual. Isso pois uma das premissas básicas do modo de produção capitalista – que seria mantido mesmo com a “redistribuição dos bens”, afinal, reiteramos, o modo de produção sequer é um problema para Honneth – é que a classe trabalhadora esteja permanentemente desprovida do “saber” da produção e seja submetida a trabalhos que a burguesia, detentora do “saber”<sup>511</sup> (e, sobretudo, dos meios de produção), nunca realizaria, como, por exemplo, trabalhar na limpeza de vias públicas (garis).

Poderíamos até concordar com Honneth acerca das lutas por estima se este se limitasse a dizer que os conflitos que ocorrem atualmente são predominantemente por “redistribuição” de bens e de valores, não tendo os participantes apresentado uma consciência de *classe para si*, isto é, não tendo os trabalhadores adquirido consciência de seus interesses objetivos de classe (*classe em si*). No entanto, suas afirmações foram além e defenderam que essas lutas são emancipadoras, o que não ocorre na realidade social, uma vez que tais conflitos identitários por si só não questionam a base material objetiva que sustenta as opressões e a exploração.<sup>512</sup>

<sup>510</sup> MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 32-33.

<sup>511</sup> O rap nacional teve dimensão dessa realidade: “Admito, seu carro é bonito; é, eu não sei fazer; internet, videocassete, os carro louco (...)”. BROWN, Mano. Negro Drama. In: Racionais Mc’s. *Nada como um dia após o outro*. São Paulo, Cosa Nostra, 2002, 2 CDs.

<sup>512</sup> Não se trata aqui de afirmar que uma luta que almeje revolucionar o modo de produção necessariamente se inicie por questionamentos a esse modo de produção. A história inclusive nos prova que a maior parte das revoluções não nasceram imediatamente com pautas revolucionárias, mas com reivindicações essencialmente reformistas, como era o caso das palavras de ordem “pão, paz e terra”, na Rússia. As lutas identitárias podem se desenvolver, tornando-se lutas revolucionárias. Contudo, para tanto, é imprescindível que algum grupo social tenha dimensão do modo de produção como raiz fundamental das mazelas sociais, afinal, seria no mínimo inocente e irresponsável acreditar que uma luta que não questiona à sociedade como um todo pode passar repentinamente, do nada, a criticá-lo.



Para Honneth, por meio da esfera do mérito os indivíduos poderiam sentir que suas especificidades são reconhecidas como valiosas para a sociedade, pois de algum modo esses indivíduos teriam contribuído para a prática dos objetivos da sociedade, de suas finalidades éticas. Contudo, para demonstrar que o “mérito” é emancipador, Honneth, precisaria fazer o que não faz: demonstrar quais seriam os objetivos da sociedade, suas finalidades éticas. Afinal, se essas finalidades éticas, em vez de emancipadoras, forem responsáveis por manter o *status quo*, *i.e.*, por manter as categorias de exploração e de opressão, as finalidades éticas – alcançadas pelos indivíduos por meio de seus próprios méritos –, na realidade, apenas legitimam e reproduzem a atual ordem social.

Por não ter compreendido (ou ignorado) essas finalidades éticas da sociedade capitalista em que vivemos, Honneth completa sua adesão a esse modo de produção. Embora haja a tentativa já mencionada de incluir conflitos por bens materiais na esfera da estima social/mérito, tais conflitos, na medida em que são inseridos na lógica do reconhecimento honnethiana, perdem todos seus potenciais emancipatórios, uma vez que são exaltadas conquistas materiais e “méritos” que tão-somente fomentam a ética capitalista, a ética da aceitação da exploração como algo “natural”.

Na esfera da estima, Honneth tenta realizar aportes sobre uma das faces do que definimos, ainda que o autor não chame deste modo, como opressão – face segundo a qual grupos subjugam outros grupos em razão de suas diferenças identitárias – ao afirmar que os indivíduos se sentem degradados por não terem suas especificidades reconhecidas como valiosas para a sociedade. Contudo, como o autor ignora, talvez propositalmente, a categoria de exploração (afinal, a considera um produto do excessivo funcionalismo marxista), o autor é incapaz de perceber a influência da exploração no próprio sentimento de degradação que sentem os indivíduos, principalmente os que são simultaneamente oprimidos e explorados.

É verdade que diversas características formam a identidade dos indivíduos e que eles podem lutar pelo reconhecimento dessas características identitárias às quais foram atribuídos um valor social menor. Entretanto, esse rebaixamento que os indivíduos sofrem é o resultado de experiências de relações sociais opressivas, nas quais eles são postos materialmente em condição de inferioridade. A grosso modo, duas lutas seriam possíveis a partir desse rebaixamento: i) as que questionam apenas a opressão sobre alguns dos seus aspectos identitários, negligenciado a primazia da classe social, e ii) as que relacionam as opressões dessas características identitárias à totalidade da vida concreta, ou seja, ao modo de produção e à exploração, sua categoria fundamental.

Reformulemos: para provar que as lutas por estima são emancipadoras, Honneth precisaria demonstrar que essas lutas poderiam desencadear um processo de superação das mazelas sociais. Porém, como o autor foca apenas nos efeitos e sequer percebe as causas dessas mazelas, as lutas por estima acabam por enaltecer a dinâmica capitalista e sua “valorização religiosa do trabalho remunerado.”<sup>513</sup>

Em vez de demonstrar que as lutas por estima são emancipatórias, como pretendia, Honneth argumenta que a estima social dos indivíduos depende da “conquista individual dentro da estrutura da divisão do trabalho organizada industrialmente.”<sup>514</sup> Ora, talvez os indivíduos até tenham uma estima baseada em suas conquistas dentro do modo de produção capitalista, entretanto é impossível vislumbrar isso como algo emancipador. Os indivíduos não lutam porque se sentem envergonhados por não ter tido seu mérito reconhecido no mercado de trabalho capitalista, mas eles lutam buscando ser o que é considerado uma pessoa “bem-sucedida” no modo de produção capitalista: uma pessoa com uma imensa coleção de mercadorias, com tantas mercadorias que pode deixá-las de herança para seus sucessores.

Mesmo quando os indivíduos não alcançam essa imensa coleção – o que é bastante comum –, para se sentirem estimados no modo de produção capitalista, eles não raramente se apresentam justamente como se possuíssem várias mercadorias. Vemos hoje uma ostentação dos hábitos burguesas, viagens, luxos, etc. por redes sociais como o *Instagram*, mesmo que para isso as pessoas pertencentes à classe trabalhadora, tenham que gastar grande parte do dinheiro adquirido pela venda da força de trabalho. Inclusive nas situações em que os indivíduos possuem poucos recursos financeiros, a forma destes mostrarem suas identidades e se sentirem estimados é mediada pela mercadoria. Não por acaso hoje, por exemplo, as músicas compostas muitas vezes enaltecem as conquistas materiais, ostentando-as.<sup>515</sup>

Apesar de Honneth ter sustentado que no modo de produção capitalista teria ocorrido uma separação entre direito e honra – que teria permitido o florescimento da esfera do reconhecimento da estima social –, essa separação é um tanto ilusória. Realmente, no modo de produção capitalista, as pessoas não nascem mais em estamentos que são rígidos

---

<sup>513</sup> HONNETH, Axel. Redistribution as Recognition: a response to Nancy Fraser. In: FRASER, Nancy e HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A political philosophical exchange*. Londres: Verso, 2003, p. 140.

<sup>514</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>515</sup> Esta afirmação engloba praticamente todos os gêneros musicais. Surgiram até mesmo alguns “subgêneros” que focam nas conquistas materiais, como é o caso do “funk ostentação”.

por definição e, portanto, poderiam *em tese* adquirir a honra social de acordo com as suas especificidades. Entretanto, para além da problemática da exploração, como os indivíduos poderiam adquirir essa honra social se alguns nascem desde já com um grande acúmulo de mercadorias garantido por meio da herança e outros nascem em famílias desprovidas de recursos materiais? A honra foi separada da classe que o indivíduo pertence por meio do conceito de “pessoa de direito”, mas retornou à classe, afinal, os indivíduos honrados são os que possuem uma vasta coleção de mercadoria e estes são os burgueses.

O viés meritocrático (leia-se, capitalista) de Honneth, segundo o qual “cada indivíduo deve[ria] apreciar a estima social de acordo com suas realizações como um ‘cidadão produtivo’”<sup>516</sup> reforça nossos argumentos. Para que o indivíduo seja reconhecido na sociedade capitalista, não se sinta injustiçado e degradado, seria necessário para o autor que o indivíduo tenha uma autoestima a partir de seu papel dentro do atual modo de produção, como se este fosse neutro e bastasse que os trabalhadores se sentissem autoconfiantes, autorrespeitados e conquistassem melhores postos de trabalho (ressalte-se que, como consequência lógica, ao alguém conquistar o melhor posto de trabalho, relega-se outro alguém ao pior posto de trabalho), sendo reconhecidos pelos seus méritos que são medidos pela lógica do capital. Nada mais esclarecedor que o termo “cidadão produtivo”: “cidadão” para dar a aparência de que todos são iguais, pois são “pessoas de direito” que pertencem a uma coletividade, que têm igualmente o direito ao voto, etc., como se trabalhadores e patrões efetivamente pudessem integrar uma “esfera pública” de amplo debate, sem qualquer forma de coerção econômica/moral; produtivo para explicitar que esse cidadão precisa ser produtivo ao atual modo de produção, deve abaixar a cabeça e dizer, caso ainda lhe seja permitido – parafraseando Gonzaguinha – muito obrigado pelo emprego que “merece”, caso contrário, seu destino é ser criminalizado e encarcerado. Tudo isso para ganhar, como anunciou publicamente Gonzaguinha, “um fuscão no juízo final e [um] diploma de bem-comportado. Você merece, você merece. Tudo vai bem, tudo legal.” Esqueçamos da exploração, nós merecemos! Ou, como vocifera o vereador Fernando Holiday, cidadão em busca de reconhecimento e que, assim como Honneth, acredita que o mérito é essencial às pessoas:

Nós negros e pobres podemos sim vencer na vida através do mérito, não precisamos ficar como vermes, como verdadeiras parasitas atrás do estado, querendo corroer cada vez mais e mais, com esse discurso de merda, com esse discurso lixo. Vocês fazem dos negros verdadeiros

---

<sup>516</sup> *Ibidem*, p. 141.

porcos no chiqueiro, que ficam fuçando a lama através do resto que o estado tem a nos oferecer<sup>517</sup>

Analisada a esfera da “estima”, passemos à crítica do restante que Honneth diz acerca dos conflitos por reconhecimento propriamente ditos.

Segundo o autor (como visto no subcapítulo 4.4), haveria dois modos pelos quais os indivíduos poderiam lutar por estima social, ambos para nós desde já fadados ao fracasso.

Para Honneth, em sua primeira hipótese, os indivíduos poderiam negociar com os dominantes a aplicação de direitos sociais que garantissem aos membros da sociedade um mínimo de bens independente de seus próprios méritos. Aqui reside um duplo erro: i) o autor acredita na delirante possibilidade de negociação de direitos entre os oprimidos e os opressores, como se a dominação social, a falta de oportunidades, fosse uma questão de falta de esclarecimento em que se bastaria uma reflexão racional; ii) Honneth supõe que os indivíduos que possuem uma riqueza material conquistaram essa riqueza e, por causa disso merecem. Qual o merecimento de nascer herdando os meios de produção, que, por sua vez, foram herdados de outra geração da mesma família (núcleo econômico fundamental da sociedade) e que provavelmente foram conquistados – pensando no caso brasileiro – graças à exploração de pessoas escravizadas há séculos atrás.

A segunda hipótese seriam as lutas em que se reivindicuem os méritos e o reconhecimento das conquistas de alguém, quando estes são diferentes do “padrão social”. Ou seja, os indivíduos lutariam para que suas diferenças também fossem reconhecidas como valiosas. Como já dito incessantemente, não basta que os indivíduos reivindicuem que suas características sejam reconhecidas por um modo de produção que gera e perpetua desigualdades materiais. Mesmo supondo, pela argumentação, que as diferenças de identidade sejam socialmente reconhecidas como valiosas e que, por exemplo, as mulheres negras passassem a ser maioria em cargos políticos importantes, isso em nada, por si só, nega ou contradiz o modo de produção capitalista, afinal, sua categoria fundamental não é a opressão, mas a exploração, a divisão da sociedade em duas classes sociais contraditórias.

Como Marcus Orione argumenta – a partir de uma análise pachukaniana das Constituições do México de 1917, de Weimar de 1919 e da República Socialista Federativa Soviética da Rússia em 1918 – o grau máximo do *homo economicus* é alcançado na sociedade capitalista devido ao desenvolvimento das “pessoas de direito”. Afinal, essas

---

<sup>517</sup> Disponível em <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/o-que-holiday-o-negro-do-mbl-pode-aprender-com-a-surra-que-levou-da-policia-por-marcos-sacramento/>; acesso em 13.11.18.

“pessoas de direito” que lutam pelo reconhecimento de suas conquistas individuais, lutam também, como o próprio Honneth esclareceu, por redistribuição dos bens econômicos, renunciando a luta política, única capaz de transformar o modo de produção. Nas palavras de Orione:

A mágica está em todo o processo, mas o mais importante é que a ideologia jurídica<sup>518</sup> chega ao máximo de fazer esconder da maior parte das pessoas o que realmente representa esta “vitória” do trabalhador. Faz parecer vitória o que é derrota. Faz parecer conquista (e, realmente, trata-se de uma **conquista econômica**), o que é uma derrota (e, realmente, se trata de uma **derrota política a troca da luta de classes por uma série de vantagens episódicas de natureza econômica**, que podem ser postas e retiradas, segundo a disposição da burguesia, com uma constante regulação marcada apenas pela resistência da classe trabalhadora, que se enclausura na luta contra a “perda de direitos”, contra “nenhum direito a menos”). (...). Afinal, aquele que merecer, na luta dos movimentos de trabalhadores e de outra natureza, “ganha” um direito; quem não merecer, não está apto a preservar o seu direito. (...). Merece-se, pela luta social de resistência, pela preservação dos direitos, ter mais ou menos do poder jurídico, que marca a lógica da equivalência e da reprodução da divisão social do trabalho e da força de trabalho, para a produção de mais-valor pelo capital. O merecimento, típico da ideologia jurídica, não coloca em questão nunca o processo de superação definitiva da lógica do capital, embora se apresente, não raras vezes, como tal.<sup>519</sup>

Nesse sentido, as “conquistas individuais” de “redistribuição de bens” geralmente representam para a classe trabalhadora uma derrota política. Além de as “conquistas” jurídicas serem efêmeras<sup>520</sup>, isto é, de os direitos poderem ser retirados em qualquer momento ao bem-entender da burguesia, tendo como regulação única a resistência dos trabalhadores – como é o caso, por exemplo, da retirada dos direitos trabalhistas no Brasil e do esfacelamento progressivo da previdência pública –, essas conquistas ressaltam um viés meritocrático: os trabalhadores e grupos identitários que efetivamente merecerem seu

<sup>518</sup> A ideologia jurídica é chamada em nosso texto de ideologia contratual. Contudo, essa mudança terminológica em nada afeta o conteúdo desta citação.

<sup>519</sup> ORIONE, Marcus. Forma jurídica e luta de classes como critérios informadores da crítica marxista de modelos constitucionais: um estudo a partir das Constituições do México de 1917, de Weimar de 1919 e da República Socialista Federativa Soviética da Rússia em 1918. In: SEFERIAN, Gustavo; BATISTA, Flávio (orgs.). *Revolução Russa, Estado e Direito*. São Paulo: Dobradura Editorial, 2017, p. 175-176.

<sup>520</sup> O argumento da efemeridade das “conquistas” jurídicas muito se assemelha ao que dizem Marx e Engels acerca das conquistas por melhores condições de trabalho dentro do modo de produção capitalista: Segundo Marx e Engels, “Em virtude da concorrência crescente dos burgueses entre si e devido às crises comerciais que disso resultam, os salários se tornam cada vez mais instáveis; o aperfeiçoamento constante e cada vez mais rápido das máquinas torna a condição de vida mais precárias; os choques individuais entre o operário singular e o burguês singular tomam cada vez mais o caráter de confronto entre duas classes. Os operários começam a formar coalisões contra os burgueses e atuam em comum na defesa de seus salários; chegam a fundar associações permanentes a fim de se precaverem de insurreições eventuais. Aqui e ali a luta irrompe em motim. De tempos em tempos os operários triunfam, mas é um triunfo efêmero. O verdadeiro resultado de suas lutas não é o êxito imediato, mas a união cada vez mais ampla de trabalhadores.” MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 47-48.

reconhecimento segundo seus papéis de “cidadãos produtivos” ganharão, como “prêmio”, certos direitos; “quem não merecer não está apto a conservar seu direito.” A captura das lutas sociais pelas esferas do reconhecimento do direito e da estima, isto é, limitar as lutas sociais ao mérito individual de cada “pessoa de direito” (ou de cada agrupamento de “pessoas de direito”), faz com que essas lutas nunca coloquem em xeque a superação da lógica de equivalência de concessão de “direitos” aos que merecem, mesma lógica da retirada pela burguesia dos direitos “conquistados” pelos trabalhadores e da “justiça” da exploração dos trabalhadores e das trabalhadoras dentro do modo de produção capitalista.

Os conflitos sociais por reconhecimento, de acordo com o exposto por Honneth, devem ser entendidos como “neutros”, pois esses conflitos não indicariam se os indivíduos teriam necessariamente consciência da moralidade de suas ações<sup>521</sup>. A afirmação do autor é bastante obscura, uma vez que não existe neutralidade social. Independentemente da efetiva consciência que os indivíduos têm, ou as lutas combatem as mazelas sociais ou elas não combatem essas mazelas, sendo, portanto, em alguma medida coniventes com elas. O entendimento de neutralidade sequer condiz com o pensamento de Honneth tecido páginas antes pelo próprio autor, segundo o qual seria impossível que os indivíduos reagissem de forma neutra a situações de desrespeito.<sup>522</sup> Ora, assim como não é possível reagir aos “desrespeitos” de forma “neutra”, é impossível que as lutas por reconhecimento sejam neutras em relação à emancipação social. As lutas por reconhecimento diagnosticadas até podem, como argumentamos, desenvolverem-se para lutas emancipatórias contra o modo de produção se por meio destas lutas os trabalhadores conseguirem adquirir consciência de seus interesses objetivos.

