

3

A apreensão “Neo-Frankfurtiana” da Luta por Reconhecimento

Este capítulo tem por objetivo descrever a posição de dois autores que comungam uma mesma tradição de pensamento, a Teoria Crítica, e que são paradigmáticos no debate da luta por reconhecimento. No seu sentido original, cunhado por Marx Horkheimer em 1937, a expressão “Teoria Crítica” designava o campo teórico do marxismo. Hoje em dia, podemos acrescentar que se trata da tradição teórica que tem como referência fundamental as formulações desenvolvidas na Alemanha, em 1937.

Conforme salienta Marcos Nobre¹, em alguns círculos, a orientação intelectual da Teoria Crítica ficou conhecida sob o rótulo “Escola de Frankfurt”. O sentido da expressão “Escola de Frankfurt” foi dado por alguns pensadores ligados à Teoria Crítica, em especial aqueles que retornaram à Alemanha após o final da Segunda Guerra Mundial. Tendo como principais representantes Horkheimer e Adorno, a Escola de Frankfurt exerceu um importante papel no debate público alemão das décadas de 1950 e 1960. Esta tradição de pensamento pode ser entendida como uma forma de intervenção político-intelectual (não partidária) no debate público alemão do pós-guerra, no âmbito não apenas acadêmico, mas também no da esfera pública.

Embora todos os autores da Escola de Frankfurt tenham como referência a Teoria Crítica, não podemos afirmar que esta última se encerra na primeira. A Teoria Crítica se caracteriza por compreender o funcionamento da sociedade *à luz de uma emancipação ao mesmo tempo possível e bloqueada pela lógica da organização social vigente*². Os teóricos críticos têm por pressuposto que a orientação para a emancipação da dominação é que permite compreender a sociedade em seu conjunto. Esta orientação para emancipação exige que o trabalho desenvolvido pelos adeptos dessa corrente seja a expressão de um comportamento crítico em relação ao conhecimento produzido e à própria realidade social que esse conhecimento pretende

¹ Conforme pode ser verificado no texto “Luta por Reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica”, que serve de apresentação à tradução brasileira do livro de Axel Honneth intitulado *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*; tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003, p.8.

² Marcos Nobre, *Idem*, p. 9.

apreender. Nesse sentido, a análise social deve seguir os dois princípios desenvolvidos por Marx: o da *orientação para emancipação* e o do *comportamento crítico*.

A partir da década de 40 do século passado, pudemos verificar que houve uma reformulação desses princípios norteadores, no início capitaneada por Horkheimer e Adorno, posteriormente seguida por Habermas, a partir de meados da década de 60. Axel Honneth foi assistente de Habermas, entre 1984 e 1990, no Instituto de Filosofia da Universidade de Frankfurt e, em 1996, seu sucessor na mesma universidade, tendo assumido, em 2001, a direção do Instituto de Pesquisa Social.

Assim como Habermas, Honneth apresenta sua posição teórica em contraste e confronto com seus antecessores. Enquanto Habermas apresentou sua teoria a partir das “falhas” detectadas nos trabalhos de Horkheimer e Adorno, Honneth parte sua fundamentação das dificuldades encontradas na obra de Habermas. Os dois autores que serão estudados a seguir seguem sem dúvida nenhuma a tradição da Teoria Crítica. Habermas é “classificado” por Marcos Nobre como um dos representantes da “segunda geração” da Escola de Frankfurt³. No entanto, não podemos afirmar com a mesma certeza que Honneth seja um “integrante” da Escola de Frankfurt⁴. Como a Teoria Crítica é relacionada com os pensadores da Escola de Frankfurt, optamos por intitular esse capítulo de *Apreensão “Neo-Frankfurtiana” da Luta por Reconhecimento* para que o leitor possa ter em mente, de antemão, que o enfoque dado à categoria do reconhecimento por Jürgen Habermas e Axel Honneth segue os parâmetros do modelo de pensamento brevemente descrito acima.

3.1 Habermas e o Patriotismo Constitucional

Como afirmado no início do trabalho, é o pensamento hegeliano que serve de amálgama entre os autores por nós estudados. Tanto Habermas quanto Taylor conformam suas concepções sobre o que seja identidade, tendo como forte influência a noção desenvolvida por Hegel. Nesse sentido, os dois afirmam a condição dialógica da formação do *self*, o que faz com que a questão do reconhecimento se apresente como um desafio necessário às duas teorias. A despeito da concepção de identidade ser bem próxima, o tratamento dado à categoria do reconhecimento é bastante diverso. O livro *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, notadamente na parte

³ Marcos Nobre, *Idem*, p.10.