Entretanto, por não partilharem um interesse objetivo em comum contra o modo de produção, as lutas por reconhecimento podem também – o que acontece na inúmera maioria das vezes – assumir um caráter de não questionamento do modo de produção (conivência) ou ainda um caráter de exaltação do mérito e da influência religiosa do trabalho remunerado, que pode se expressar tanto de maneira “amena” como a de Honneth ou da forma explícita e reacionária do vereador Fernando Holiday e sua ode ao mérito contra as cotas raciais. A própria teoria do reconhecimento honnethiano não é “neutra”. Por mais bem intencionada que ela possa ser, um de seus resultados é negar a primazia da luta de classes, o que acaba por auxiliar na ocultação da dominação, que permanece

---

<sup>521</sup> HONNETH, Axel. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 258.

<sup>522</sup> *Ibidem*, p. 224.

inquestionada em sua teoria, como se todos os problemas da humanidade fossem atinentes ao reconhecimento, ou seja, aos supostos efeitos morais e não às suas causas.

Honneth reconhece que “a injustiça do desrespeito não *tem* de se revelar inevitavelmente nessas reações afetivas, senão que apenas o *pode* (...)”. O autor admite que os desrespeitos não necessariamente desencadeiam lutas por reconhecimento, mas que tais sentimentos apenas *podem* desencadear as lutas. Aqui concordamos, até porque o mesmo ocorre com a classe trabalhadora: os trabalhadores não necessariamente têm dimensão da exploração a que são submetidos, assim como não obrigatoriamente lutam contra essa exploração, mas tendem a lutar por melhorias nas condições materiais em razão da miséria cotidiana que vivem, principalmente em situações de crises econômicas – afinal, nestas se agrava a miséria dos trabalhadores. Justamente porque as lutas não são automáticas, para nós marxistas, é imprescindível um processo de conscientização e organização da classe trabalhadora para que esta adquira consciência de seus interesses objetivos e possa desencadear e dirigir um processo de revolução social do modo de produção. Honneth, em vez de propor alguma transformação na realidade – para possibilitar que os indivíduos tenham noção de que são desrespeitados e, por isso, entrem num conflito social contra quem lhes desrespeitou – limita-se à afirmação tautológica de que “somente quando o meio de articulação de um movimento social está disponível é que a experiência de desrespeito pode tornar-se uma fonte de motivação política.” Assim, segundo o autor, os desrespeitos só poderiam mobilizar lutas sociais se houvesse um movimento social “disponível”. Entretanto, ele não explica como esse movimento social poderia surgir e quais seriam suas motivações, uma vez que o desrespeito, segundo consequência lógica do argumento de Honneth, não poderia ser a fonte motivacional desse movimento social – afinal, a experiência de desrespeito somente pode se tornar fonte de motivação política quando já existir um movimento social.

Em síntese, criticando as três formas do reconhecimento da perspectiva do materialismo histórico dialético, demonstramos que Honneth não consegue atingir seus objetivos de diagnosticar a sociedade e identificar nela relações sociais emancipatórias. Longe disso, o autor pegou “emprestado” da teoria idealista de Hegel três esferas do reconhecimento e, em vez de perceber a inadequação dessas categorias em termos de emancipação social, reproduziu o idealismo hegeliano, confirmando sua adesão cega ao modo de produção capitalista, como se este e suas “patologias sociais” fossem uma consequência das relações de reconhecimento e não o contrário. A gramática dos conflitos

sociais não são as lutas por reconhecimento, mas as lutas de classe, as quais determinam em última instância os demais conflitos.

A crítica das esferas do reconhecimento nos revelou categorias fundamentais à compreensão de nossa atual sociedade. A esfera do amor idealizada por Honneth na realidade não se emancipou das condições sociais econômicas e corresponde à esfera da família, instituição econômica básica da sociedade da qual nasceu a opressão das mulheres e por meio da qual é garantida a transmissão da propriedade privada dos meios de produção e da infinita coleção de mercadorias da burguesia (direito de herança). Os indivíduos nascem geralmente em famílias e são por elas educados, inexistindo garantia de que as educações que irão receber “alargarão a moralidade” da sociedade, como pretende Honneth. Pelo contrário, em regra os indivíduos são educados dentro dos ditames do modo de produção que o autor se nega a enxergar: as crianças devem ir à escola para “vencerem” na vida, para terem bons empregos e uma vasta coleção de mercadorias (subcapítulo 5.1).

O mesmo ocorre com a esfera do reconhecimento jurídico. A gramática das “pessoas de direito” é a exata gramática do sujeito proprietário de mercadorias: a partir das revoluções burguesas todos são (ou deveriam ser) proprietários de mercadorias e livres para vendê-las, não importando o número de mercadorias que cada indivíduo tem ou a qualidade das mercadorias, isto é, se elas são bens de produção ou bens de consumo, como se isso fosse um fato secundário, menos relevante. Progressos tais como tornar todos os indivíduos “pessoas de direito”, acabar com o trabalho análogo a escravidão, por mais “progressistas” que possam ser, carregam em si mesmos seus próprios limites, ao englobarem todos na lógica do capital, na lógica da igualdade de proprietários privados. Honneth foi enfeitiçado pelo fetichismo jurídico e acredita que “somos todos iguais”, embora uns sejam explorados e outros, exploradores, como se por sermos todos considerados “pessoas de direito” tivéssemos alguma outra qualidade material que não a de guardiões de mercadorias, indivíduos que “retomaram” o controle das “coisas” que os controlam ao se tornarem “pessoas de direito”.

Fenômeno idêntico também acontece com a esfera da estima, afinal, sua gramática é mais uma vez a gramática da estima dos indivíduos que vivem na sociedade capitalista. Nessa esfera, como vimos, o autor não deixa margem para dúvidas ao considerar que o mérito e a conquista individual dos indivíduos podem ser emancipadores. Perguntamo-nos: emancipadores em relação a que? Conceitos como o mérito e a conquista individual somente reforçam a falsa ideia de que o modo de produção capitalista não é o problema, de que bastaria que os indivíduos lutassem *dentro das regras do jogo*. Para teorizar acerca da



emancipação social, o autor precisaria ter feito o que não fez. Precisaria ter identificado a causa dos problemas dos quais viu alguns de seus efeitos, o modo de produção e as categorias responsáveis pelo “rebaixamento dos indivíduos”: a opressão e a exploração de trabalhadores remunerados, as quais são a regra do jogo. O próprio funcionamento da sociedade capitalista depende, por definição, de que um grupo tenha “tudo” e outro não tenha “nada”. Nesse modo de produção, a estima é pautada pelas conquistas e pelo mérito, que são medidos pelos “frutos capitalistas” gerados pelos indivíduos, isto é, pela extensão da coleção de mercadorias. Contudo, os burgueses, pelo fato de seus antepassados já terem explorado outros trabalhadores, nascem já repletos de mercadorias, enquanto a situação diametralmente oposta ocorre com os membros da classe trabalhadora. Exatamente por isso Mano Brown, no clássico álbum *Sobrevivendo no Inferno* dos Racionais Mc’s, diz que “dinheiro, não tive pai não sou herdeiro.”<sup>523</sup>

Essa estima pautada na lógica do capital e essas classes sociais, entretanto, não são eternas e imutáveis e, portanto, existe a possibilidade da emancipação social. Não há burguesia, classe dominante que se expropria o tempo de trabalho excedente dos trabalhadores, sem uma classe trabalhadora que seja socialmente dominada, que não tenha nada a vender a não ser sua capacidade de trabalhar. Desse modo, qualquer possibilidade real de emancipação social deve visar abolir as classes sociais, afinal, como havia dito Engels, qualquer reivindicação que vai além da abolição das classes se esvai no absurdo, nas nuvens do idealismo.

---

<sup>523</sup> BROWN, Mano. Capítulo 4, Versículo 3. In: Racionais Mc’s. *Sobrevivendo no Inferno*. São Paulo: Cosa Nostra, 1997, 1 CD.



## 6. RECONHECIMENTO E IDEOLOGIA CONTRATUAL

“Cansei  
 (...)
   
De fingir liberdade
   
De ver tanta ironia
   
Invertendo a verdade
   
E a verdade trancada
   
com quem deveria soltar.”
   
Douglas Germano<sup>524</sup>

“A luta de classes não se trava no ar, nem num campo de futebol convencional: está enraizada no modo de produção e, portanto, no modo de exploração de uma sociedade de classes. É preciso, por conseguinte, considerar a materialidade da luta de classes, sua existência material. Essa materialidade, em última instância, é a unidade das Relações de Produção e das Forças Produtivas sob as Relações de Produção de um dado modo de produção, numa formação social histórica concreta. Essa materialidade é, ao mesmo tempo, a "base" (Basis: Marx) da luta de classes; e, simultaneamente, é sua existência material, já que é na produção que tem lugar a exploração, é nas condições materiais da exploração que se funda o antagonismo das classes, a luta de classes”
   
Althusser<sup>525</sup>

Com o desenrolar dos debates teóricos em torno do conceito de reconhecimento, Honneth passou a enfrentar argumentos comumente opostos às suas teses, tais como que o reconhecimento social serviria apenas à “produção de concepções conforme o sistema”<sup>526</sup> e que as lutas por reconhecimento não levariam ao “empoderamento dos sujeitos, mas, ao contrário, à sua sujeição”<sup>527</sup>. Com o intuito de rebater essas objeções, o autor tenta – no artigo *Reconhecimento como ideologia: sobre a correlação entre moral e poder* – defender seu projeto do reconhecimento partindo de críticas superficiais às formulações que fez Louis Althusser sobre a ideologia (e os Aparelhos Ideológicos de Estado).

A partir das críticas de Honneth, retomaremos o texto de Althusser para entender o que realmente significa para este autor o termo ideologia, qual sua importância na

<sup>524</sup> GERMANO, Douglas. Cansaço. *Golpe de Vista*. São Paulo: Digitalize, 2016.

<sup>525</sup> ALTHUSSER, Louis. *Posições. Elementos de Autocrítica*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1978, p. 42.

<sup>526</sup> HONNETH, Axel. *Reconhecimento como ideologia: sobre a correlação entre moral e poder*. Disponível em: <<http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=07&t=09>>; acesso em 05.06.17

<sup>527</sup> *Ibidem*.

reprodução das relações de produção e como, por meio da ideologia, os indivíduos se tornam sujeitos e “aceitam livremente” certas relações sociais como a exploração e a opressão.

Munidos da formulação althusseriana segundo a qual os indivíduos se interpelam como sujeitos, abordaremos como a reprodução da dominação (e, conseqüentemente, das ideias dominantes) ocorre por interpelações jurídicas específicas, chamadas por nós de *ideologia contratual*, que garantem tanto a reprodução das relações de produção como o próprio funcionamento dessas relações. Afinal, os indivíduos são chamados/interpelados por outros indivíduos a reconhecerem a si mesmos dentro da perspectiva excludente do modo de produção capitalista, segundo a qual todos são proprietários de mercadorias, cujas quantidades variam de acordo com os “méritos” de seus proprietários.

Por fim, com base na distinção entre os “reconhecimentos moralmente justificados” e os “injustificados” trazida por Honneth no texto *Reconhecimento como ideologia* – segundo a qual seriam justificados os reconhecimentos capazes de cumprir suas promessas valorativas/normativas, enquanto os injustificados são incapazes de cumprir suas próprias promessas – avaliaremos as lutas por reconhecimento honnethianas para demonstrar que, na realidade, sua teoria versa unicamente sobre “reconhecimentos injustificados”.

### 6.1 Os contra-argumentos de Honneth: reconhecimento ideológico e reconhecimento justificado

Honneth inicia seu texto *Reconhecimento como ideologia* criticando diretamente a teoria althusseriana, pois esta teria sido uma das primeiras teorias marxistas que versaram acerca do reconhecimento. Contudo, segundo a interpretação de Honneth, o reconhecimento para Althusser não seria algo “justificado”, mas o “mecanismo central de todas as formas de ideologia”<sup>528</sup>. Assim, para Honneth, o marxista francês, ao partir do duplo significado do termo “sujeição” – todos podem sujeitar os outros, como seres conscientes, ao se sujeitarem a um sistema específico que lhes confere determinadas identidades sociais – teria conceituado o reconhecimento como algo que não poderia ser positivo. Em suas palavras, “uma vez que o ato de sujeição é concebido nessa acepção [de Althusser] pelo modelo de uma aprovação pública, aquilo que nós podemos chamar de

---

<sup>528</sup> *Ibidem*.

‘reconhecimento’ perde de uma vez todas as conotações positivas e torna-se mecanismo central de toda a ideologia.”<sup>529</sup>

Porém, segundo Honneth, essa concepção de Althusser está fadada ao fracasso, afinal, tratar-se-ia na melhor das hipóteses de uma exposição meramente descritiva incapaz de captar o teor normativo das relações intersubjetivas de reconhecimento. Para o autor, caso não se considere a definição althusseriana como meramente descritiva – isto é, caso seja considerada, com uma valoração normativa, a primazia institucional do “reconhecimento como mecanismo da produção de sujeitos conforme ao sistema” –, o conceito de ideologia viria a ser inevitavelmente uma categoria ligada apenas à dominação social e, conseqüentemente, seria, para Honneth, um conceito “depreciativo”.

Como nosso “teórico crítico” contra-argumenta, o reconhecimento nunca serviria à dominação social. Na realidade, para ele, tal dominação referir-se-ia primordialmente aos “fenômenos de privação de reconhecimento [*vorenthaltenen Anerkennung*], de desrespeito, de humilhação premeditados.”<sup>530</sup>

Para sustentar que o reconhecimento poderia reforçar a dominação, as teorias que preconizam ser o reconhecimento algo eminentemente negativo teriam criado exemplos que demonstrariam justamente como isso ocorre. Entre esses exemplos, Honneth indica:

Por exemplo, o orgulho que o “tio Tom” sentiu em relação à recorrente louvação de suas virtudes submissas fez dele servo voluntário na sociedade escravista. O agitado clamor pela ‘boa’ mãe e dona de casa que provinha, por séculos, de igrejas, parlamentos e mídias de massa, deixou mulheres persistirem em uma autoimagem que vinha, com perfeição, ao encontro da divisão especificamente sexual do trabalho. E a valorização pública gozada pelo soldado corajoso e heroico produziu de maneira contínua uma classe suficientemente grande de homens que se incorporou prontamente à guerra em busca de glória e experiência. Por mais triviais que possam ser, esses exemplos deixam claro, de maneira ainda mais patente, que mesmo o reconhecimento social pode possuir a função de atuar em prol de uma ideologia fomentadora de conformação.<sup>531</sup>

Entretanto, segundo o autor, esses exemplos seriam *fracos argumentos* contra a sua teoria, pois estaríamos fazendo julgamentos valorativos do passado com a mentalidade de hoje que, por sua vez, seria moralmente superior. Assim, seria fácil afirmar que o reconhecimento do escravo virtuoso, da dona de casa boa e do soldado herói se revestem de um “caráter puramente ideológico”, isto é, de um caráter falso e injustificado.<sup>532</sup> Porém,

---

<sup>529</sup> *Ibidem.*

<sup>530</sup> *Ibidem.*

<sup>531</sup> *Ibidem.*

<sup>532</sup> Ressalte-se que para Honneth, ao menos neste texto, “ideologia” remete à ideia de “falso”, “injustificado” e até mesmo ao conceito de “falsa consciência”.

essa facilidade se transformaria em dificuldade quando se procurasse naquele mesmo passado uma forma de reconhecimento moralmente justificada e “adequada”. Afinal, indaga Honneth, por exemplo, o escravo não poderia “alcançar uma forma do sentimento de autoestima que o ajudasse a certo grau de autonomia?”<sup>533</sup> Por que as mulheres não poderiam, naquele momento histórico, serem relativamente compensadas pelo reconhecimento de serem mães, quando qualquer trabalho alheio à residência era considerado trabalho apenas masculino? Ainda, por que o soldado corajoso e heroico não pode ser considerado como uma maneira compensatória de se atingir o prestígio em uma sociedade que o menosprezou por causa de sua falta de qualificação?

Desse modo, segundo o autor, teríamos que ser cautelosos nas avaliações de comportamentos durante a história e, somente quando os próprios sujeitos concernidos se revoltassem contra uma determinada prática dominante, “nós dispo[ríamos] de um ponto de apoio, em relação àquele tempo, para poder falar de uma mera ideologia.”<sup>534</sup> Ou seja, somente poderíamos afirmar que se trata de um reconhecimento falso, não moralmente justificado, quando os próprios atores sociais desse reconhecimento não se sentissem mais contemplados por ele.<sup>535</sup> Ainda, de acordo com Honneth, seria mais fácil diferenciar nos eventos passados, graças à distância histórica e a maior quantidade de “critérios aceitos universalmente”, as formas ideológicas de reconhecimento das formas moralmente justificadas.

Em seguida, retomando Althusser, Honneth sustenta que essa diferenciação entre reconhecimento ideológico e reconhecimento justificado sequer poderia existir nos aportes de Althusser sobre a ideologia e sobre o reconhecimento. Isso pois a leitura do francês seria unidimensional e não permitiria uma interpelação que não fosse ideológica, isto é, só permitiria interpelações “falsas”.<sup>536</sup>

Com o intuito de captar quais seriam aqueles reconhecimentos moralmente justificados, o autor recorre à sua teoria sobre as formas do reconhecimento, por meio do

---

<sup>533</sup> *Ibidem.*

<sup>534</sup> *Ibidem.*

<sup>535</sup> Nas palavras de Honneth: “Enquanto nós não tivermos nenhum ponto de apoio empírico de que os próprios concernidos experimentam determinadas práticas de reconhecimento como repressivas, limitadoras ou estereotipadas, é extremamente difícil encontrar diferenciações significativas entre formas ideológicas e justificadas de reconhecimento.” *Ibidem.*

<sup>536</sup> Aqui, como ficará nítido no subcapítulo seguinte, Honneth faz uma confusão e usa seu significado do termo de ideologia para interpretar Althusser, sem entender que o marxista francês usa esse termo com outro significado, como se em Althusser o termo ideologia significasse algo similar à “falsa consciência” ou à “falso reconhecimento.”

que chama de um método de análise pautado pelo “realismo moderado de valor”<sup>537</sup>, afirmando que se deveria entender por “‘reconhecimento’ um comportamento reativo por meio do qual nós respondemos de maneira racional a uma peculiaridade de valor que nós aprendemos a perceber em sujeitos humanos segundo o grau de integração à segunda natureza de nosso mundo da vida”<sup>538</sup>. Isto é, uma “segunda natureza” na qual “os sujeitos seriam socializados de modo a aprender, progressivamente, a fazer a experiência das peculiaridades significativas das pessoas.”