⁴ *Id.* *Ibidem*.

intitulada “As Sociedades Complexas Podem Formar uma Identidade Racional de si Mesmas?”, servirá de base para introduzirmos o entendimento de Habermas acerca da temática que vem sendo por nós desenvolvida até então, para que possamos, posteriormente, estabelecer as convergências e divergências existentes entre os pensamentos de Habermas e Taylor, terminando por demarcar como o pensamento habermasiano direciona a luta por reconhecimento. É o que tentaremos demonstrar a seguir.

Em primeiro lugar, julgamos oportuno esclarecer que Habermas entende por ‘identidade bem-sucedida’ a capacidade peculiar de sujeitos capazes de falar e agir, de permanecerem idênticos a si mesmos, inclusive nas mudanças profundas da estrutura da personalidade, com as quais eles reagem a situações contraditórias.⁵ Aponta ainda que a formação da identidade de um indivíduo depende do reconhecimento intersubjetivo dos sinais de autoidentificação: a unidade simbólica da personalidade, produzida e mantida através da autoidentificação, apóia-se, por sua vez, no fato de se estar inserido na realidade simbólica de um grupo⁶. A individualidade seria, a seu turno, a autocompreensão de um sujeito capaz de falar e agir, que se apresenta em face dos outros participantes do diálogo como uma pessoa inconfundível e insubstituível⁷.

Para Habermas, a formação da identidade ocorre da seguinte maneira: uma criança adquire uma ‘identidade natural’, estabelecendo limites entre o seu corpo e o ambiente que a circunda. Essa identidade natural só será substituída por uma identidade constituída por papéis e mediatizada simbolicamente quando o indivíduo for capaz de se localizar em seu mundo social de vida, incorporando as universalidades simbólicas dos papéis menos fundamentais do seu ambiente familiar e as normas de ação de grupos mais amplos. Nesse estágio, que Hegel chama de ‘consciência de si’, o indivíduo passa a ter a capacidade de se referir a si mesmo através da reflexão, isto é, o indivíduo entra em comunicação com um outro Eu, de tal modo que ambos podem conhecer-se e reconhecer-se reciprocamente como Eus⁸. A

⁵ Jürgen Habermas, *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, p.78.

⁶ Habermas, *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, p.79.

⁷ Habermas, *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p.202.

⁸ Conforme salienta Habermas, a consciência de si generalizada é chamada por Hegel de ‘Espírito’. No âmbito da consciência subjetiva, o Espírito possui a *peculiar objetividade de hábitos de vida e de normas; e é o ‘medium’ no qual a reflexividade do Eu se forma simultaneamente, com a intersubjetividade do reconhecimento recíproco*. Nesse sentido ver Habermas, *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, p.79.

identidade permanecerá ligada às tradições – identidade convencional - de um determinado grupo se o indivíduo tiver como referência externa a sua família ou as normas estabelecidas por este mesmo grupo.

A partir do momento em que o indivíduo passa a diferenciar as normas dos princípios⁹ que as produzem, as formas de vida tradicionais revelam-se particulares e irracionais e o Eu sente a necessidade de estabilizar sua identidade através da capacidade abstrata de representar a si mesmo. É por isso que, no adulto, a identidade do Eu se confirma na capacidade de construir novas identidades, *integrando nelas as identidades superadas e organizando a si mesmo e às próprias interações numa biografia inconfundível*¹⁰. Nessa fase, podemos ver confirmada a afirmação hegeliana de que o Eu é Universal Absoluto e, ao mesmo tempo, singularização absoluta.¹¹

Na tentativa de melhor compreender como se dá o processo de individualização através da socialização, Habermas vai recorrer à Teoria da Subjetividade de George Herbert Mead¹². Em Hegel, vimos que a individuação

⁹ Segundo o autor, os princípios podem servir como critério para a crítica e justificação das normas preexistentes. O julgamento segundo princípios transforma as normas em meras convenções. Nesse sentido, só podem ser consideradas racionais as normas universais, que garantem a reciprocidade dos direitos e deveres de cada um com relação a todos os outros. Habermas está convencido de que somente pode ser defendida uma moral universalista – que considere como racionais as normas universais e os interesses capazes de generalização. No mesmo sentido, somente um conceito de identidade que assegure ao mesmo tempo a liberdade e a individuação da pessoa no interior de complexos sistemas de papéis pode fornecer-nos, hoje, uma orientação passível de obter consenso. Habermas, *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, p.80 e 81.