Desse modo, ao contrário de Althusser – que, para Honneth, teria enxergado a simples atribuição de um status social como prática ideológica (falso reconhecimento) – o autor sustenta que deveríamos identificar os comportamentos orientados pelas especificidades valorativas do outro (parceiro de interação), as quais se diferenciam em três fontes de moral (que correspondem às três esferas do reconhecimento.), para que fossem relevadas as potencialidades emancipatórias por meio de lutas por reconhecimento “justificadas” (ou seja, “não ideológicas”).

Segundo Honneth, dificilmente encontrar-se-iam formas ideológicas de reconhecimento, pois à medida que as relações de reconhecimento constantemente se alteram e se expandem no fluxo da história, torna-se árduo precisar o papel de determinado reconhecimento na universalização de princípios. Em outras palavras, seria difícil dizer, a partir da perspectiva da contemporaneidade, que determinada forma de reconhecimento atual não seria moralmente justificada ou que seria insuficiente para expandir o espectro do reconhecimento. Nas palavras do autor:

quanto mais precisamente nós tomamos conhecimento que as relações de reconhecimento mudaram, e sim, se expandiram e melhoraram historicamente através de novas acentuações de princípios universais, tanto mais difícil vai se tornar, em meio à correnteza desse fluxo de significações, a identificação de formas apenas ideológicas de reconhecimento. Pois quem nos garante que no caso de uma nova valoração ideológica, aparentemente funcionalista, não estamos lidando, de novo, apenas com um deslocamento de acentuação a que a luta por reconhecimento progrediu historicamente? *O caso é simples somente lá onde os concernidos se voltam, eles mesmos, contra uma nova forma de distinção valorativa.* (itálico nosso).

---

<sup>537</sup> Como aponta Honneth: “com a diferenciação histórica das peculiaridades de valor que nós aprendemos, graças à nossa sociabilização, a perceber e a considerar racional em outros homens, cresce simultaneamente o nível normativo de nossas relações de reconhecimento. Pois a cada valor que nós podemos afirmar através do reconhecimento aumentam as chances de o homem se identificar com as suas capacidades e, por conseguinte, aumentam suas chances de alcançar uma maior autonomia. Essa indicação deve bastar para justificar a ideia de um ancoramento do conceito de reconhecimento em um realismo moderado de valores”.

*Ibidem.*

<sup>538</sup> *Ibidem.*

Para Honneth, não seria qualquer “sistema de convicções falsas” que poderia ser classificado como relações de “reconhecimento ideológico”, mas apenas os que, “ao invés de conferir expressão a um valor, (...) assegurariam a disposição motivacional de cumprir, sem resistência, certas tarefas e deveres.”<sup>539</sup> Diante dessa constatação, Honneth busca identificar quais as normatividades das interações sociais poderiam ser classificadas como “reconhecimento ideológico”. Nesse sentido, essa ideologia, em primeiro lugar, deveria ser positiva, isto é, expressar “positivamente um valor de um sujeito ou de um grupo de sujeitos”. Sem muita explicação e provavelmente para se esquivar de contra-argumentos, Honneth diz que deveriam ser desconsiderados da classificação de “reconhecimento ideológico” todos aqueles sistemas de convicção em que um determinado valor é negado a um grupo de pessoas em razão de suas características. Desconsiderar-se-ia, assim, por exemplo, todas aquelas classificações de caráter discriminatório, como no caso do racismo e do machismo. Ou seja, manifestações racistas sequer poderiam ser consideradas como um “falso reconhecimento”/“reconhecimento ideológico”.

Em segundo lugar, essa ideologia de reconhecimento deveria ser crível para os destinatários (“francamente realista”<sup>540</sup>), isto é, os indivíduos precisariam ter “boas razões” para se identificarem com determinadas enunciações de valores. Como Honneth exemplifica, “louvar o policial por sua facilidade em fazer contas tem tão pouco sentido quanto prezar um talentoso matemático por sua força física, uma vez que ambos estão sendo distinguidos por desempenhos estranhos às suas respectivas profissões,”<sup>541</sup>

Por fim, o sistema de convicções falsas (que possibilita o reconhecimento ideológico) não precisa apenas ser positivo e crível, como também deveria expressar um novo valor (ou um desempenho particular), ela “te[ria] de provar um contraste em comparação com o passado ou com a ordem social circundante que ofereça uma garantia para o sentimento de uma distinção peculiar.”<sup>542</sup> Nesse sentido, por meio desse sistema de “convicções falsas” os indivíduos sentir-se-iam valorizados como antes não se sentiam.

Analisando como efetivamente dar-se-ia a “ideologia do reconhecimento”, o autor versa a respeito das publicidades de consumo, pois, em certas ocasiões, essas propagandas publicitárias podem atuar de maneira a determinar e conformar comportamentos

---

<sup>539</sup> *Ibidem.*

<sup>540</sup> “Certamente, todas as enunciações positivas de valor capazes de fortalecer a autoimagem de uma pessoa ou de um grupo de pessoas têm de ser francamente realistas; no sentido auto-evidente de que elas possam ser ligadas, em medida expressiva, a capacidades e virtudes factuais.” *Ibidem.*

<sup>541</sup> *Ibidem.*

<sup>542</sup> *Ibidem.*



específicos. As publicidades “possuem assim a capacidade ‘regulativa’ de produzir modos de comportamento por vincular sua execução com a vantagem de aquisição de sentimento de autoestima e aprovação pública”, motivo pelo qual Honneth sustenta que a ideologia do reconhecimento pode exercer, simultaneamente, um papel produtivo sem que haja uma repressão.

Com o intuito de reforçar sua tese acerca das ideologias do reconhecimento, o autor analisa um caso concreto, a saber, as alterações estruturais do modo de produção capitalista (flexibilizações trabalhistas) que, como consequência, modificam as maneiras com que os trabalhadores são interpelados. Não se tratariam, no atual linguajar corrente, de meros assalariados, mas de “empreendedores da própria força de trabalho [*Arbeitskraftunternehmer*].”<sup>543</sup> Os trabalhadores se interpelam como se fossem vocacionados para os determinados trabalhos precarizados que realizam.

Apesar de à primeira vista o exemplo já levantar a suspeita de que se trata de interpelações atinentes à propaganda do “capitalismo neoliberal”, far-se-ia necessário analisá-lo mais atentamente. Como aponta o autor, a nova maneira de interpelar os trabalhadores como “empreendedores” seria em alguma medida positiva, uma vez que promete reconhecer ao trabalhador um maior nível de autonomia (individualidade). Entretanto, ela por si só é incapaz de garantir esse aumento no grau de autonomia. Essa incapacidade na realização da “promessa” é, para Honneth, o traço marcante de uma ideologia do reconhecimento:

*mas o déficit pelo qual essas ideologias são identificáveis tende a figurar como a incapacidade estrutural de assegurar os pré-requisitos materiais a partir dos quais as novas peculiaridades valorativas podem ser efetivamente realizadas pelos concernidos: entre o prometer valorativo e a realização material, abre-se um abismo, que, nessa medida, é característico, porque a provisão dos pré-requisitos institucionais não seria mais conciliável com a ordem dominante da sociedade.<sup>544</sup> (itálico nosso).*

Finalmente, o autor esclarece que esse critério acima exposto não deve ser encarado de uma forma dogmática, uma vez que seria possível existir um lapso temporal entre uma promessa valorativa e sua realização material como reconhecimentos moralmente justificados. Entretanto, estes se diferenciam do reconhecimento ideológico pois não está ausente a perspectiva de uma tal realização material, apesar da distância temporal entre a promessa e sua materialização.

---

<sup>543</sup> *Ibidem.*

<sup>544</sup> *Ibidem.*

## 6.2 Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado

Ora, como vimos, a crítica de Honneth a Althusser se baseia na distinção entre um reconhecimento moralmente justificado e um reconhecimento ideológico, isto é, entre um reconhecimento capaz de assegurar um progresso moral e um incapaz de materializar a promessa normativa a qual se propõe. Com o intuito de desfazer a confusão feita por Honneth a respeito da ideologia e rebatermos seus argumentos acerca de um “reconhecimento moralmente justificado”, vejamos o que fala o marxista francês Louis Althusser no conhecido artigo *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado*, texto criticado sucintamente por Honneth, para, em seguida, continuarmos o escrutínio do pensamento honnethiano.<sup>545</sup> Frisa-se que o marxista não pretende, em seu texto, discorrer sobre as relações sociais de reconhecimento, como parece entender Honneth, mas tão-somente explicitar como se dá a reprodução das relações de produção.

Althusser inicia seu texto sustentando que, para existirem, todas as formações sociais (todos os modos de produção) precisam ser capazes de reproduzir seus próprios elementos primordiais. Desse modo, as formações sociais necessitam reproduzir 1) *suas forças produtivas* e 2) *as relações de produção existentes*.<sup>546</sup> Conforme Marx demonstrou n’*O Capital*, somente se produz caso seja garantida a reprodução dos *meios de produção* que representam as condições materiais de produção. Ou seja, é imprescindível que se reponham “matérias-primas, instalações fixas (prédios), instrumentos de produção (máquinas), etc”<sup>547</sup> que foram utilizados durante a produção de bens de determinado modo de produção.

Entretanto, como já exposto quando tratávamos das épocas da luta de classe, vimos que as forças produtivas englobam, inclusive, a força de trabalho das trabalhadoras e dos trabalhadores. Segundo Althusser, devemos analisar a reprodução da força de trabalho separadamente, uma vez que ela se dá de forma diferente dos meios de produção e – ao contrário destes – se reproduz “essencialmente fora da empresa.”<sup>548</sup> Essa reprodução é assegurada por meio do salário, equivalente pago (trocado com) ao proprietário da força

---

<sup>545</sup> Para a exposição que será desenvolvida, nos valaremos, além do artigo de Althusser, do seminário apresentado por mim, Julia Lenzi Silva e Helena Duarte Marques a respeito desse artigo do marxista francês na disciplina do programa de pós-graduação da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo intitulada *Ideologia e Direitos Sociais*, no ano de 2016, ministrada pelos professores Flávio Roberto Batista, Ronaldo Lima dos Santos e Alberto Munhoz. Para saber mais a respeito de tal disciplina, conferir: <<https://disciplinas.usp.br/course/view.php?id=14251>>

<sup>546</sup> ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado*. In: ZIZEK, Slavoj (org.). *Um Mapa da Ideologia*. 5ª reimpressão. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 105.

<sup>547</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>548</sup> *Ibidem*, p. 107.

de trabalho (trabalhadores e trabalhadoras) por determinados períodos de uso dessa força. Esses salários “representam apenas a parcela do valor produzido pelo dispêndio da força de trabalho indispensável a sua reprodução: ou seja, indispensável à recomposição da força de trabalho”.<sup>549</sup> O salário se refere apenas à parte do *tempo de trabalho necessário* (afinal, o tempo de trabalho excedente não é pago) e é indispensável para a reprodução do trabalhador. Com o salário, o trabalhador compra sua alimentação, vestuário, habitação, enfim, “permit[er] que o assalariado torne a se apresentar no portão da fábrica no dia seguinte – e em todos os outros dias que Deus lhe conceder.”<sup>550</sup>

Logo em seguida, assim como fez Marx, o autor francês reconhece que o valor do salário não é determinado de antemão apenas por fatores biológicos (isto é, de um mínimo de comida necessária para se viver, etc), mas por das necessidades históricas da classe trabalhadora. Segundo Althusser, Marx observou, por exemplo, que os trabalhadores franceses, em determinada época, necessitavam de um salário para que pudessem, além de sobreviver, comprar vinho, enquanto os proletários ingleses, cerveja. Assim, compreende-se no salário as necessidades reconhecidas pelos capitalistas (“necessidades biológicas”) e as necessidades históricas conquistadas por meio da luta dos dominados contra os dominantes – uma dupla luta: “contra o aumento da jornada de trabalho e contra a redução dos salários.”<sup>551</sup>

Além disso, o autor pontua que a força de trabalho deve ser apta a desempenhar funções específicas, ser competente, isto é, deve ser (diversamente) qualificada. Essas variadas qualificações, por sua vez, são ensinadas de diversos meios, como, por exemplo, na escola, local em que se aprende, além de técnicas e conhecimentos, a “respeitar” o “outro generalizado”, para usar termos honnethianos. Segundo Althusser, na escola aprendemos:

(...) ‘normas’ de bom comportamento, ou seja, a atitude a ser observada por cada agente na divisão do trabalho, conforme o emprego para o qual ele esteja ‘destinado’: regras de moral, consciência cívica e profissional que na verdade equivalem a normas de respeito pela divisão técnica e social do trabalho e, em última instância, as normas da ordem estabelecida pela dominação de classe.<sup>552</sup>

Isso significa que, de acordo com o autor, a fim de que se reproduza a mercadoria força de trabalho – para que o trabalhador continue vivo e com condições de vender sua força de trabalho – não se faz necessária somente a reprodução de sua qualificação, mas

---

<sup>549</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>550</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>551</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>552</sup> *Ibidem*, p. 108.

“uma reprodução de sua submissão à ideologia vigente.”<sup>553</sup> Esse é o significado do respeito às normas da divisão social do trabalho, bem como da consciência cívica (somos todos cidadãos), etc. A reprodução da força de trabalho qualificada é assegurada “*nas formas e sob as formas da sujeição ideológica.*”<sup>554</sup>

Antes de abordar como se reproduzem as relações de produção, o autor se vê obrigado a realizar uma digressão para questionar: o que é uma sociedade?

Retomando, mais uma vez, os ensinamentos de Marx acerca da estrutura da sociedade, Althusser introduz a famosa metáfora do edifício<sup>555</sup> para apresentar os conceitos de infraestrutura (base) e superestrutura, explicando que a função dessa metáfora é a de demonstrar que a base econômica determina, em última instância, a superestrutura. O autor apresenta que o grau de eficácia dessa determinação, de acordo com a tradição marxista, é pensado de duas principais maneiras: “(1) há uma autonomia relativa da superestrutura em relação à base; (2) há uma ‘ação recíproca’ da superestrutura sobre a base.”<sup>556</sup> Ante essas constatações e, a partir do ponto de vista da reprodução social, Althusser acredita ser preciso representar a estrutura da sociedade para além da metáfora do edifício, de forma que seja possível entender conjuntamente as “maneiras de pensar” (1) e (2). Para tanto, o autor recorre a uma análise, sob esse ponto de vista da reprodução do Estado, do direito e da ideologia.

O Estado aparece, na tradição marxista, em um primeiro momento como um aparelho essencialmente repressivo, uma “máquina’ de repressão”. Nas palavras do autor:

O Estado, portanto, é antes de tudo (...) Aparelho de Estado. Esse termo significa: não apenas o aparelho especializado (no sentido estrito) cuja existência e necessidade reconhecemos pelas exigências da prática jurídica, isto é, a polícia, os tribunais e os presídios, mas também o exército, que intervém diretamente (o proletariado paga com seu sangue essa experiência) como força repressora suplementar em última instância, quando a polícia e seus corpos auxiliares especializados são “superados pelos acontecimentos”; e, acima desse conjunto, o chefe de Estado, o governo e a administração (...) O aparelho de Estado, que define o Estado como força de execução e intervenção repressoras, “a serviço das classes dominantes”, na luta de classes conduzida pela burguesia e seus aliados contra o proletariado, é com certeza o Estado, e isso certamente define sua função fundamental.<sup>557</sup>

<sup>553</sup> *Ibidem*, p. 108.

<sup>554</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>555</sup> “É fácil ver que essa representação da estrutura da sociedade, como um edifício que contém uma base (infraestrutura) na qual se erigem os dois ‘andares’ da superestrutura, constitui uma metáfora, ou, para ser exato, uma metáfora espacial (...). Como qualquer metáfora, esta sugere algo, torna algo visível. O quê? Precisamente isto: que os andares superiores não poderiam ‘sustentar-se’ sozinhos (no ar), se não se assentassem sobre sua base.” *Ibidem*, p. 109-110.

<sup>556</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>557</sup> *Ibidem*, p. 111.

Ainda, essa “máquina” repressora que caracterizaria os Estados como tais seria distinta do poder em si do Estado, uma vez que essa “máquina” pode persistir mesmo durante e após acontecimentos políticos que afetem “a posse do poder estatal.”<sup>558</sup>

Em breve síntese, a teoria “marxista clássica” do Estado sustentava (i) que havia uma coincidência entre Estado e Aparelho Repressivo de Estado; (ii) que se deve distinguir o Aparelho de Estado e o poder estatal; (iii) que o propósito da luta de classes concerne à detenção do poder estatal e, conseqüentemente, à utilização desse poder, por meio do Aparelho de Estado, para defender seus interesses de classe; (iv) que a classe trabalhadora deve tomar o poder estatal para, em um primeiro momento, substituir o Aparelho de Estado burguês por um proletário para, em fase posterior, “acionar um processo radical: o da destruição do Estado (o fim do poder estatal, o fim de todos os Aparelhos de Estado).”<sup>559</sup>

Em seguida, Althusser aponta que na *prática política* muitos desses marxistas clássicos identificavam que o Estado Burguês não possuía somente um lado repressor, uma vez que a dominação social da burguesia não foi/é garantida apenas com base na repressão. Além da distinção entre o poder estatal e o aparelho de Estado, deve-se acrescentar a subdivisão entre os Aparelhos de Estado: de um lado há o *Aparelho (Repressivo) de Estado* e, de outro, os *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Enquanto o *Aparelho (Repressivo)*, que engloba, como mencionado, o governo, a polícia, os tribunais, etc., funciona primordialmente pela violência (que não precisa ser física), os *Aparelhos Ideológicos* funcionam não pela violência, mas pela própria *ideologia*, tais como o AIE<sup>560</sup> escolar, o religioso, o midiático, o político, etc.<sup>561</sup>,

Segundo o autor, não podemos de modo algum confundir o *Aparelho (Repressivo) de Estado* e os *Aparelhos Ideológicos*. Isso porque, em primeiro lugar, há apenas *um Aparelho Repressivo*, enquanto há diversos AIEs. Em segundo lugar, enquanto o *Aparelho (Repressivo)* pertence fundamentalmente – na famosa distinção aderida e disseminada pela

---

<sup>558</sup> Segundo o autor: “Sabemos que o aparelho de Estado pode sobreviver – como ficou provado pelas ‘revoluções burguesas’ na França do século XIX (1830, 1848), pelos golpes de Estado (2 de dezembro, maio de 1958), pelos colapsos do Estado (a queda do Império em 1870, da Terceira República em 1940), ou pela ascensão política da pequena burguesia (1890-95 na França) etc. Ele pode sobreviver a acontecimentos políticos que afetam a *posse* do poder estatal.” *Ibidem*, p. 113.