¹⁰ Habermas, *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, p.80.

¹¹ Todas as fases por nós descritas podem ser verificadas nas páginas 78 a 81 do livro *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*.

¹² O conceito de natureza individual foi caracterizado de diversas maneiras pela linguagem filosófica. Enquanto tradução do vocábulo grego *atomon*, indivíduo significa um objeto do qual se pode asseverar algo e, do ponto de vista ontológico, uma coisa singular ou um determinado ente. Nessa esteira, podemos caracterizar como individual qualquer objeto escolhido entre a multidão de todos os objetos possíveis, podendo ser reconhecido enquanto tal.

Na tradição empirista, o espaço e o tempo valem como princípios da individuação, isto é, a singularidade de um objeto é determinada de acordo com a identidade espaço-temporal do seu corpo. Uma distinção qualitativa do outro ocorreria pela combinação de gens, através de uma constelação de papéis sociais ou através de um modelo biográfico. No entanto, essas determinações qualitativas resultam das essências ou formas que são gerais, não podendo caracterizar o indivíduo como único.

Segundo Habermas, Leibniz tentou afirmar a indizibilidade do indivíduo introduzindo um modelo ontológico para um conceito da substância individual que entendia o indivíduo como espelho do mundo em sua totalidade: em todo indivíduo tudo se reflete, mas de modo diferente em cada caso. Este seria o conceito completo de indivíduo que serviria como a *figura de uma aproximação analítica de um valor-limite ideal*. Por ser um programa de caracterizações completas é insolúvel do ponto de vista discursivo, acabava por impossibilitar uma explicação completa.

Habermas entende a lógica dialética hegeliana como a tentativa de resgatar esse programa. Para atingir a individualidade, segundo esta concepção, o sujeito tem que exteriorizar tudo o que é interior e formar tudo o que é exterior: *o homem deve transformar em mundo tudo o que é simples forma e fazer com que se manifestem todas as suas disposições*, ao mesmo tempo em que deve *extinguir em si tudo o que é simples mundo e introduzir consenso em todas as suas transformações*. O problema para Habermas é que tanto na filosofia da história quanto na do direito, em Hegel, o geral prevalece em

depende da subjetivação crescente do espírito. Para Mead, ela resulta da internalização das instâncias controladoras do comportamento, que imigram de fora para dentro.¹³ A individualização ocorre, portanto, pelo processo de integração e generalização das expectativas que as pessoas que temos como referência fazem de nós. Essa integração e generalização ocorrem de maneira abstrata e nos torna capazes de gerar ações autônomas, resultantes das interpretações e relações que fazemos entre as diversas expectativas, algumas até contraditórias, dando ensejo a um movimento interior de autocomando do comportamento, que é único.

Mead entende a individuação como *um processo lingüisticamente mediado da socialização e, ao mesmo tempo, da constituição de uma história de vida consciente de si mesma*¹⁴. Esta afirmação determina que a individualidade é formada pelo reconhecimento intersubjetivo e pelo auto-entendimento mediado também de maneira

relação ao individual e sendo assim, o indivíduo ameaçado se faria reconhecer, quando muito, de modo irônico, como sendo o não-idêntico.

Com Kant, o Eu passa a ser valorizado transcendentemente e entendido simultaneamente como um *sujeito que cria mundos e que age autonomamente*. No entanto, para Habermas, essa também não é a melhor explicação na medida em que não confere ao conceito de individualidade nada além do que uma representação de uma subjetividade auto-ativa. A singularidade, o que distingue o indivíduo dos outros, só é atribuída ao Eu inteligível, que é destinatário da lei moral e se orienta por máximas dotadas de validade geral.

Fichte foi, segundo Habermas, o autor que maximizou os conceitos kantianos sobre a individualidade. Ele interpreta o processo ontológico da individuação como um ato realizado na prática e que pode ser reconstruído reflexivamente. A Individuação é um processo de auto-constituição preliminar que só poderá ser tematizado no momento em que o indivíduo se descobre como um Eu-ativo. As expectativas e exigências que os outros depositam em mim são o ponto onde eu me deparo inicialmente com a minha liberdade, e é porque tais exigências só podem ser preenchidas em virtude de uma vontade livre que eu consigo me ver como um ser capaz de auto-atividade. Fichte determina a individualidade como auto-limitação, como renúncia da possibilidade de realização da própria liberdade.

O nexa entre individualidade e intersubjetividade será trabalhado por Humboldt, através da linguagem, e por Kierkegaard pela idéia de aceitação responsável da própria biografia. A linguagem para Humboldt constitui uma totalidade que se compõe do sistema de regras gramaticais e de fala. Na comunicação lingüística existiria uma força sintética capaz de estabelecer a unidade na multiplicidade, não mais através da subsunção da variedade sob uma regra geral, mas pelo conceito de união pacífica no diálogo. Para Kierkegaard, todo indivíduo tem de fazer de si mesmo aquilo que ele é, disso depende a aceitação responsável de sua própria biografia.

Mas, para Habermas, o primeiro autor a refletir sobre o modelo intersubjetivo do Eu produzido socialmente será Mead, ao tomar o enfoque performativo da primeira pessoa em relação à segunda como chave para sua crítica à auto-relação do sujeito que se objetiva a si mesmo. Mead é o autor escolhido por Habermas porque, a pretensão de individualidade da primeira pessoa em relação à segunda pessoa, no diálogo, adquire um significado novo e permite que a pretensão ao reconhecimento da identidade insubstituível de um eu se manifeste através de uma conduta consciente de vida. Para um maior aprofundamento do tema ver: Habermas, *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, pp. 187 –204.

¹³ Habermas, *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990, p. 185.

¹⁴ Esse entendimento demonstra a influência dos pensadores Humboldt e Kierkegaard na psicologia social de Mead. Nesse sentido afirma Habermas no livro *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, op. cit., p. 186.

intersubjetiva, o que torna a linguagem essencial à nossa formação. Desenvolvendo a idéia de que o espírito humano está condenado à Odisséia, afirma Habermas que o indivíduo que vive em sociedade *não consegue encontrar-se a si mesmo a não ser através de um desvio que passa pela alienação, pela entrega completa a outros e a outras realidades. Ele só se torna consciente de si mesmo na singularidade insubstituível e sem par de um ser individuado quando se encontra na maior distância em relação a si mesmo*¹⁵.

Em um horizonte de significado compartilhado intersubjetivamente – mundo da vida – o indivíduo aparece como alguém que garante a continuidade de uma história de vida assimilada de maneira mais ou menos consciente¹⁶, ele faz de si mesmo aquilo que se tornou no convívio com os outros.¹⁷ Mead descreve o *self* autoconsciente como o objeto social que coincide com as feições que o autor detecta em si mesmo no agir comunicativo. No enfoque da primeira pessoa, o indivíduo se defronta com seu próprio enfoque performativo como segunda pessoa e, nesse momento, surge um ‘Me’ inteiramente diferente.¹⁸

O autor interpreta esse ‘Me’ como o *outro generalizado*, isto é, *as expectativas de comportamento no ambiente social, generalizadas normativamente, que de certa forma imigram para o interior da pessoa*¹⁹. O outro generalizado, na auto-relação prática, reflete as formas de vida e instituições que são reconhecidas e exercitadas em uma sociedade particular e deseja ser reconhecido como iniciador de uma vontade livre que só pode ser atribuída a ele mesmo. Pelo caminho da internalização dos controles sociais – internalização das normas reconhecidas e exercitadas intersubjetivamente em nossa sociedade – desenvolvemos a capacidade de seguir por conta própria as expectativas tidas como legítimas ou de agir contra elas. Eu não dependo do assentimento dos outros em relação a meus juízos e ações, mas do reconhecimento de minhas pretensões de originalidade.

A teoria de Mead e a ênfase na linguagem são essenciais à empresa habermasiana porque formam o pressuposto do agir comunicativo que faz com que cada um reconheça a própria autonomia no outro: *no momento em que alguém solicita que o outro tome posição em relação a seu ato de fala dizendo ‘Sim’ ou ‘Não’, está*

¹⁵ Habermas, *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, op. cit., p. 187.