<sup>559</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>560</sup> Seguiremos a abreviação AIE utilizada pelo autor para designar *Aparelho Ideológico de Estado* e AIEs para o plural, ou seja, *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Ainda, utilizaremos a abreviação ARE para *Aparelho Repressivo de Estado*.

<sup>561</sup> “o AIE religioso (o sistema de diferentes Igrejas); o AIE escolar (o sistema das diferentes ‘escolas’, públicas e particulares; o AIE familiar; o AIE jurídico; o AIE político (o sistema político, incluído os diferentes partidos); o AIE sindical; o AIE da informação (imprensa, rádio e televisão, etc.); o AIE cultural” *Ibidem*, p. 114-115.

burguesia – ao *público*, grande parte dos AIEs pertencem ao *privado*<sup>562</sup>, como “Igrejas, partidos, sindicatos, famílias, algumas escolas, a maioria dos jornais, os empreendimentos culturais”<sup>563</sup>.

Althusser esclarece que tanto os AIEs como o ARE possuem um *duplo funcionamento*, afinal, nenhum dos aparelhos é puramente ideológico ou puramente repressivo. O *Aparelho (Repressivo) de Estado*, como mencionamos acima, funciona primordialmente pela repressão e secundariamente pela *ideologia*. O mesmo acontece com os AIEs só que, como esperado, inversamente: são aparelhos que funcionam primordialmente pela *ideologia* e, de maneira secundária, pela repressão (“ainda que, no limite, mas somente no limite, esta seja muito atenuada e escondida, até mesmo simbólica.”<sup>564</sup>).

A partir disso, o autor passa a investigar a função social específica dos AIEs, qual seja, assegurar a reprodução das relações sociais de produção. Isso significa que Althusser vai além do conceito de superestrutura como garantidora da reprodução de tais relações de produção para identificar os AIEs como principais elementos dessa garantia de reprodução. Resumindo as características até aqui apresentadas, conforme faz o autor, temos que: (1) todos os Aparelhos de Estado funcionam simultaneamente pela repressão e pela ideologia, com a diferença de que cada um dos tipos de Aparelhos funciona predominantemente de um desses modos; (2) o *Aparelho (Repressivo) de Estado* é assegurado por meio de uma centralização e unificação dos comandos, enquanto os *Aparelhos Ideológicos* se manifestam de maneira descentralizada e “relativamente autônoma” (como é o caso das escolas, mídia, partidos políticos burgueses ou reformistas, *etc*); (3) enquanto a unidade do *Aparelho (Repressivo)* se mantém graças a uma organização sob liderança de representantes da classe dominante, os *Aparelhos Ideológicos* são garantidos, de “forma contraditória pela ideologia dominante, isto é, pela ideologia da classe dominante.”<sup>565</sup>

---

<sup>562</sup> Sabendo aqui das possíveis objeções que lhe seriam feitas, Althusser se antecipa e responde: “com que direito podemos considerar como Aparelhos Ideológicos *de Estado* instituições que, em sua maioria, não possuem um estatuto público e são, pura e simplesmente, instituições *privadas*. Como marxista consciente, Gramsci já previu essa objeção. A distinção entre o público e o privado é uma distinção interna ao direito burguês e, válida nos domínios (subalternos) em que o direito exerce sua ‘autoridade’. O domínio do Estado lhe escapa, por estar ‘além do Direito’: o Estado, que é o Estado *da* classe dominante, não é público nem privado; ao contrário, é a condição para qualquer distinção entre o público e o privado. (...). Não importa se as instituições em que eles [os AIEs] se materializam são ‘públicas’ ou ‘privadas’. O importante é como funcionam.” *Ibidem*, p. 115.

<sup>563</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>564</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>565</sup> *Ibidem*, p. 118.

Nesse sentido, o *Aparelho (Repressivo)* – como aparelho que age primordialmente pela repressão – atua por meio da força para garantir “as condições políticas de reprodução das relações de produção, que são, em última instância, relações *de exploração*”<sup>566</sup>. Esse mesmo aparelho repressivo permite a existência e a efetividade dos *Aparelhos Ideológicos*, os quais são responsáveis por garantir concretamente a manutenção das relações de exploração, fazendo com que os indivíduos sejam convencidos a ser explorados por “livre e espontânea vontade”, tendo como salvaguarda o *Aparelho Repressivo*.

Comparando o modo de produção feudal com o capitalista e extraindo as diferenças dos *Aparelhos Ideológicos* de tais sociedades, Althusser sustenta que o aparelho predominante na formação do capitalismo foi o AIE escolar – enquanto na Idade Média o AIE determinante era o AIE representado pela Igreja. “O par escola-família substituiu o par igreja-família”<sup>567</sup>, afinal, não existe nenhum outro lugar em que a presença é obrigatória para todos tal como a escola é para a formação social dos indivíduos.<sup>568</sup> Segundo o autor:

É pelo aprendizado de saberes envoltos no repisar maciço da ideologia da classe dominante que são, em grande parte, as *relações de produção* de uma formação social capitalista, isto é, as relações dos explorados com os exploradores e dos exploradores com os explorados. Naturalmente, os mecanismos que produzem esse resultado, vital para o regime capitalista, são encobertos e ocultados por uma ideologia da escola, universalmente dominante por ser uma das formas essenciais da ideologia burguesa dominante: uma ideologia que representa a escola como um ambiente neutro, desprovido de ideologia (...).<sup>569</sup>

Assim, na sociedade capitalista, para Althusser, o AIE escolar seria o principal garantidor da reprodução das relações de produção, uma vez que asseguraria, de forma pretensamente “neutra”, a própria sujeição das alunas e alunos, além de “qualificá-los” para o mercado de trabalho.<sup>570</sup>

<sup>566</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>567</sup> *Ibidem*, p. 121. Nas palavras do autor: “Cremos que o Aparelho Ideológico de Estado que se instalou na posição dominante nas formações sociais capitalistas maduras, em decorrência de uma violenta luta política e ideológica de classes contra o antigo Aparelho Ideológico de Estado dominante, foi o Aparelho Ideológico escolar. Essa tese talvez pareça paradoxal, dado que, para todo o mundo, isto é, na representação ideológica que a burguesia tentou dar a si mesma e às classes que ela explora, o AIE dominante nas formações sócias capitalistas realmente não parece ser a escola, mas o AIE político, ou seja, o regime de democracia parlamentar que combina o sufrágio universal e a luta partidária. Entretanto, a história, inclusive a história recente, mostra que a burguesia foi e ainda é capaz de se ajustar a outros AIEs políticos que não a democracia parlamentar [o autor dá aqui diversos exemplos de situações em que a burguesia se utilizou de um regime de Estado diferente da democracia burguesa – R. M.](...). Por isso, cremos ter boas razões para considerar que, nos bastidores de seu AIE político, que ocupa a frente do palco, o que a burguesia instalou como seu Aparelho Ideológico de Estado número um, isto é, dominante, foi o aparelho escolar, que de fato substituiu em suas funções o AIE anterior, a Igreja.” *Ibidem*, p. 120-121.

<sup>568</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>569</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>570</sup> O excerto citado não por acaso se assemelha a projetos de lei que por ora foram arquivados em nosso Congresso Nacional, conhecidos como “Escola Sem Partido”. O PLS nº193/2016, inspirado no Movimento

Dissemos, assim como fez Althusser, que os *Aparelhos Ideológicos* funcionam por meio da ideologia sem, entretanto, dizer o que é *ideologia*. Resta-nos agora enfim entender o significado dessa categoria no texto sob análise.

Após introduzir o significado original do termo cunhado por Destutt de Tracy e seus contemporâneos – “que lhe atribuíram como objeto a teoria (genética) das ideias”<sup>571</sup> – e retomar a conceituação das primeiras obras marxianas – em que a ideologia aparecia como “um sistema de ideias e representações que domina a mente de um homem ou de um grupo social”<sup>572</sup> – Althusser afirma que

(...) há de estar claro que uma teoria das ideologias se baseia, em última instância, na história das formações sociais, e, portanto, dos modos de produção combinados nas formações sociais e das lutas de classes que se desenvolvem dentro delas. Nesse sentido, é claro que não há nenhuma possibilidade de uma teoria *das* ideologias *em geral*, já que *as* ideologias (definidas no duplo aspecto sugerido acima: regionais e de classe) têm uma história cuja determinação, em última instância, situa-se claramente fora das ideologias em si, embora as suponha.<sup>573</sup>

Diante disso, o autor sustenta que *a ideologia (em geral) não tem história*. Isso de maneira alguma significa que a ideologia *em geral* estaria deslocada da realidade histórica ou que estaria ligada a uma perspectiva idealista. Ora, considerando que a teoria *das ideologias* é sustentada por uma teoria da ideologia *em geral*, a tese segundo a qual *a ideologia (em geral) não tem história* descreve uma relação concreta *oni-presente e trans-histórica* – tal como seria a proposição freudiana de que o inconsciente é eterno.<sup>574</sup> Assim, quando falamos que a ideologia *não tem história*, não significa que sua história lhe seria externa, mas que, como dito, a ideologia (em geral) é dotada de uma realidade que *ultrapassa* a história<sup>575</sup>. Como pontua Eagleton acerca dessa afirmação, segundo a qual as ideologias em geral não têm história:

---

Escola Sem Partido, propunha que a educação nacional deveria atender a princípios como neutralidade política, ideológica e religiosa do Estado, “liberdade de aprender e ensinar” (?), além de deixar claro que “o Poder Público não se imiscuirá na opção (sic) sexual dos alunos, nem permitirá qualquer prática capaz de comprometer, precipitar ou direcionar o natural amadurecimento e desenvolvimento de sua personalidade, em harmonia com a respectiva identidade biológica de sexo (sic), sendo vedada, especialmente, a aplicação de postulados da teoria ou ideologia de gênero (sic). Infelizmente, disponível em: <<https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=569947&disposition=inline>>; acesso em 25.12.18.

<sup>571</sup> ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado. In: ZIZEK, Slavoj (org.). *Um Mapa da Ideologia*. 5ª reimpressão. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 137.

<sup>572</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>573</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>574</sup> “Se eterno não significa transcendente a toda história, temporal, mas oni-presente, trans-histórico, e, portanto, imutável em sua forma em toda a extensão da história, adotarei a expressão de Freud palavra por palavra e escreverei: *a ideologia é eterna*, exatamente como inconsciente. E acrescento que julgo essa comparação teoricamente justificada pelo fato de que a eternidade do inconsciente guarda relação com a eternidade da ideologia em geral.” *Ibidem*, p. 124.

<sup>575</sup> Althusser assim expõe: “Esse sentido é positivo – se é verdade que a peculiaridade da ideologia está em ela ser dotada de uma estrutura e funcionamento tais que a tornaram uma realidade a-histórica, isto é, uma



Uma das afirmações mais controvertidas de Althusser – a de que a ideologia é “eterna” e existirá mesmo na sociedade comunista – é, pois, uma decorrência lógica desse sentido ampliado da palavra [ideologia]. Pois, uma vez que haverá sujeitos humanos e experiência vivida no comunismo, é fatal que também haja ideologia. A ideologia, declara Althusser, não tem história (...). Embora seus conteúdos, é claro, sejam historicamente variáveis, seus mecanismos estruturais permanecem constantes. Nesse sentido, ela é análoga ao inconsciente freudiano: todos sonham de maneira diferente, mas as operações do “trabalho do sonho” permanecem constantes de uma época ou lugar para o outro.<sup>576</sup>

Ante essas considerações e buscando compreender o funcionamento da ideologia, o autor expõe duas teses – uma negativa e outra positiva – que serão agora objeto de nossa investigação.

A primeira dessas teses diz que “*a ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência.*”<sup>577</sup> Diferentemente do que sustenta Honneth – segundo o qual a ideologia representaria em Althusser apenas algo “falso”/“injustificado” –, a ideologia para Althusser não é uma relação de falso reconhecimento, mas uma relação em que os seres humanos criam abstrações a partir da realidade concreta, interpelando-se uns aos outros não como indivíduos, mas como sujeitos. Mesmo partindo da constatação de que as “concepções de mundo” (a ideologia religiosa, a ideologia moral, etc) possam ser ilusões, “admitimos que elas efetivamente se referem à realidade”, uma vez que precisam somente ser interpretadas “para que se descubra a realidade do mundo que está por trás dessa representação imaginária desse mundo (ideologia = *ilusão/alusão*).”<sup>578</sup>

---

realidade *oni-histórica* – no sentido em que o *Manifesto Comunista* define a história como luta de classes, isto é, a história da sociedade de classes.” *Ibidem*, p. 125. Em nossa interpretação do conceito de ideologia esboçado pelo próprio Althusser, a afirmação de que a ideologia é *oni-histórica assim como é a luta de classes* nos parece equivocada. Isso pois as lutas de classes *não necessariamente* acompanharão todo o futuro da história da humanidade – afinal, o marxismo pretende justamente a superação do modo de produção capitalista e a superação da divisão da sociedade em classes, da exploração de uns pelos outros. Por outro lado, a ideologia se entendida como uma forma de interpelação que constitui os sujeitos em sujeitos, tal como pretende Althusser, não diz respeito apenas aos modos de produção divididos em classe, mas, igual ocorre com a categoria de trabalho, é transhistórica. Esse aspecto da ideologia, sua transhistoricidade, também foi ressaltado por Eagleton, conforme citação a seguir.

<sup>576</sup> EAGLETON, Terry. A ideologia e suas vicissitudes no marxismo ocidental. In: In: ZIZEK, Slavoj (org.). *Um Mapa da Ideologia*. 5ª reimpressão. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 221. Além disso, o autor ressalta que “a ideologia será necessária nesse futuro, tal como é agora, por causa da inevitável complexidade e opacidade dos processos sociais. A esperança que esses processos, no comunismo, possam tornar-se transparentes à consciência humana é denunciada por Althusser como um erro humanista. O funcionamento da ordem social como um todo só pode ser conhecido pela teoria; no que concerne à vida prática dos indivíduos, a ideologia é necessária para supri-los de uma espécie de ‘mata’ imaginário da totalidade social, de modo que eles possam encontrar seu caminho nela. Esses indivíduos, é claro, também podem ter acesso a um conhecimento científico da formação social, mas não podem exercer esse conhecimento no calor da refrega da vida cotidiana.” *Ibidem*, p. 220.

<sup>577</sup> ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado. In: ZIZEK, Slavoj (org.). *Um Mapa da Ideologia*. 5ª reimpressão. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 126.

<sup>578</sup> *Ibidem*, p. 126.

Como toda a representação das condições concretas de existência dos indivíduos na sociedade é ancorada, em última instância, nas relações reais de produção, podemos afirmar, assim como fez o autor que:

toda a ideologia representa, em sua deformação necessariamente imaginária, não as relações de produção existentes (e as outras relações que delas decorrem) mas, acima de tudo, a relação (imaginária) dos indivíduos com as relações de produção e com as relações que delas decorrem. O que é representado na ideologia, portanto, não é o sistema das relações reais que regem a existência dos indivíduos, mas a relação imaginária desses indivíduos com as relações reais em que vivem.<sup>579</sup>

A partir daí o autor apresenta sua segunda tese que (re)afirma a *existência material da ideologia*, por meio da qual o francês sustenta que a materialidade da ideologia se mostra mediante suas práticas concretas. Os indivíduos inseridos em determinadas ideologias optam “livremente” por quais práticas ideológicas querem seguir. E, ainda, essas práticas “são regidas por rituais em que elas se inscrevem, dentro da *existência material de um aparelho ideológico*”<sup>580</sup>. Nas palavras de Althusser – tomando o devido cuidado de se interpretar o adjetivo material de distintas maneiras, como ele mesmo advertiu<sup>581</sup>:

Assim, diremos que, no que tange a um único sujeito (tal ou qual indivíduo), a existência das ideias que formam sua crença é material, *pois suas ideias são seus atos materiais, inseridos em práticas materiais regidas por rituais materiais, os quais, por seu turno, são definidos pelo aparelho ideológico material de que derivam as ideias desse sujeito.*<sup>582</sup> (grifos do autor).

Nesse sentido, não falamos de ideias enquanto dotadas de uma existência idealista, afinal, sua própria existência se mostra em sua prática, por meio de rituais inseridos nos *Aparelhos Ideológicos*. Como consequência, os sujeitos agem, pois são “agidos” pelo modo de produção.

De acordo com essas constatações, Althusser pode propor duas novas teses, quais sejam: “1. Não existe prática, a não ser através de uma ideologia, e dentro dela; 2. Não existe ideologia, exceto pelo sujeito e para sujeitos”<sup>583</sup>. Explicitando a segunda tese, chegamos a tese central do autor: *a ideologia interpela (chama) os indivíduos como*

<sup>579</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>580</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>581</sup> “Naturalmente, as quatro inscrições do adjetivo ‘material’ em nossa formulação devem ser vistas de formas diferentes: a materialidade de um deslocamento para ir à missa, do ajoelhar-se, do gesto do sinal da cruz ou do *mea culpa*, de uma frase, uma oração, um ato de contrição, uma penitência, um olhar, um aperto de mãos, de um discurso verbal externo ou de um discurso verbal ‘interno’ (a consciência), não são uma e a mesma materialidade. Deixarei de lado o problema de uma teoria das diferenças entre as modalidades de materialidade.” *Ibidem*, p. 130.

<sup>582</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>583</sup> *Ibidem*, p. 131.

*sujeitos*. Esta tese, por sua vez, explicita o núcleo do funcionamento da ideologia: a categoria *sujeito*. A ideologia só se torna possível *pelos* e *para* sujeitos concretos. Isso significa que, apesar do termo *sujeito* só aparecer como tal a partir da ascensão da burguesia como classe, essa categoria “é a constitutiva de qualquer ideologia, seja qual for sua determinação (regional ou de classe) e seja qual for sua datação histórica – já que a ideologia não tem história.”<sup>584</sup>

Simultaneamente ao fato de a categoria *sujeito* constituir toda e qualquer ideologia, deve-se acrescentar que isso só ocorre, pois, “*toda ideologia tem a função (que a define) de ‘constituir’ indivíduos concretos como sujeitos*”<sup>585</sup>. Todos nós, como sujeitos concretos, aderimos a ideologias “natural” e “espontaneamente”, o que leva Althusser a afirmar que somos, enquanto seres humanos pertencentes à sociedade – e lembrando de maneira satírica a construção aristotélica –, animais ideológicos.

Althusser destaca que a função ideológica do reconhecimento se baseia no fato de que todos nós somos *sempre já* sujeitos e que, conseqüentemente, praticamos cotidianamente diversos rituais de reconhecimento ideológico – por exemplo, “antes de nascer, (...), a criança é sempre já um sujeito, apontada como tal na e pela configuração ideológica familiar específica em que é ‘esperada’ depois de concebida”<sup>586</sup>. Considerando que todos são *sempre já* sujeitos, os indivíduos são abstratos quando comparados com os sujeitos que eles sempre já são.

Tendo em vista que todos são *sempre já* sujeitos, Althusser parte da ambigüidade do termo *sujeito* (*sujeito/sujeitado*) mencionada por Honneth para demonstrar que os sujeitos “trabalham sozinhos”, isto é, sem coerção direta a todo momento, de modo que a reprodução das relações de produção aparece como automática:

No sentido corrente do termo, *sujeito* efetivamente significa: (1) uma subjetividade livre, um centro de iniciativas, autor e responsável por seus atos; (2) um ser *sujeitado*, que se submete a uma autoridade superior e que, portanto, é desprovido de qualquer liberdade, exceto a de aceitar livremente sua submissão. Esta última observação nos dá o sentido dessa ambigüidade, que é meramente um reflexo do efeito que a produz: o indivíduo é interpelado como *sujeito* (livre) para que se submeta livremente aos mandamentos do *Sujeito* [no caso do Capital como relação social – R.M.], isto é para que aceite livremente sua *sujeição*, ou seja, para que ‘execute sozinho’ os gestos e atos de sua *sujeição*. Não há sujeitos senão por e para sua *sujeição*. É por isso que eles “funcionam sozinhos”.<sup>587</sup>

<sup>584</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>585</sup> *Ibidem*, p. 132.

<sup>586</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>587</sup> *Ibidem*, p. 138.

Como bem apontado pelo autor, a ambiguidade do termo “sujeito” não é uma questão meramente linguística, mas origina-se do aspecto material contraditório da própria existência material a que se refere o termo. Além disso, essa reprodução que “funciona sozinha” é perceptível no cotidiano: quem nunca viu um trabalhador que, mesmo com salários atrasados e em situações totalmente precarizadas, deixa de fazer greves e defende os patrões, formando um consentimento “anti-grevista” para se sentir “estimado” e “valioso”? Ou um trabalhador que defende candidatos a cargos políticos que manifestam interesses objetivos completamente contrários ao seu – como é o caso dos trabalhadores e das trabalhadoras que elegeram Jair Bolsonaro à presidência do Brasil, mesmo este sendo explícito em relação à criação de medidas totalmente prejudiciais aos trabalhadores e às trabalhadoras, como a reforma previdenciária. Enfim, inúmeros exemplos para essa situação seriam possíveis.

Assim, como expõe Batista, considerando que “cada ideologia é um processo material e vivido que, evidentemente, determina diversos aspectos da formação das individualidades, mas com elas não se confunde”<sup>588</sup>, haveria dois possíveis caminhos que Althusser poderia trilhar. O autor poderia investigar como se estruturam as ideologias perante a materialidade do mundo concreto, ou analisar as diversas manifestações e determinações que norteiam a constituição das distintas (e similares) individualidades. Althusser, influenciado por seus estudos psicanalíticos, notadamente autores como Freud e Lacan, trilhou o segundo caminho.<sup>589</sup>

Com base nessas teorizações althusserianas, o direito seria o *locus* privilegiado de investigação dos AIEs, pois, segundo Batista, “sua estreita relação com a estrutura econômica da sociedade determina-lhe uma materialidade toda peculiar em relação aos demais aparelhos.”<sup>590</sup> Afinal, como vimos nos subcapítulos 5.2 e 5.3, a constituição dos indivíduos em sujeitos de direito (“pessoas de direito”) não ocorre por motivos psicológicos (subjetivos), mas por interpelações materiais jurídicas específicas. Via de regra, não é possível existir na sociedade capitalista sem ser interpelado pelas relações jurídicas e, portanto, sem se tornar “pessoa de direito”. Essa interpelação é uma mediação necessária da sociabilidade capitalista. Nas palavras de Batista:

O que se sustenta aqui é que a especificidade do direito no capitalismo consiste em que a universalização das trocas mercantis (que passa a

---

<sup>588</sup> BATISTA, Flávio Roberto. O conceito de ideologia jurídica em Teoria geral do direito e marxismo: uma crítica a partir da perspectiva da materialidade das ideologias. *Vertinotio – revista online de filosofia e ciências humanas*, número 19, ano X, abr./2012, p. 102.

<sup>589</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>590</sup> *Ibidem*, p. 103.

ocorrer quando a própria força de trabalho é alçada à condição de mercadoria) traz consigo a universalização da condição de sujeito de direito como medição da participação nas relações sociais de produção. Assim, cada indivíduo, para que possa se movimentar nessas relações, necessariamente assumirá a condição do sujeito de direito já a partir de seu nascimento, ou, em algumas hipóteses, até mesmo antes disso. A postulação aqui, portanto, é que a interpelação ideológica do sujeito de direito não interfere apenas na constituição de sua individualidade, mas como própria condição de possibilidade de que cada indivíduo mantenha relações sociais de produção no seio do capitalismo.<sup>591</sup>

Nesse sentido, para que as relações sociais de produção capitalistas sejam mantidas, é imprescindível que os indivíduos sejam interpelados pelo direito, chamados por uma ideologia contratual, que os constitui como sujeitos de direito.

Ora, concordamos com Batista em relação ao caminho que Althusser deveria ter seguido. Sem dúvida, assim como sustentou este autor, o direito se constitui num *locus* privilegiado para a compreensão dos AIEs, justamente pois *ser* sujeito de direito é uma condição das relações capitalistas da mesma forma que é uma condição a mercantilização da força de trabalho. Os sujeitos são chamados a reconhecerem a si mesmos por interpelações específicas, isto é, por interpelações da ideologia contratual, fazendo com que eles “tenham fé”, tal como tem Honneth, na valorização religiosa do trabalho remunerado, no mérito, nas conquistas individuais, etc.

### 6.3 Interpelação e modo de produção capitalista: a ideologia contratual e a reprodução do fetichismo jurídico

Para que trilhemos o caminho não seguido, ao menos no artigo *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado* tal como publicado na revista *La Pensée* em 1971<sup>592</sup>, por Althusser, vejamos qual a estrutura de toda a ideologia e as repercussões de serem todos assujeitados, na sociedade capitalista, da perspectiva de um sujeito de direito, de uma ideologia contratual.

Segundo o marxista francês, a estrutura de qualquer ideologia é especular, isto é, uma estrutura de um espelho por meio do qual os sujeitos podem se reconhecerem ao se sujeitarem a outro sujeito. Essa estrutura é duplamente especular, pois essa duplicação em “espelho” constitui e garante o funcionamento de todas as ideologias (ideologia em geral).

---

<sup>591</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>592</sup> O caminho que seguiremos foi abordado, ainda que parcialmente, por Althusser na obra *Sobre a reprodução*, manuscrito do qual foi extraído o texto célebre *Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado*.

Nesse sentido, a estrutura especular da ideologia garante simultaneamente: i) que os indivíduos sejam sempre já interpelados como sujeitos; ii) que os sujeitos se sujeitem ao Sujeito; iii) que os sujeitos e o Sujeito se reconheçam mutuamente, que os sujeitos se reconheçam entre si e que o indivíduo reconheça a si mesmo como sujeito, e iv) que haja a “garantia absoluta de que tudo realmente é assim e de que, desde que o sujeitos reconheçam o que são e se comportem consonantemente, tudo ficará bem: ‘Amém – Assim seja’.”<sup>593</sup>

Nas palavras de Althusser, explicando a relação de interpelação por meio do exemplo da ideologia religiosa cristã, afirmar que a estrutura das ideologias é especular:

(...) equivale a dizer que toda ideologia é *centrada*, que o Sujeito Absoluto ocupa o lugar singular do Centro e interpela a seu redor a infinidade de indivíduos a se tornarem sujeitos, numa dupla relação especular, de tal ordem que sujeita os sujeitos ao Sujeito, ao mesmo tempo em que lhes dá, no Sujeito em que cada sujeito pode contemplar sua própria imagem (presente e futura), a *garantia* de que isso realmente concerne a eles e a Ele, e de que, como tudo ocorre dentro da Família (da Sagrada Família: a Família é essencialmente Sagrada), “Deus nela *reconhecerá* os seus” - ou seja, aqueles que reconheceram Deus e que se reconheceram n'Ele serão salvos.<sup>594</sup>

Embora na sociedade capitalista os sujeitos sejam interpelados como sujeitos de direito e a despeito das interpelações e das ideologias em geral serem transhistóricas, isso não significa que há uma identidade ontológica entre as categorias *sujeito* e *sujeito de direito*. Sugerindo uma diferenciação para essas categorias a partir do texto althusseriano, Edelman afirma:

(...) se é verdade que toda a ideologia interpela os indivíduos como sujeitos, o conteúdo concreto/ideológico da interpelação burguesa é o seguinte: o indivíduo é interpelado como encarnação das determinações do valor de troca. E posso acrescentar que o sujeito de direito constitui a forma privilegiada desta interpelação, na exata medida em que o Direito assegura e assume a eficácia da circulação.<sup>595</sup>

Interpretando este excerto de Edelman, Thiago Melo sustenta que

Edelman distingue (ainda que de modo não de todo claro) sujeito e sujeito de direito, pois se ele diz algo como “o sujeito de direito é o conteúdo do sujeito” é porque são coisas distinguíveis. (...). Em primeiro lugar, temos que, pela teoria althusseriana, a interpelação é o que constitui o sujeito. Depois, vimos que Edelman afirma que o conteúdo dessa interpelação (o conteúdo pelo qual se constitui o sujeito como sujeito) é o indivíduo como encarnação das determinações do valor de troca. Após, Edelman escreve que o sujeito de direito é a forma “privilegiada” dessa interpelação. De modo sintético, então, poderíamos afirmar: o sujeito de direito é a forma (privilegiada) pela qual a interpelação constitui o sujeito

<sup>593</sup> ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado. In: ZIZEK, Slavoj (org.). *Um Mapa da Ideologia*. 5ª reimpressão. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 137.

<sup>594</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>595</sup> EDELMAN, Bernard. *O direito captado pela fotografia – elementos para uma teoria marxista do direito*. Coimbra: Centelha, 1976, p. 135.

como sujeito. Além disso, o conteúdo da interpelação (que já se dá “privilegiadamente” sob a forma do sujeito de direito) é o indivíduo interpelado como encarnação das determinações do valor de troca.<sup>596</sup>

Apesar de Thiago Melo ter seguido um caminho distinto do que estamos trilhando – isto é, este interpretou a categoria *sujeito* como uma forma social intimamente capitalista, enquanto sustentamos a transhistoricidade dessa categoria<sup>597</sup> –, o excerto acima nos ajuda na leitura de Edelman. Se o *conteúdo* do *sujeito* é o *sujeito de direito*, evidentemente ambos não são a mesma coisa: os indivíduos podem ser interpelados como *sujeitos* de maneiras bastantes distintas. Contudo, no modo de produção capitalista, os indivíduos são interpelados e interpelam uns aos outros predominantemente pela *ideologia contratual*, isto é, pela lógica dos *sujeitos de direitos*. Graças às interpelações contratuais, o indivíduo se torna sujeito e “se apresenta no mercado como vendedor livre de sua força de trabalho, por isso, a relação de exploração capitalista é mediada pela forma jurídica do contrato.”<sup>598</sup>

Como vimos pela obra de Althusser, as relações de produção capitalistas não são reproduzidas apenas pelas interpelações ideológicas, mas dependem também e, principalmente nos momentos de crise, do Aparelho Repressivo de Estado. Além disso, como exposto no capítulo 6.2, o modo de produção capitalista não surgiu por meio dos AIEs, mas pela *força* e pela *violência*. Historicamente, no início da sociedade capitalista, os sujeitos não se transformaram “livremente” em sujeitos de direito, mas isso foi imposto aos sujeitos: foi necessária a expropriação de parte dos meios de produção que ainda estavam nas mãos das pessoas que se encontravam em processo de proletarianização, assim como foi criado um aparato repressivo que obrigava os indivíduos, que tinham acabado de se tornar “duplamente livres”, a venderem sua força de trabalho, sob pena de, além de passarem fome, serem encarcerados por vadiagem.

Com o desenvolvimento do modo de produção capitalista, a força deixa de ser predominantemente (e a todo momento) necessária para que os indivíduos se tornem

<sup>596</sup> MELO, Thiago A. C. Do sujeito ao sujeito de direito: dos direitos naturais aos direitos humanos. 2018. Doutorado - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018, p. 52.

<sup>597</sup> Segundo Thiago Melo, Apresentar-se como sujeito de direito, no sentido rigoroso a que aqui buscamos aludir, seria para o sujeito algo contraditório, seria como se ele dissesse “sou sujeito, mas não sou posto por mim mesmo”. Por outro lado, porém, parte da literatura especializada, mesmo ciente dos motivos acima, utiliza-se da expressão “sujeito de direito” com a finalidade de enfatizar que o sujeito individual da sociedade capitalista é já determinado por uma forma jurídica. A nosso ver, tal emprego não acarreta prejuízos, desde que haja ciência das distinções acima postas e se entenda que “*sujeito de direito*” e “*sujeito*” são figuras distintas, apesar de uma não ser exterior à outra: o indivíduo só é posto como sujeito privado a partir da qualidade social formal sujeito de direito; esta forma social só existe na medida em que o indivíduo, na prática ideológica, põe a si como sujeito privado.” (itálico nosso). MELO, Thiago A. C. Do sujeito ao sujeito de direito: dos direitos naturais aos direitos humanos. 2018. Doutorado - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018, p. 24.

<sup>598</sup> EDELMAN, Bernard. *A legalização da classe operária*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 138.

sujeitos de direito, dando lugar à interpelação por meio da ideologia contratual. As interpelações são relações sociais objetivas, isto é, não são meras abstrações que dominam os indivíduos ou que os iludem, mas práticas concretas de interpelação ideológica. Como ressalta Althusser, a existência das ideias do indivíduo e, acrescentamos, de sua consciência, possui base materiais, pois essas ideias são constituídas por “*atos materiais, inseridos em práticas materiais regidas por rituais materiais, os quais, por seu turno, são definidos pelo aparelho ideológico material de que derivam as ideias desse sujeito.*”<sup>599</sup>

Os sujeitos escolhem “livremente” seguir a ideologia contratual, pois são “agidos” pelo modo de produção (Sujeito), de modo que a ideologia contratual não apenas auxilia na reprodução das relações capitalistas de produção como também garante o próprio funcionamento dessas relações de produção. Nas palavras de Althusser no texto *Sobre a reprodução*:

Já que a intervenção direta desse destacamento especializado do Aparelho Repressor de Estado é, embora frequente e sempre visível, excepcional no funcionamento cotidiano das relações de produção capitalistas, e já que, na imensa maioria dos casos, o Direito regulamenta o funcionamento “regular” das relações de produção capitalistas “por meio da ideologia jurídico-moral”, parece que essa ideologia intervém não só na reprodução das relações de reprodução, mas direta e cotidianamente, a cada segundo, no *funcionamento das relações de produção*.<sup>600</sup>

Frisa-se que, conforme o próprio Althusser ressalta, “nós dizemos: a ideologia jurídico-moral, mas sabemos que, nesse par, quando se trata do exercício do Direito, é a ideologia jurídica que constitui o essencial já que a ideologia moral só figura aí enquanto complemento, com certeza, indispensável, mas somente complemento.”<sup>601</sup>

Embora concordemos com os aportes de Althusser supraexpostos, optamos pelo termo *ideologia contratual* e não *ideologia jurídica*. Façamos um breve esclarecimento acerca dessa escolha.

Optamos pelo uso do termo *contratual* e não *jurídica*, pois acreditamos que a utilização do termo “contratual”, em nossa argumentação, possui um caráter mais científico. Afinal, como vimos principalmente nos subcapítulos 6.2 e 6.3, tudo que é jurídico possui uma *forma social específica*, isto é, os conteúdos jurídicos seguem sempre a lógica de que todos são proprietários de mercadorias, são livres e iguais, “independentemente” da quantidade de mercadorias que possuem, se exploram a força de

<sup>599</sup> ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado. In: ZIZEK, Slavoj (org.). *Um Mapa da Ideologia*. 5ª reimpressão. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013, p. 130.

<sup>600</sup> ALTHUSSER, Louis. *Sobre a reprodução*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 189.

<sup>601</sup> *Ibidem*, p. 190.



trabalho de outras pessoas ou se são explorados, etc. Nesse sentido, essa *forma jurídica* se manifesta e se reproduz no mundo concreto por meio de relações contratuais, isto é, relações volitivas em que os indivíduos se *reconhecem* como iguais e, a partir dessa igualdade, trocam mercadorias. O termo *ideologia jurídica* poderia dar a entender, de forma equivocada, que as interpelações jurídicas se restringiriam às interpelações, por exemplo, do Judiciário ou referentes à positivação jurídica, quando, na realidade, a *ideologia contratual* extrapola o universo estritamente jurídico: por meio de *interpelações contratuais* os indivíduos se tornam *sujeitos de direito* que se reconhecem entre si e se reconhecem no Sujeito, isto é, no capital como relação social. Somos, portanto, interpelados como equivalentes e nos interpelamos como equivalentes, pois, seríamos todos “seres humanos”, como se não houvesse classes sociais e suas consequências.<sup>602</sup>

Após uma análise do caráter fetichista da mercadoria e do sujeito de direito, vimos que enquanto o fetichismo da mercadoria é responsável por objetificar os traços humanos na coisa e fazer com que ela domine o ser humano, ao mesmo tempo que aparenta ter valor por si só, o fetichismo jurídico devolve ao homem o domínio da coisa. Entretanto, esse domínio, como foi exposto, também é fruto de um feitiço, pois dominamos, como sujeitos de direito, apenas mercadorias, de modo que nossa vontade continua residindo em coisas. Neste sentido, concluímos que o segredo de ambos os feitiços está na *forma*, responsável pela “independência” das mercadorias e de seus valores perante os produtores e pela universalização dos sujeitos duplamente livres, iguais e, portanto, proprietários.