¹⁶ Habermas, *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, op. cit., p. 202.

¹⁷ Habermas, *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, op. cit., p. 204.

¹⁸ Habermas, *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, op. cit., p. 206.

¹⁹ Habermas, *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, op. cit., p. 214.

*reconhecendo que o outro é um ator responsável*²⁰. No agir comunicativo - agir voltado ao entendimento – o agente que fala pretende ser reconhecido como vontade autônoma e como ser individual. O emprego do pronome de primeira pessoa permite que o *self* se certifique de si mesmo através do reconhecimento dessa identidade por parte dos outros: *de acordo com isso, a minha identidade própria, ou seja, minha autocompreensão como um ser individuado que age autonomamente, só pode estabilizar-se se eu for reconhecido como pessoa e como esta pessoa*²¹. Ao contrário, no agir estratégico, o *self* da autodeterminação e da auto-realização não se alimenta de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente, ele abandona as relações intersubjetivas e decide somente conforme preferências subjetivas. Nesse sentido, o indivíduo que age estrategicamente se socializa no isolamento, a sua autonomia se transforma em livre arbítrio e ele não depende do reconhecimento dos outros.²²

A separação entre o Eu e a sociedade configura o problema moderno da identidade. Tomando por parâmetro o resultado de pesquisas antropológicas e sociológicas, Habermas estabelece quatro estágios de evolução social que influenciam diretamente na relação de identidade do Eu e do grupo²³. Nas sociedades arcaicas (1) as relações sociais da família e da tribo recorrem ao pensamento mítico para fazer analogias entre os fenômenos naturais e os culturais: *a imagem mítica do mundo dá a cada elemento perceptível um lugar e um sentido, absorvendo assim as inseguranças de uma sociedade que, por causa do baixo estágio de desenvolvimento das forças produtivas, não é capaz de controlar o próprio ambiente*²⁴. A identidade do indivíduo nessa sociedade é comparada à identidade natural da criança, já que tudo é encarado a partir de uma perspectiva homogênea, ou seja, os homens são substâncias tais como as pedras, as plantas, os animais e os deuses. Como é da diferenciação entre singular, particular e universal que surgem os problemas de identidade, somente esta se tornará uma questão para o estágio seguinte.

As primeiras civilizações (2) substituem o mito por interpretações religiosas. Embora já exista o Estado, a monarquia ou a cidade, estas formas de organização política carecem de justificação e são englobadas pelas interpretações religiosas e garantidas através de rituais. Há uma dessacralização do ambiente natural e

²⁰ Habermas, *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, op. cit., p. 224.

²¹ Habermas, *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*, op. cit., p. 226.

²² Habermas, *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, op. cit., p. 227.

²³ Habermas, *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, op. cit., pp.82-85.

²⁴ Habermas, *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, op. cit., p. 82.

parcialmente as instituições políticas vão se autonomizando em relação à ordem cósmica. Entre deuses e homens vão surgindo novas formas de mediação como a oração, o sacrifício e a adoração, que indicam que *os indivíduos estão emergindo da conexão universal que ordena forças e substâncias, e que estão desenvolvendo uma identidade própria*²⁵. Como, nesse estágio, o campo de validade da religião e do culto coincide de modo particularista com a respectiva comunidade, é possível percebermos uma identidade de grupo claramente definida: *a comunidade concreta pode ser distinguida, por um lado, enquanto ente particular, do universal da ordem cósmica; e, por outro, dos indivíduos singulares, sem que isso cause danos à unidade – formadora de identidade- de um mundo centrado no político*²⁶. No politeísmo se exprime a livre eticidade política. Para Hegel, em Atenas, o indivíduo forma sua identidade de modo a que de sinta unido à *polis* de maneira não coercitiva.