O fetichismo jurídico é uma especificidade do modo de produção capitalista, e sua reprodução se dá primordialmente pelas interpelações contratuais, pois estas transformam todos em sujeitos de direito, o que é uma condição prévia para a participação do “jogo capitalista”. Conforme destaca Althusser,

Abstração, formalidade e universalidade do Direito não são, portanto, mais do que o reconhecimento oficial, legal, das condições que regulam o jogo, isto é, o funcionamento das relações capitalistas (e por, consequência, dos setores que derivam das mesmas: Direito político, direito administrativo, direito militar – já que, segundo parece, deixou de haver Direito de Privilégio... seria necessário, nesse aspecto, dar uma olhadela no que se passa não tanto na Igreja que, no essencial, está submetida à razão do direito burguês, mas nas Ordens laicas, tais como a ordem dos Médicos, dos Arquitetos, etc.).<sup>603</sup>

<sup>602</sup> Assim como sustenta Althusser, nossa argumentação aqui não é estritamente acerca do “direito”. Em suas palavras, “é claro que já não podemos considerar o direito (= os Códigos) por si só, mas como a peça de um sistema que comporta o direito, o aparelho repressor especializado e a ideologia jurídico-moral [chamada por nós de ideologia contratual – R. M.]. ALTHUSSER, Louis. *Sobre a reprodução*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 190.

<sup>603</sup> *Ibidem*, p. 190.

Os indivíduos se constituem em sujeitos de direito ao serem interpelados pela *ideologia contratual*, a qual reproduz o *feitiço jurídico* pelo qual seríamos todos iguais, fazendo com que este permaneça cotidianamente *enfeitiçando* as pessoas. *Devido às interpelações na sociedade capitalista serem predominante e essencialmente contratuais, a própria consciência dos indivíduos passa a reproduzir a lógica da equivalência contratual, como se isso fosse algo natural.* De maneira análoga ao que foi feito pela economia política à época de Marx, Honneth faz uma robinsonada<sup>604</sup> jurídico-contratual. Apesar de este autor ter, de certo modo, apontado a origem histórica do direito, ele eterniza a lógica das interpelações contratuais como se esta fosse uma conquista imprescindível à capacidade dos seres humanos de discernir sobre normais morais, quando, na verdade, as interpelações contratuais são imprescindíveis tão-somente da perspectiva da reprodução (ou seja, da manutenção!) da sociedade capitalista. Não se trata de analisar indivíduos isolados e projetar neles as determinações contratuais que os tornaram sujeitos de direito, isto é, sujeitos livres, iguais e proprietários, mas compreender a gênese da liberdade, da igualdade e da propriedade e mostrar as limitações intrínsecas dos sujeitos de direito, sujeitos que encarnam as especificidades capitalistas. Afinal, na prática concreta, as “pessoas de direito” (“sujeitos de direitos) – que *aparecem* como isoladas de outros indivíduos – exercem, assim como todos deveriam exercer, uma “livre vontade” de maneira formalmente igual (isto é, sem subordinação hierárquica,), dispõem somente do que é seu (propriedade) e cuidam apenas de si mesmos e de suas mercadorias.

Caso entendêssemos, como faz Honneth, que as relações jurídicas são essenciais à autorrealização dos indivíduos, as relações sociais capitalistas apareceriam como as únicas possíveis, como se toda a luta social tivesse que respeitar instituições como o mercado e o Estado. Todos os sujeitos, que supostamente teriam as mesmas oportunidades,

---

<sup>604</sup> Marx critica, por meio das robinsonadas, o fato de a economia política de sua época atribuir a dinâmica do trabalho capitalista e suas determinações aos seres humanos, como se o ser humano fosse essencialmente um *homo economicus*. Desse modo, o ser humano, mesmo isolado dos demais – numa ilha, como Robinson Crusoe, reproduziria a lógica da produção capitalista, como se esta fosse intrínseca ao gênero humano. Nas palavras de Marx: “Como a economia política ama robinsonadas, lancemos um olhar sobre Robinson em sua ilha. Apesar de seu caráter modesto, ele tem diferentes necessidades a satisfazer e, por isso, tem de realizar trabalhos úteis de diferentes tipos, fazer ferramentas, fabricar móveis, domesticar lhamas, pescar, caçar etc. Não mencionamos orar e outras coisas do tipo, pois nosso Robinson encontra grande prazer nessas atividades e as considera uma recreação. Apesar da variedade de suas funções produtivas, ele tem consciência de que elas são apenas diferentes formas de atividade do mesmo Robinson e, portanto, apenas diferentes formas de trabalho humano. A própria necessidade o obriga a distribuir seu tempo com exatidão entre suas diferentes funções. Se uma ocupa mais espaço e outra menos em sua atividade total depende da maior ou menor dificuldade que se tem de superar para a obtenção do efeito útil visado. A experiência lhe ensina isso, e eis que nosso Robinson, que entre os destroços do navio salvou relógio, livro comercial, tinta e pena, põe-se logo, como bom inglês, a fazer a contabilidade de si mesmo” MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política – Livro I – O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 151-152.

são chamados, dia após dia, a serem os melhores trabalhadores, os melhores genitores, os melhores cidadãos, pois somente desse modo seriam recompensados, afinal, somos todos sujeitos de direitos universais e eventual “ausência de recompensa” é atribuída diretamente ao indivíduo, *sujeito* que foi interpelado e que não recebeu seu *equivalente* devido. Esse mesmo feitiço jurídico atinge e interpela contratualmente aqueles que estão à margem do próprio ordenamento jurídico: a despeito, por exemplo, da falta de cobertura jurídica para os movimentos sociais, estes muitas vezes se inserem na lógica contratual, ao interpelarem seus militantes somente por meio da imediatização de pautas e equivalência das ações militantes (faz-se x, ganha-se y). *É devido às interpelações que todos se tornam sujeitos, bem como é devido à interpelação contratual que todos os sujeitos se tornam sujeitos de direito e, portanto, enfeitados pelo fetichismo jurídico*, que obstaculiza, além de tudo, a percepção do fetichismo da mercadoria por meio da “falsa sensação *objetiva*” que sentem os seres humanos ao “controlarem juridicamente” as coisas, produtos do próprio trabalho humano, que os controlam - falsa sensação objetiva causada exatamente pelo assujeitamento contratual: os indivíduos se tornam sujeitos de direito e não percebem que são sujeitados à ideologia contratual e, conseqüentemente, ao capital (Sujeito).

Retornemos, finalmente, a Axel Honneth.

Vimos neste capítulo a tentativa de Honneth de se esquivar dos argumentos segundo os quais as lutas por reconhecimento nas três esferas morais propostas servem como reforço à dominação social. Nessa tentativa, o autor empobreceu a leitura de Althusser do termo ideologia, como se todo o reconhecimento preconizado pelo marxista francês fosse moralmente injustificado, isto é, como algo prejudicial à moralidade e à eticidade. Contudo, isso não foi o que fez Althusser. Este autor na verdade se limitou a descrever como se reproduzem as relações sociais de produção, identificando que essa reprodução se dá predominantemente por meio dos Aparelhos Ideológicos de Estado que interpelam os indivíduos materialmente, tornando-os sujeitos de direito os quais, por sua vez, a partir de sua sujeição a determinado conjunto de valores, reconhecem-se como parte da sociedade.

Assim, Althusser não tentou elaborar uma “teoria do reconhecimento justificado”, como tentou Honneth. Entretanto, utilizando-nos dos próprios termos trazidos por Honneth no texto *Reconhecimento como ideologia*, podemos afirmar com segurança que as três esferas da luta por reconhecimento são incapazes de realizar suas supostas promessas normativas de emancipação social e de autorrealização e, portanto, são “reconhecimentos injustificados” (ou, como também chama o autor, reconhecimentos ideológicos – uma vez

que, como visto, ideologia seria sinônimo de falsa consciência para Honneth). Expliquemos.

Segundo Honneth seria bastante difícil avaliar se uma luta por reconhecimento seria socialmente emancipadora ou se garantiria a dominação. Para essa avaliação, o autor nos ofereceu um critério: “*a incapacidade estrutural de assegurar os pré-requisitos materiais a partir dos quais as novas peculiaridades valorativas podem ser efetivamente realizadas pelos concernidos*”<sup>605</sup>, ou seja, caso o prometer valorativo seja incapaz de garantir as realizações materiais em razão dessa promessa “não ser conciliável com a ordem dominante da sociedade”.

Honneth acerta ao dizer, por exemplo, que as “flexibilizações” trabalhistas, por meio das quais os trabalhadores são interpelados como empreendedores da própria força de trabalho, mostram-se incapazes de garantir a autonomia prometida aos trabalhadores, uma vez que, acrescentamos, os “empreendedores” na “melhor das hipóteses” se tornam seus próprios patrões capitalistas e submetem-se, por ordem de si mesmos, a extensas e desgastantes jornadas de trabalho para conseguir sobreviver.<sup>606</sup>

Essa é a situação que ocorre em muitos ramos de trabalho no Brasil, como por exemplo com os(as) cabelereiros(as). Os salões de beleza, em geral, não contratam mais empregados, mas pessoas jurídicas, empreendedores de sua própria força de trabalho. Quer dizer, um proprietário de um salão de beleza contrata uma pessoa jurídica, que na verdade é um indivíduo, um sujeito de direito, para prestar serviços de cabelereiro<sup>607</sup>. Por meio desse contrato, os(as) cabelereiros(as) podem trabalhar para seu patrão a quantidade de horas que quiserem, desde que seja paga uma “taxa” fixa para usar o local de trabalho (meios de produção que são propriedade do patrão) e que seja pago em média 75% do valor cobrado pelo corte de cabelo, que é tabelado pelo patrão. Ora, embora os(as)

<sup>605</sup> HONNETH, Axel. *Reconhecimento como ideologia: sobre a correlação entre moral e poder*. Disponível em: <<http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=07&t=09>>; acesso em 05.06.17. Aqui apenas retomamos o argumento de Honneth que expusemos em 7.1.

<sup>606</sup> No mesmo sentido: “Mas, contrariamente à esta ideologia que defende o trabalho informal e suas múltiplas expressões — em que se destaca o empreendedorismo — enquanto “independência” do trabalho em relação ao capital, o que se observa é a articulação de atividades informais à produção do grande capital. (...). O que interessa-nos ressaltar é que em ambos os casos se observa a inalteração da lei do valor, a manutenção do fundamento central deste modo de produção — a exploração do trabalho — que se realiza tanto diretamente, ainda que sem o reconhecimento jurídico da relação entre patrão e trabalhador, como também pelo aumento da superpopulação relativa que sustenta esta relação de exploração. VALENTIM, Erika Cordeiro do Rego Barros; PERUZZO, Juliane Feix. A ideologia empreendedora: ocultamento da questão de classe e sua funcionalidade ao capitalismo. *Temporalis*, [S.l.], v. 17, n. 34, p. 101-126, dez. 2017. ISSN 2238-1856. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/temporalis/article/view/17914>>. Acesso em: 02 jan. 2019. doi:<https://doi.org/10.22422/2238-1856.2017v17n34p101-126>.

<sup>607</sup> Para conferir situações semelhantes, ver <https://g1.globo.com/economia/concursos-e-emprego/noticia/nova-lei-desobriga-salao-de-beleza-a-contratar-profissionais-como-clt.ghtml>

cabelereiros(as) tenham se convertido em “empreendedores que prestam serviços”, isso em nada diminui a exploração que sofrem esses cabelereiros e essas cabelereiras. Eles e elas, assim como os demais trabalhadores assalariados, podem escolher não trabalhar, mas, com isso, escolhem conseqüentemente, não ter as condições materiais necessárias para sobreviver. Os(as) cabelereiros(as) tornaram-se, assim, de certo modo, seus próprios patrões: podem escolher a hora que sua jornada de trabalho se inicia e se encerra, quantos clientes vão atender por dia, etc., mas essa escolha pode ser restringida pela própria quantidade de trabalho excedente expropriado e pela demanda do patrão. Num corte de cabelo que leva aproximadamente uma hora para ser realizado e custa cerca de R\$100,00, apenas R\$ 25,00 ficariam em média com quem efetivamente fez o trabalho. Essa “independência” dos trabalhadores não muda a necessidade de submissão a longas e desgastantes jornadas de trabalho – na qual há a expropriação do tempo de trabalho excedente – em troca de um famigerado salário. Além disso, não sejamos inocentes. Um(a) cabelereiro(a) nunca poderia trabalhar apenas uma hora por dia, mesmo que tivesse condições materiais para sobreviver com apenas uma hora por dia de trabalho, afinal, o patrão não pode ter seu salão de beleza vazio. Por isso, normalmente são estipulados um número mínimo de cortes de cabelo que eles/elas precisam realizar para continuarem seu vínculo de “prestador de serviços” – tentando esconder que esse “número mínimo de cortes” representa, na verdade, uma jornada de trabalho regular.

Entretanto, infelizmente Honneth não aplicou seu critério – para averiguar se um reconhecimento é “justificado” ou “injustificado” – a ele mesmo, afinal, as três formas de reconhecimento não versam sobre reconhecimentos justificados, mas acerca dos injustificados, isto é, dos que reforçam a dominação social. Como “herdou” de forma acrítica as três esferas do reconhecimento do “jovem” Hegel, Honneth idealiza seus potenciais normativos.

O amor por si só é incapaz de garantir que os indivíduos tenham uma segurança de vontades e desejos que não sejam capitalistas, pois tanto as vontades como os desejos de cada indivíduo, isto é, suas ideias e suas consciências, são formadas a partir das interpelações materiais, isto é, dos chamamentos realizados pelos AIEs e reproduzidos entre os próprios sujeitados. Desse modo, as vontades e os desejos dos indivíduos, desde seu nascimento<sup>608</sup>, são condicionados em última instância por interpelações feitas pelos

---

<sup>608</sup> Na prática a criança é interpelada desde antes de seu nascimento. Contudo, não pretendemos fazer aqui afirmações de que as interpelações contratuais que foram feitas antes da criança nascer interferem em seu processo cognitivo, em sua consciência.

pais, pela escola, etc., as quais compelem o indivíduo a ser um sujeito de direito e a carregar, mesmo que não saiba, todas as consequências de ser um sujeito de direito. Pelas interpelações contratuais que geralmente se iniciam na família, as crianças vão internalizando acriticamente comportamentos como se só houvesse um norte a ser seguido, “criando” desejos e vontades de, por seus méritos próprios, serem reconhecidas pelo outro generalizado. A família monogâmica, geralmente primeira oponente na luta por reconhecimento na esfera afetiva, é a unidade econômica básica da sociedade, pois é por meio dela que majoritariamente os seres humanos são reproduzidos e educados. E tanto as famílias burguesas como as trabalhadoras geralmente ensinam bastante a seus filhos acerca do mérito. Os filhos da burguesia aprendem que merecem tudo que possuem, pois seus pais são merecedores que “venceram” na vida. Enquanto isso, os filhos de trabalhadores geralmente aprendem que precisam “batalhar” para ascender socialmente dentro do modo de produção capitalista, pois os que “venceram” assim fizeram em “razão de seus méritos”, de “suas conquistas”.

Honneth apresentou duas versões distintas acerca da esfera do amor. Em sua primeira teorização (subcapítulo 4.1), o amor, embora já fosse uma relação fundamental à autoconfiança, seria ahistórico e não possuiria um potencial moral evolutivo, como se o amor fosse essencial à autoconfiança sempre da mesma forma. O conteúdo do amor, assim, não poderia possibilitar um progresso da moral dos indivíduos, mas tão-somente a autoconfiança de suas vontades e desejos, cujos conteúdos permaneceriam, contudo, obscuros, pois o autor buscou apenas a forma do conflito separada de seu conteúdo. Em sua segunda teorização (subcapítulo 4.5), as proposições de Honneth são um pouco diferentes. Segundo o autor, o amor seria histórico e proporcionou um progresso moral, pois as relações afetivas teriam supostamente se libertado das pressões econômicas e sociais. Ora, trata-se na verdade de mais um caso de “reconhecimento injustificado”, pois temos uma evidente falsa promessa normativa. Os relacionamentos afetivos não se “emanciparam” da economia e dos entraves sociais, mas apenas alguns aspectos psicológicos do matrimônio se alteraram, sendo mantida a sua base real, a herança, a predominância de uma opressão machista e a partilha de bens.

O mesmo ocorre com o reconhecimento jurídico, afinal, por meio dessas relações “morais” os indivíduos se respeitam apenas como proprietários de mercadoria, o que, na realidade, não acaba com os desrespeitos, mas tão somente com um “desrespeito formal”, mantendo outro muito mais importante que é material e causado pela exploração e pela opressão. Honneth foi *enfeitado* pelo direito e acreditou que o *status* de “pessoa de

direito” poderia garantir que os indivíduos decidissem com autonomia sobre normas morais. Contudo, novamente, essa autonomia não se deu pelo direito, nem nunca se dará. A lógica das interpelações jurídicas não é a de propiciar condições materiais para que os indivíduos tenham capacidade para decidir sobre normas morais, mas de torná-los portadores de mercadorias e permitir que eles vendam e comprem mercadorias, inclusive sua força de trabalho. Exatamente por isso, quando analisamos os “direitos” da classe trabalhadora numa escala mundial, percebemos que estes são “conquistados” pelos trabalhadores e retirados pela burguesia no momento em que aqueles deixam de resistir. E tampouco é como se bastasse, então, simplesmente sempre resistir à retirada dos direitos, pois as conquistas jurídicas nunca podem ir além do modo de produção capitalista, pois o próprio direito tal como exposto até aqui depende de que os trabalhadores sejam duplamente livres (obrigando que uns sejam explorados para que sobrevivam) e de que todos possam herdar as mercadorias que seus antepassados possuíam.

A esfera da conquista individual e do mérito é incapaz de garantir uma autoestima que vá para além do sentimento individual, mesquinho e essencialmente egoísta dos lucros privados, característico do modo de produção capitalista. Na esfera da estima são reproduzidas as relações sociais de produção capitalistas como se estas fossem neutras e que bastasse aos indivíduos empenho para que “crescessem na vida”. Não à toa os candidatos a cargos políticos tentam se apresentar publicamente como “trabalhadores”, isto é, como pessoas que seguem os imperativos da meritocracia, que “trabalharam muito” (leia-se, geralmente herdaram mercadorias) e graças a esse esforço venceram na vida.

Assim, embora Honneth acredite que as lutas por estima poderiam fazer com que os grupos com características antes tidas como menos valiosas se sentissem valiosos socialmente em razão dessas mesmas características, essa luta nunca vai valorizar socialmente a classe trabalhadora, maior parte da população, deixando de extrair dela o tempo de trabalho excedente. Pelo contrário, a estima pautada nas conquistas individuais e nos méritos camufla a extração de mais-valor, fazendo com que o horizonte da emancipação da exploração desapareça, sendo substituído pelo horizonte nada emancipatório do acúmulo de conquistas e, conseqüentemente, de mercadorias, afinal, o sucesso de um indivíduo é medido no modo de produção capitalista justamente pela extensão de sua coleção de mercadorias. Além disso, o modo de produção capitalista precisa que haja perdedores, que haja os assalariados que auferem rendimentos substancialmente inferiores, os trabalhadores que não são gerentes, que não possuem cargos de chefia, senão acontece a situação do ditado: “há muito cacique para pouco índio”.

Em outras palavras, o modo de produção capitalista necessita de exploração e antagonismo de classe. Não existe burguesia sem classe trabalhadora e vice-versa. Nos definhantes Estados de Bem-Estar Social, ainda que a exploração seja “menos intensa”, isto é, seja retirado dos trabalhadores uma menor parcela de seus tempos de trabalho excedente, esse “menor grau de exploração” é mantido às custas da exploração de trabalhadores e trabalhadoras do mundo todo. Não por acaso hoje o “trabalho intelectual” é realizado nos países capitalistas centrais, enquanto a maior parte do “trabalho manual” é feito em países em que as condições de trabalho são extremamente precarizadas.

Os indivíduos, em suas lutas por reconhecimento, buscam o reconhecimento de si mesmos no outro e, para isso, interpelam-se uns aos outros, enquanto simultaneamente são interpelados pelo Sujeito, pelo capital. Assim, na sociedade produtora de mercadorias os sujeitos são interpelados se tornando sujeitos de direitos “equivalentes”, a despeito de toda a materialidade distinta dos sujeitos em questão. Nesse sentido, os indivíduos que lutam por equivalência, ou seja, os indivíduos que, segundo Honneth, lutam por amor, por direito e por estima estão a reproduzir as interpelações contratuais que lhes sujeitam, internalizando em sua consciência essas interpelações, de modo que tais indivíduos se tornam sujeitos que se sujeitam “sozinhos” e “voluntariamente” ao modo de produção capitalista.

Os exemplos trazidos por Honneth para questionar se um reconhecimento que parece “injustificado” poderia ser “justificado” nos parecem bastante infelizes. Como vimos, o autor apontou as possibilidades de que, por exemplo, i) uma pessoa escravizada poderia alcançar, em razão de sua escravidão, uma forma do sentimento de autoestima que a ajudasse a certo grau de autonomia; ii) as mulheres poderiam em determinados momentos históricos se sentirem relativamente compensadas pelo reconhecimento de serem mães, quando qualquer trabalho alheio à residência era considerado trabalho apenas masculino; iii) um soldado que foi tido como corajoso e heroico após uma guerra poderia alcançar o prestígio em uma sociedade que antes havia o menosprezado por causa de sua falta de qualificação.

Todos esses exemplos têm algo em comum com toda a nossa argumentação contra Honneth: o reconhecimento supostamente “justificado” garante uma autonomia, um prestígio, uma *compensação paliativa, os quais nada afetam a dominação vigente em cada período histórico*. Como i) uma pessoa escravizada – seja em momentos históricos em que a escravidão era permitida ou em momentos em que o “trabalho análogo à escravidão” é “combatido” pelo Estado – poderia ter por meio da escravidão um sentimento de



autoestima? Não seria sendo o “queridinho” de seu “proprietário” e, portanto, a pessoa escravizada mais disciplinada? Ou, no “melhor dos cenários”, poderíamos supor uma pessoa escravizada que possui algumas tarefas específicas as quais possibilitariam um desenvolvimento de sua autonomia. Assim, poderíamos imaginar, por exemplo, uma pessoa escravizada que trabalha com a educação dos filhos de seu “proprietário” e, conseqüentemente, teria mais acesso a atividades como o lazer e as educativas, justamente por ter que realizar essas atividades com os filhos de seus “proprietários”. Contudo, não nos parece que a “autonomia” teria sido desenvolvida em razão de sua posição de pessoa escravizada, mas pelo conteúdo material do lazer e das atividades educadoras, isto é, a autonomia é proporcionada pelos momentos em que a pessoa escravizada se “sentiria menos escravizada”.

Além disso, não se trata simplesmente de analisar os sentimentos de miséria e de falta de autonomia (a *expressão* da miséria e da falta de autonomia) e como estes são atenuados, isto é, *paliados*, mas de entender que a miséria e a falta de autonomia possuem bases materiais. Como argumenta Marx em sua célebre e mal compreendida citação sobre a religião:

a miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo. A supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência de sua felicidade real. (...). A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche.<sup>609</sup>

Segundo Marx, a miséria *religiosa* é tanto uma expressão causada pela miséria real, como um *protesto* contra essa mesma miséria real, uma forma pela qual os seres humanos se sentem melhor mesmo diante de tantas adversidades materiais. Por isso, a religião é o *ópio* do povo. Não se trata de uma afirmação pejorativa, como se fosse por causa da religião que os problemas sociais existissem – forma como a frase “ópio do povo” é interpretada quando descolada do restante da citação –, mas de sustentar que a religião surge em razão da miséria material e anestesia essa situação de miserabilidade, mesmo que não seja capaz de alterá-la. A religião não liberta dos grilhões, mas coloca neles flores imaginárias. Haja vista esse alívio incapaz de alterar a realidade, usamos o termo *paliativo*.

Essas afirmações marxianas acerca da religião podem ser perfeitamente usadas para elucidar os equívocos nos exemplos de Honneth, pois os reconhecimentos que ele

<sup>609</sup> MARX, Karl, Introdução. In: *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 151-152.

julga serem justificados, na melhor das hipóteses, podem anestesiar os indivíduos numa sociedade materialmente desigual, mas não a transformar.

Voltemos ao primeiro exemplo. Uma i) pessoa escravizada poderia ter maior autoestima e maior sentimento de autonomia se for valorizada por seu “proprietário” em razão de suas características, da qualidade de seu trabalho, de sua simpatia, etc. Esses sentimentos podem, inclusive, ser reconfortantes à pessoa escravizada e aliviá-la temporariamente de sua miséria real, isto é, paliar a expropriação de seu trabalho e o tolhimento de toda sua liberdade de maneira forçada. Contudo, esse reconhecimento pelo qual a pessoa escravizada ganhou certa autonomia por si só em nada altera a sua miséria real, afinal, não existe nenhuma relação necessária entre ter autoestima pela sua submissão “voluntária” (por ser escravizado) a seu “proprietário” e emancipação social (uma real autonomia da escravidão). Essa relação de autoestima, quando muito, é uma expressão da miséria real e um protesto contra a miséria real, os quais são incapazes, sozinhos, de suprimirem as causas dessa miséria real e, conseqüentemente, de suprimir a felicidade ilusória e paliativa que pode ter uma pessoa escravizada enquanto ela assim estiver.

Prosseguindo com os exemplos de Honneth, ii) as mulheres efetivamente poderiam, em determinados momentos históricos, sentirem-se compensadas pelo fato de serem mães a despeito de terem seu acesso ao mercado de trabalho negado. Entretanto, não conseguimos entender em que medida isso poderia ser socialmente emancipador às mulheres e garantir um aumento de suas autorrealizações morais e sustentamos que ocorre justamente o oposto: a compensação das qualidades da mulher por seu trabalho como “boa mãe” é acompanhada da falsa premissa de que ela é obrigada/destinada a ser uma boa mãe, pois este seria o “seu lugar”. Além disso, mais uma vez, o reconhecimento dessas mulheres como “boas mães” é um ópio que reconforta as mulheres de uma miséria real que fez com que as mulheres, em determinados períodos históricos, estivessem privadas do mercado de trabalho, não sendo pagas pelos trabalhos reprodutivos domésticos – os quais, apesar de imprescindíveis, continuam não sendo pagos pelos capitalistas, isto é, apesar da inserção das mulheres no mercado de trabalho capitalista, elas continuam sendo majoritariamente responsáveis pelos trabalhos reprodutivos domésticos, que permanecem não sendo pagos (subcapítulos 2.3, 5.1 e 5.3).

Em relação ao iii) soldado heroico, também não nos parece emancipador que um indivíduo, que antes era menosprezado pela sua falta de qualificação, passe a ser venerado e reconhecido por seus atos numa guerra. Afinal, ignora-se a sociedade em que tal indivíduo vive, permanecendo inquestionado o motivo, por exemplo, de ele ter sido menosprezado

pela sua falta de qualificação ou, ainda, o motivo de ele não ter qualificação. Ao exaltar o “soldado heroico” que passou a ser reconhecido, exalta-se novamente uma expressão paliativa de misérias reais, como se essa expressão fosse suficiente para resolver tais misérias reais. Aliás, esse exemplo de Honneth é absurdo, pois, ao contrário dos outros exemplos, este é descolado de seus próprios critérios e de contextos históricos. Se as manifestações racistas sequer poderiam ser tidas como “reconhecimento injustificado”, pois expressavam “negativamente um valor de um sujeito ou de um grupo de sujeitos”, como um soldado heroico, ou seja, um trabalhador que matou outros trabalhadores numa guerra – ou sabe-se lá em que contexto, uma vez que Honneth dá seu exemplo nas nuvens: “um soldado desqualificado que ganhou prestígio” – poderia ser “justificadamente reconhecido” se sequer sabemos de que conflito estamos falando? Afinal, podem existir, por exemplo, soldados heroicos da resistência palestina, assim como podem existir – e é o que mais existe – soldados heroicos em guerras racistas, genocidas, nazistas, etc., como o exército sionista de Israel, os militares imperialistas estadunidenses, etc.

Além disso, os três exemplos de Honneth ressaltam o elemento da meritocracia, uma vez que nesses os indivíduos teriam conseguido seus respectivos reconhecimentos mesmo diante de grandes adversidades sociais. A pessoa escravizada teria conseguido autonomia e autoestima sendo escrava em razão de seus méritos, a mulher que mesmo sendo explorada e oprimida tem seus “méritos” de “boa mãe” e o soldado heroico, sem qualificação e antes excluído, venceu na vida graças a seu “sacrifício” numa guerra em prol de um país. São “pequenas migalhas” que os indivíduos explorados e oprimidos recolhem, as quais geram efeitos materiais de fazer com que eles acreditem que é assim mesmo; esqueça que você é explorado e oprimido, “você merece, tudo vai bem, tudo legal”<sup>610</sup>, basta você querer para conseguir sair de seus problemas, é tudo uma questão volitiva: você batalha para subir na vida e você consegue. Contudo, como vimos, não basta simplesmente querer lutar se não se sabe contra o que se está lutando, pois caso não se saiba quem é o inimigo – isto é, caso não seja compreendido que as misérias morais e psicológicas são causadas pela miséria material, pela exploração e pela opressão – os participantes incorrem em grandes chances de meramente reproduzir a estrutura proposta e de lutarem pelo *reconhecimento de seus méritos*, ou seja, de “lutarem” por uma vasta coleção de

---

<sup>610</sup> GONZAGA JÚNIOR, Luiz. *Comportamento Geral*. Gonzaguinha 2 em 1: Luiz Gonzaga Jr. (1973) & *Começaria Tudo Outra Vez* (1976). Brasil: EMI, 2003, 2 CDs.

mercadorias e, portanto, de lutarem em última instância pela manutenção da divisão da sociedade em classes.

## 7. À GUIA DE CONCLUSÃO: A “TEORIA CRÍTICA”, HONNETH E O SUJEITAMENTO À IDEOLOGIA CONTRATUAL

“- A questão - diz Alice - é saber se é possível fazer uma mesma palavra significar um monte de coisas diferentes.

- A questão - diz Humpty-Dumpty - é saber quem será o mestre. E ponto-final.”

Alice através do espelho – Lewis Carroll

Não reproduziremos aqui de maneira sistemática o que foi visto no decorrer do nosso texto, pois a introdução já realizou essa função.

A título de conclusão, partiremos de uma breve reflexão acerca do trecho acima citado da obra *Alice através do espelho* de Lewis Carroll com o qual Edelman encerra o texto *Legalização da classe operária*.

Ao introduzir o trecho de Carroll, Edelman enuncia: “Uma última palavra, ‘através do espelho’”<sup>611</sup>. Além de especificar que se trata de um trecho extraído de *Alice Através do Espelho*, a expressão “através do espelho”, da forma como usada por Edelman, parece-nos remeter à estrutura especular de toda a ideologia, segundo a qual os sujeitos se reconhecem mutuamente ao se sujeitarem a outro Sujeito. Assim como uma palavra possui diversos significados, mas é monossignificada a partir de um “mestre”, as interpelações podem constituir os indivíduos em diversos tipos de sujeitos, mas são circunscritas ao universo de um único Sujeito. No capítulo 06 expusemos que, em nossa sociedade, o Capital, como relação social universalmente difundida, faz as vezes desse único Sujeito. Os indivíduos foram e são interpelados por vários Aparelhos Ideológicos de Estado para que reproduzam e façam funcionar as relações de produção, contudo, na sociedade capitalista, o “mestre” Capital necessita que esses aparelhos interpelem os sujeitos predominantemente pela ideologia contratual, para que estes possam se constituir em sujeitos de direito e carregarem consigo todas suas determinações.<sup>612</sup> O Sujeito interpela pela ideologia contratual a infinidade de indivíduos a seu redor a se tornarem sujeitos de direito, os quais, por sua vez, interpelam-se entre si e a si mesmos como sujeitos de direito.

Isso significa que, embora as palavras possam significar muitas coisas, a classe dominante, em razão de sua dominação concreta, faz com que os significados de todas as

<sup>611</sup> EDELMAN, Bernard. *A legalização da classe operária*. São Paulo: Boitempo, 2016, p. 151.

<sup>612</sup> Como ressalta Edelman, temos de nos dar conta um dia que a hegemonia burguesa somente triunfa por seu recorte social, que lhe permite governar por aparelhos interpostos. E é por isso que o direito, que é o sistema de organização desses espaços, é a ideologia triunfante. *Ibidem*, p. 148.

palavras sigam as premissas de seu “mestre”, isto é, do Capital (Sujeito), atribuindo a esses significados um aparente “caráter eterno e superior à luta de classes”<sup>613</sup>, resultando na ocultação das relações sociais de dominação e na sua aparência de “neutralidade”. As relações jurídicas refletem as relações sociais – exatamente por isso conseguimos captar sua especificidade capitalista –, mas ao mesmo tempo as refratam, escondendo que a lógica das relações jurídicas (da igualdade e da liberdade) é a lógica dos guardiões de mercadoria que buscam uma vasta coleção de mercadorias. Não à toa a liberdade capitalista se restringe à liberdade para contratar, ser contratado e, para a maior parte da população mundial, estar livre (separado) dos meios de produção. Afinal, é assim que os sujeitos encarnam os sujeitos de direito, ao venderem sua mercadoria força de trabalho a outros sujeitos de direitos reconhecidos por eles como “iguais”, isto é, “iguais” apenas no sentido de serem igualmente proprietários de mercadorias, a despeito da diferença gritante entre o fato de um ser proprietário dos meios de produção e o outro ser proprietário apenas da sua capacidade de trabalhar.

Vivemos num mundo concreto, mas muitos teóricos parecem não saber disso, pois buscam a solução dos problemas reais a partir de concepções idealistas, como se os problemas que efetivamente existem pudessem ser solucionados nas nuvens e não no local em que eles mesmos surgiram e se desenvolveram/desenvolvem. Todos os “teóricos críticos” aqui expostos – tenham eles se utilizado de alguns aportes marxistas como fizeram Horkheimer e Adorno ou não, como fazem ainda hoje Habermas e Honneth – negam as possibilidades de prática revolucionária tal como expostas pelo marxismo e, conseqüentemente, são teóricos que deixam de pensar a superação da exploração em nome de apenas tentar diagnosticar a sociedade. Nesse sentido, nossos principais interlocutores durante este texto, quais sejam, Horkheimer, Adorno Habermas e Honneth – e seus respectivos comentadores – relegaram a advertência feita por Marx quanto à tarefa da filosofia de atuar concretamente na transformação da realidade, limitando-se a interpretá-la.

Essa limitação ficou bastante nítida em Adorno e Horkheimer, pois o comportamento crítico destes autores interpretou que a sociedade estava estruturalmente bloqueada para emancipações e, a partir disso, quedaram inertes. Qual seria o elemento crítico de um comportamento que se resume a observar a sociedade, isto é, que nega a

---

<sup>613</sup> VOLÓCHINOV, Valentin. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 140.

tarefa de desenvolver, pela prática, a consciência e a organização da classe trabalhadora objetivando a tomada do poder e o fim das relações capitalistas?

No mesmo sentido, a falsa “superação” habermasiana do marxismo, por exemplo, para além de todo idealismo de suas teorizações e da naturalização do modo de produção capitalista, considera o paradigma da comunicação e a linguagem como se ambos estivessem nas *nuvens*. Afinal, Habermas acredita que poderíamos nos comunicar livremente e, a partir dessa comunicação livre, chegarmos a um entendimento racional, isto é, não sermos convencidos por outro tipo de coerção que não a do melhor argumento. Contudo, como chegar a um acordo racional das vontades, se nossas próprias vontades estão inseridas na lógica contratual, uma lógica de *equivalência que reproduz desigualdades*? Habermas ignora que nossa racionalidade é predominantemente contratual (faz-se x, ganha-se y) e as repercussões disso. A comunicação não ocorre nas *nuvens* e, portanto, não se dá de maneira livre, mas é determinada em última instância pelo “mestre” das palavras, que dá a aparência de que a comunicação é livre, quando na realidade ela depende das condições materiais dos falantes e, sobretudo, é condicionada em última instância pelo Sujeito (o Capital como relação social, o “mestre”) que assujeita os indivíduos e os chama a responderem cotidianamente aos seus mandamentos.

No caso de Honneth, segundo nossa exposição (capítulos 02, 03, 04, 05 e 06), suas esferas do reconhecimento ignoram o modo de produção e suas determinações, de modo que, em vez de emancipadoras, as esferas do reconhecimento reforçam a dominação capitalista. Isso significa que, nos termos do próprio Honneth, as *lutas por reconhecimento* são na verdade lutas por reconhecimentos falsos, os quais são incapazes de cumprir as suas promessas normativas. A “autorrealização” dos indivíduos que pretende o autor é inatingível caso sejam desconsideradas, como fez Honneth, a exploração e a opressão, as reais “patologias sociais”.