A terceira fase (3), das *civilizações desenvolvidas*, caracteriza-se por dar às suas relações um caráter universal, suas referências não são mais o Estado ou a *polis*, mas a comunidade dos crentes, à qual pertencem *todos* os homens, uma vez que os mandamentos divinos são universais. Habermas atribui às grandes religiões mundiais, notadamente o cristianismo, a responsabilidade por ter conferido, pela primeira vez, uma pretensão de validade geral ou universalista. Segundo o autor, o Deus uno, transcendente, onisciente, perfeitamente justo e piedoso do cristianismo torna possível que se forme uma identidade do Eu liberada de todos os papéis e normas concretas, um Eu que pode conceber-se como um ser plenamente individualizado. Estas são sociedades classistas, com uma desigual distribuição de poder e de riqueza e um sistema político carente de justificação. Nesse ambiente podemos verificar o surgimento de um problema de identidade – relativo à necessidade de equilibrar-se a dessemelhança estrutural entre uma identidade coletiva ligada a um Estado concreto e as identidades do Eu produzidas numa comunidade universalista - que só vai ganhar consciência na época moderna.

Com o advento da era moderna (4), os mecanismos de mediação utilizados até então para minimizar a distância entre as identidades coletivas – particularistas- e a identidades individuais – universalistas – se tornaram ineficazes. Assim, o problema moderno da identidade é a cisão entre o Eu e a sociedade (ou conforme prefere Hegel, entre a natureza ambiente externa e a natureza interior), não existe mais aquela

²⁵Habermas, *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, p. 83.

²⁶Id. *Ibidem*.

totalidade ética da época anterior, que permitia a cada indivíduo ver na infinita independência do outro sua completa unidade com ele. A ciência se apossou do papel que o Deus transcendente ocupava e o sujeito encontra-se diante de uma natureza plenamente objetificada. Para Habermas, esse problema só poderá ser resolvido se concebermos que o mundo da natureza e o da história são articulados por uma força unificadora que continuamente produz, ela própria, as cisões e, depois, as supera. O autor vai buscar em Hegel um modelo que produza para a consciência moderna um saber que garanta a sua identidade, de modo similar ao que a “ciência concreta” do pensamento mítico produziu para a consciência arcaica. Partindo da premissa de que a conservação intersubjetiva da identidade do Eu é a experiência originária da dialética, Hegel propõe um modelo a partir do qual a estrutura que torna compreensíveis a natureza e a história em sua essencial multiplicidade é, ao mesmo tempo, a estrutura através da qual o eu deve criar e manter a própria identidade. Isto permite que o espírito subjetivo – o Eu – possa ser pensado de modo universalista como vontade livre e, ao mesmo tempo, ser identificado com a particularidade de um determinado espírito do povo e de um Estado particular.

Hoje, a identidade coletiva não se apresenta mais aos indivíduos como conteúdo de uma tradição, os próprios indivíduos tomam parte no processo formativo e decisional de uma identidade que deve ser ainda projetada coletivamente: *a racionalidade dos conteúdos de identidade é mensurada [...] à luz das condições formais nas quais se gera e se verifica uma identidade flexível, na qual todos os membros da sociedade podem se reencontrar e se reconhecer reciprocamente, ou seja, se respeitar*²⁷.

Até então, pudemos identificar muitas semelhanças entre as idéias desenvolvidas por Taylor e por Habermas e que podem ser atribuídas à forte influência que o pensamento hegeliano exerce sobre os dois. As divergências entre eles começam a aparecer quando passamos a analisar situações concretas. Este confronto será inevitável, não há como conciliar premissas comunitárias com premissas ético-procedimentais. Taylor defende um modelo comunitário²⁸ a partir do qual é admissível haver garantias restritivas aos direitos fundamentais, quando isso se

²⁷ Habermas, *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, p. 91.

²⁸ Cabe enfatizar que para Taylor a oposição liberais vs comunitários simplifica as questões mais fortemente envolvidas nesse debate e se auto-define como um liberal crítico. Apesar disso continua sendo caracterizado por diversos autores como um importante representante do pensamento comunitário.

dá em favor da sobrevivência de formas de vida culturais, e permite o desenvolvimento de políticas empenhadas em beneficiar os integrantes desses grupos, desde que dedicadas, por exemplo, a possibilitar que gerações futuras se identifiquem como pertencentes àquela cultura. O autor, conforme esboçado no capítulo anterior, constrói seu modelo a partir de uma crítica severa ao que ele considera liberalismo procedimental, buscando garantir que a vontade externada pela soberania popular seja considerada o bem maior e que como tal seja observada pelas políticas públicas.