Ainda que “sem querer”, a lógica das *lutas por reconhecimento* reproduz em todas suas esferas a lógica do assujeitamento contratual. Em razão de suas teorizações, Honneth se colocou num “lugar” difícil para pensar a emancipação e provavelmente por isso se limitou a diagnosticar a sociedade. Como o autor se recusa a enxergar o mundo de uma perspectiva da totalidade, fragmentando as lutas como se não houvesse interesses de classe objetivos que as permeiam, o autor precisa permanecer isolado dos conflitos que ele diagnostica, afinal, somente poderíamos ter certeza de que um reconhecimento seria justificado e não falso a partir do momento em que os próprios concernidos se manifestem

a respeito. Nesse sentido, por Honneth aparentemente não ser um concernido, isto é, um indivíduo que teve seu reconhecimento desrespeitado em alguma das três esferas, não seria necessário que ele se engajasse em qualquer tipo de militância social. A verdade é que Honneth evita fazer análises sobre o reconhecimento injustificado/ideológico/falso porque não capta e nem busca captar a causa social dos desrespeitos. Ora, Honneth define o reconhecimento injustificado como aquele que é incapaz de cumprir suas promessas normativas (ligadas às esferas do reconhecimento e à autorrealização dos indivíduos). Mas se não sabemos quais são as causas das mazelas sociais, como distinguir se determinada relação social reforma ou não as causas dessas mazelas?

E seguindo o caminho de ignorar a gênese e a historicidade dos desrespeitos, o conceito de mérito de Honneth acaba por naturalizar as relações sociais capitalistas e suas contradições. Nesse sentido, as lutas dos concernidos são lidas por Honneth, como visto, de uma perspectiva do mérito que ressalta as conquistas de grupos/indivíduos pela equivalência: os próprios concernidos que lutarem seriam reconhecidos pelos seus méritos. Merecem-se pela luta os direitos que serão conservados (ou conquistados) e para quem serão conservados (ou conquistados), assim como é pela luta que grupos/indivíduos merecem ser estimados pelo outro generalizado capitalista. Esse merecimento da sociedade capitalista é essencialmente excludente: nunca os trabalhadores e as trabalhadoras serão *verdadeiramente* estimados por pertencerem a classe trabalhadora, uma vez que os patrões necessitam extrair o tempo de trabalho excedente dos trabalhadores e das trabalhadoras para que possam lucrar. Não há burguesia sem classe trabalhadora e, portanto, no modo de produção capitalista, os trabalhadores e as trabalhadoras nunca terão para si mesmos o tempo de trabalho excedente expropriado. Não por acaso, a sociedade capitalista propaga que “vencer” na vida significa ser “patrão”, isto é, que a emancipação das mazelas sociais da sociedade poderia ser alcançada por todos, bastando para tanto que eles “consigam” virar patrões, mesmo que isso queria dizer “ser patrão de si mesmo” e se “autoexplorar”, ou seja, se submeter a altas jornadas de trabalho por si mesmo, para somente a partir dessa “autoexploração” poder viver, isto é, ter comida, saúde diversão e arte, etc.

A teoria de Honneth, na melhor das hipóteses interpretativas, está a todo momento “enxugando o gelo”, ou seja, “anestesia” um problema para que tão logo torne a surgir outro da mesma fonte que o anterior.



Concordamos que as *lutas por reconhecimento*, ou, em outras palavras, a ação de enxugar gelo, pode até trazer às pessoas uma sensação de felicidade. Porém, essa felicidade é ilusória e efêmera. Não pretendemos que as pessoas suportem os grilhões da exploração e da opressão sem algo paliativo que alivie o peso destes – como é paliativo, por exemplo, que os anúncios comerciais de produtos de beleza passaram a se importar com representatividade, considerando que os grupos oprimidos além de figurarem nos comerciais também são “consumidores” e “cidadãos” –, mas que as pessoas possam efetivamente se liberar dos grilhões que os prendem e a flor viva de cada um possa desabrochar. Nesse sentido, não se trata de paliar a exploração e a opressão e sim de lutar para que ambas estejam somente nos livros de História e não mais dilacerando cotidianamente a vida da maior parte das pessoas do mundo.

Os sujeitos de direito em geral vivem seu cotidiano enxugando gelo. E, pelo que vimos, Honneth propõe que os “indivíduos desrespeitados” continuem enxugando gelo. É por isso que dedicamos a Honneth os versos do rapper BNegão formulados em 2003:

Enxugando o gelo, sua realidade segura por um fiapo de cabelo.  
 Apego pelo tempo, melhor não tê-lo; segurá-lo, não quero, nem há como contê-lo.  
 No último capítulo, vimos nosso herói encontrar-se em maus lençóis.  
 No momento crucial em que teve sua piada mensal fatiada, ao realizar a manobra arriscada de manter ao mesmo tempo: comida no prato, iluminação, água pro banho, bom nível de informação e temperamento intacto.  
 A seu favor, ele conta com sua quase total imunidade espiritual, corpo e humor à-prova-de-contas, além de uma dose generosa de honestidade fazendo o diferencial.  
 Contra ele, credores-comedores-de-cabeça, agiotas ultra magnéticos (além de outras aves de rapina menos cotadas) de butuca, em cada esquina.  
 Corte pra outra cena, sem anestesia. A liberdade estendida na sua frente tendo um ataque de epilepsia  
 Ordem para o povo, progresso pra burguesia  
 (...)  
 Naquela fase da vida em que a conjunção "tempo-é-dinheiro" é quase como um eclipse  
 Cidadãos passeiam por jardins floridos, tendo como fundo o céu decorado por misseis (em queda!).<sup>614</sup>

---

<sup>614</sup> BNEGÃO & OS SELETORES DE FREQUÊNCIA. Enxugando gelo. In: *Enxugando gelo*. São Paulo: Verge, 2003.



## BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006,
- ALVES, Giovanni. *A crise estrutural do capital e sua fenomenologia histórica*. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2012/09/21/a-crise-estrutural-do-capital-e-sua-fenomenologia-historica/>; Acesso em 04.08.16
- ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado. In: ZIZEK, Slavoj (org.). *Um Mapa da Ideologia*. 5ª reimpressão. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013; \_\_\_\_\_ . *Sobre a reprodução*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999; \_\_\_\_\_ . *Por Marx*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015
- ANDRADE, Oswald. *Obras completas volume VIII - Teatro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973;
- ARCARY, Valério. *O martelo da História: ensaios sobre a urgência da revolução contemporânea*. São Paulo: Sundermann, 2016;
- AVRITZER, Leonardo. Teoria crítica e teoria democrática. Do Diagnóstico da impossibilidade da democracia ao conceito de esfera pública. In: *Novos Estudos, CEBRAP*, nº 53, 1999.
- BATISTA, Flávio Roberto. *Crítica da tecnologia dos direitos sociais*. São Paulo: Outras Expressões e Dobra Editorial, 2013; \_\_\_\_\_ . O conceito de ideologia jurídica em Teoria geral do direito e marxismo: uma crítica a partir da perspectiva da materialidade das ideologias. *Revista on-line Verinotio*, Belo Horizonte, nº 19, 2015. Disponível em <<http://www.verinotio.org/conteudo/0.16536335196846.pdf>>. Acessado em 10 de dezembro de 2017.
- BELL, Daniel. *O fim da ideologia*. Coleção Pensamento Político, v. 11. Brasília: Universidade de Brasília, 1980;
- BENSAÏD, Daniel. *Marx, o intempestivo. Grandezas e misérias de uma aventura crítica (séculos XIX e XX)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999;
- BIDET, Jacques. KOUVELAKIS, Stathis (orgs.). *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Boston: Brill, 2008;
- BIONDI, Pablo. *Capitalismo e racismo no Brasil*. Disponível em: <http://blog.esquerdaonline.com/?p=5449>; acesso em: 03.03.2016.

\_\_\_\_\_. *Dos Direitos Sociais aos Direitos de Solidariedade. Elementos Para uma Crítica*. São Paulo: LTR, 2017.

BRESSIANI, Nathalie. *Crítica e Poder? Crítica Social e Diagnóstico de Patologia em Axel Honneth*. Orientador Ricardo Terra. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da universidade de São Paulo, 2015;

BURAWOY, Michael. *Marxismo sociológico: quatro países, quatro décadas, quatro grandes transformações e uma tradição crítica*. São Paulo: Alameda, 2014;

CARRASCO, Carmen; PETIT, Mercedes. *Mulheres trabalhadoras e marxismo, um debate sobre a opressão*. São Paulo: Editora Instituto José Luis e Rosa Sundermann, 2012;

CHAUÍ, Marilena. *Nova classe trabalhadora: enigmas?* Disponível em: <http://novo.fpabramo.org.br/content/nova-classe-trabalhadora-enigmas>; acesso em 01.05.17;

CORREIA, Marcus Orione Gonçalves. A legalização da classe trabalhadora – uma leitura a partir do recorte da luta de classes. In: SIQUEIRA, Germano et al. (orgs.). *Direito do Trabalho: releituras, resistência*. São Paulo: LTr, 2017.

CORREIA, Marcus Orione Gonçalves; SOUTO MAIOR, Jorge Luiz. O que é Direito Social? In: CORREIA, Marcus Orione Gonçalves (org.). *Curso de direito do trabalho. Vol. 1*. São Paulo: LTr, 2007.

D'ATRI, Andrea. *Pão e rosas. Identidade de gênero e antagonismo de classe no capitalismo*. São Paulo: Iskra, 2008;

DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. São Paulo: Boitempo, 2018;

\_\_\_\_\_. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016;

DERANTY, Jean-Philippe. *Beyond Communication. A critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden e Boston: Brill, 2009;

EDELMAN, Bernard. *O direito captado pela fotografia – elementos para uma teoria marxista do direito*. Coimbra: Centelha, 1976;

\_\_\_\_\_. *A legalização da classe operária*. São Paulo: Boitempo, 2016;

ENGELS, Friedrich; Kautsky, Karl. *O socialismo Jurídico*. São Paulo: Boitempo, 2012;

ENGELS, Friedrich. *Antidürring*. São Paulo: Boitempo, 2015;

\_\_\_\_\_. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. 3ª edição. São Paulo: Expressão Popular, 2012;

FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Lisboa: edições 70, 1984;

- FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, Jessé (org). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001;
- GUARESCHI, Pedrinho A.. *Sociologia Crítica: alternativas de mudança*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011.
- GIDDENS, Anthony; Turner, Jonathan (orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. Que significa socialismo hoje? Revolução recuperadora e necessidade de revisão de esquerda. In: *Novos Estudos CEBRAP*, 30, julho de 1991;
- \_\_\_\_\_. Teoria do agir comunicativo. Vol. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2011;
- HARVEY, David. *Para entender o Capital*. São Paulo: Boitempo. 2013;
- HEGEL, Georg W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. V. I. 3ª edição. São Paulo: Loyola, 2012,
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito – Parte I*. Rio de Janeiro: Vozes, 1992
- HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes – selo Martins, 2015;
- \_\_\_\_\_. History and Interaction. In: ELLIOT, Gregory (org.). *Althusser. A critical reader*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1994, p. 99.
- \_\_\_\_\_. *The Idea of Socialism Towards a Renewal*. Cambridge e Malden: Polity Press, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003;
- \_\_\_\_\_. *Reconhecimento como ideologia: sobre a correlação entre moral e poder*. Disponível em: <<http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=07&t=09>>; acesso em 05.06.17
- \_\_\_\_\_. *Reconocimiento y menosprecio: sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Madri: Katz Editores, 2010;
- \_\_\_\_\_. *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007,
- \_\_\_\_\_. Disrespect. *The normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge e Malden: Polity Press, 2007;
- HONNETH, Axel; JOAS, Hans. *Social Action and Human Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989;

- HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: *Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- HÖSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo: Loyola, 2007;
- HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999;
- KASHIURA Junior, Celso Naoto. *Sujeito de direito e capitalismo*. São Paulo: Outras Expressões; Dobra Universitário, 2014;
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto/Eduerj, 2002;
- KORSCH, Karl. *O conceito de forças produtivas materiais*. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/korsch/ano/mes/conceito.htm>; Acesso em 03.08.16;
- LECERCLE, Jean-Jacques. *A marxist Philosophy of Language*. Boston: Brill, 2006;
- LOSURDO, Domenico. *A luta de classes: uma história política e filosófica*. São Paulo: Boitempo, 2015;
- LÖWY, Michael. *A política do desenvolvimento desigual e combinado. A teoria da revolução permanente*. São Paulo: Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2015;
- LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma ou Revolução?* São Paulo: Expressão Popular, 1999
- MALUF, Rodrigo Bertolozzi. *Reforma ou revolução? Que fazer diante do certo da austeridade: um estudo sobre a luta por direitos no Brasil*. (Tese de conclusão de curso). Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, 2015;
- MARX, Karl, *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2011;
- \_\_\_\_\_. *O Capital: crítica da economia política – Livro I – O processo de produção do capital*. São Paulo São Paulo: Boitempo, 2013
- \_\_\_\_\_. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, São Paulo: Boitempo, 2010
- \_\_\_\_\_. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012;
- \_\_\_\_\_. *Os despossuídos: debate sobre a lei referente ao furto de madeira*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2011
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2012
- \_\_\_\_\_. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982;
- \_\_\_\_\_. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010;
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich; *A ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007;

- \_\_\_\_\_. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010;
- \_\_\_\_\_. *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. 1ª ed. revista. São Paulo: Boitempo, 2011
- MELO, Rúrion. *Marx e Habermas: teoria crítica e os sentidos da emancipação*. São Paulo: Saraiva, 2013;
- MELO, Rúrion (coord.). *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013;
- MELO, Thiago A. C. *Do sujeito ao sujeito de direito: dos direitos naturais aos direitos humanos*. 2018. Doutorado - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018;
- MIAILLE, Michel. *Introdução crítica ao direito*. 3ª ed. Lisboa: Editorial Estampa, 2005;
- MORENO, Nahuel; PETIT Mercedes. *Conceitos Políticos Básicos*, p. 4. Disponível em: <<http://esquerdasocialista.com.br/livro-conceitos-politicos-basicos>>; Acesso em: 09.10.15;
- MORENO, Nahuel. *A ditadura revolucionária do proletariado*. São Paulo: Editora Sundermann, 2007;
- \_\_\_\_\_. *O Partido e a Revolução*, 2.ed. São Paulo: Instituto Jose Luís e Rosa Sundermann, 2014;
- \_\_\_\_\_. *Revoluciones del siglo XX*. Disponível em: <http://www.nahuelmoreno.org/revSXX.shtml>;
- MUSTO, Marcello. *O Velho Marx: uma biografia de seus últimos anos*. São Paulo: Boitempo, 2018;
- NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e direito*. São Paulo: Boitempo, 2000;
- \_\_\_\_\_. (org.). *O discreto charme do direito burguês: ensaios sobre Pachukanis*. Campinas: UNICAMP, 2009;
- \_\_\_\_\_. *A questão do direito em Marx*. São Paulo: Outras Expressões Dobra Universitário, 2014;
- NOBRE, Marcos (org.). *Curso livre de teoria crítica*. 3ª edição. Campinas: Papyrus, 2013;
- \_\_\_\_\_. *A teoria crítica*. 1ª edição, 3ª reimpressão. Rio de Janeiro: Zahar, 2014;
- NOVACK, George. *Introdução à lógica marxista*. São Paulo: Instituto Jose Luís e Rosa Sundermann, 2006;
- ORIONE, Marcus. *Forma jurídica e luta de classes como critérios informadores da crítica marxista de modelos constitucionais: um estudo a partir das Constituições do México de 1917, de Weimar de 1919 e da República Socialista Federativa Soviética da Rússia em*

1918. In: SEFERIAN, Gustavo; BATISTA, Flávio (orgs.). *Revolução Russa, Estado e Direito*. São Paulo: Dobradura Editorial, 2017;
- PACHUKANIS, Evgeni, *A teoria geral do direito e o marxismo e ensaios escolhidos (1921 – 1929)*. São Paulo: Sundermann, 2017;
- PEÑA, Milcíades. *O que é o marxismo? Notas de iniciação marxista*. São Paulo: Instituto Jose Luís e Rosa Sundermann, 2014;
- PEPETELA. *Mayombe*, São Paulo: LeYa, 2013;
- SACRINI, Marcus. *Introdução à análise argumentativa: teoria e prática*. São Paulo: Paulus, 2016;
- SÁNCHEZ, Adolfo Vázquez. *Ciência e revolução: o marxismo de Althusser*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980;
- \_\_\_\_\_. *Filosofia da Praxis*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986;
- SCHNEIDER, Graziela (org.). *A Revolução das Mulheres*. São Paulo: Boitempo, 2017;
- SEFERIAN, Gustavo; BATISTA, Flávio (orgs.). *Revolução Russa, Estado e Direito*. São Paulo: Dobradura Editorial, 2017;
- SILVA, Jair Batista da Silva. *Marxismo e reconhecimento*. *Crítica Marxista nº31*. Campinas: Unicamp, 2010;
- SIVA, Josué Pereira da. *Trabalho, Cidadania e Reconhecimento*. São Paulo: Annablume, 2008;
- SILVA, Júlia Lenzi. *Processo judicial previdenciário e política pública de previdência social*. Curitiba: Juruá, 2015;
- \_\_\_\_\_. *Reforma da previdência: as propostas de alterações para as principais formas aposentadorias do Regime Geral de previdência social*. disponível em: <http://www.amatra15.org.br/uploads/artigos/reformadaprevidenciaaspropostasdealteracaoesparaasprincipaisformasaposentadoriasjulialenzi.pdf>; acesso em 02.07.17;
- TAYLOR, Charles (org.) *Multiculturalismo*. Lisboa: Piaget, 1998;
- TOLEDO, Cecília. *Gênero e classe*. São Paulo: Sundermann, 2017;
- \_\_\_\_\_. *Mulheres: o gênero nos une, a classe nos divide*. São Paulo: Sundermann, 2005;
- TROTSKY, Leon. *A Revolução Permanente*. São Paulo: Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2011;
- \_\_\_\_\_. *Em defesa do marxismo*. São Paulo: Instituto Jose Luís e Rosa Sundermann, 2011;
- \_\_\_\_\_. *Questões do modo de vida. A moral deles e a nossa*. São Paulo: Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2009;



VOLÓCHINOV, Valentin. *Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. São Paulo: Editora 34, 2017;

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo: a renovação do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo, 2011.