Habermas vê no multiculturalismo²⁹ a possibilidade de viabilizar tanto o exercício dos direitos humanos – autonomia privada – quanto da soberania popular – autonomia pública – em uma relação de conexão necessária. O autor comunga com Taylor a opinião de que o reconhecimento das diferenças culturais é uma questão de extrema importância no mundo contemporâneo. Comungam a idéia de que devem ser protegidas as formas de vida e tradições que permitem às minorias obter o seu reconhecimento. No entanto, Habermas acusa a análise tayloriana de paternalista, por menosprezar uma parcela significativa da autonomia. O déficit estaria em desconsiderar que os destinatários do direito só podem ganhar autonomia na medida em que eles compreendem-se como autores das leis às quais eles mesmos terão de submeter-se, enquanto sujeitos privados de direito.

Para o filósofo alemão, a concatenação interna entre Estado de Direito e Democracia permite entender o sistema de direitos como um sistema que procura agregar as condições de vida sociais desiguais e diferenças culturais às diversas concepções individuais existentes acerca da vida boa. Assim sendo, uma teoria dos direitos entendida de maneira correta, ao contrário do que postula a crítica comunitarista, vem exigir exatamente a política de reconhecimento que preserva a integridade do indivíduo, inclusive nos contextos vitais que conformam sua identidade³⁰. O modelo habermasiano não compartilha de um viés comunitarista, mas também não se aproxima de uma perspectiva liberal. A concepção procedimental do direito pretende assegurar a um só tempo a autonomia privada e a pública, ou seja, os direitos subjetivos, cuja função é garantir uma organização particular e autônoma da própria vida, não podem ser formulados de maneira adequada sem que antes os

²⁹ Habermas vê o multiculturalismo como o ambiente no qual o indivíduo, portador de direitos, pode formar sua identidade de maneira intersubjetiva. Isto porque a integridade do indivíduo só pode ser garantida se o pano de fundo que serve de orientação à formação de sua identidade também tiver a mesma proteção.

³⁰ Habermas, *A inclusão do outro*. p, 235.

próprios atingidos possam articular e fundamentar deliberativamente os aspectos relevantes para o tratamento igualitário ou desigual de casos típicos³¹.

Segundo Habermas é errôneo entender o universalismo dos direitos fundamentais como o nivelamento abstrato de diferenças, sejam elas sociais ou culturais. A universalização dos direitos, ao contrário, deve ser entendida como o motor de uma diferenciação progressiva de um sistema de direitos que procura manter segura a integridade dos sujeitos jurídicos, a partir de um tratamento rigidamente igualitário dos contextos de vida de cada um, os quais originam sua própria identidade individual.

Uma ordem jurídica será legítima, na medida em que assegurar por igual a autonomia dos cidadãos. Como dito oportunamente, os cidadãos só são autônomos quando os destinatários do direito podem ao mesmo tempo entender-se a si mesmos como autores do direito. A integridade dos indivíduos para ser garantida depende da proteção das formas de vida e tradições nas quais os membros de uma comunidade podem reconhecer-se. Mas, aduz o autor que nem toda cultura tem em si um valor que mereça tal proteção. Uma configuração adequada do direito, ancorada nas idéias de Estado de Direito e Democracia, acata não apenas demarcações políticas de objetivos gerais, mas também fins coletivos que se articulam em lutas por reconhecimento. As ordens jurídicas nada mais são do que expressões de uma forma de vida em particular, as decisões do legislador político, para serem legítimas, devem representar a autocompreensão de uma coletividade e de sua forma de vida.

Afirma o autor que à medida que a formação política da opinião e da vontade dos cidadãos orienta-se pela idéia da efetivação de direitos, ela certamente não pode ser equiparada a um auto-entendimento ético-político, como sugerem os comunitaristas; mas o processo da efetivação de direitos está justamente envolvido em contextos que exigem discursos de autoentendimento como importante elemento da política. A partir do momento em que as respectivas regulamentações dão expressão à identidade coletiva da nação de cidadãos do Estado, é plausível que delas se desencadeiem batalhas culturais nas quais minorias desprezadas passem a defender-se contra a cultura majoritária e insensível. O elemento propulsor dessas batalhas não é a neutralidade ética da ordem jurídica estatal, mas sim a inevitável impregnação ética³²

³¹ Habermas, *A inclusão do outro*, p. 237.

³² Habermas entende por éticas todas as questões que se referem a concepções de bem viver ou da vida não-malograda. *A inclusão do outro*, p. 243.

de cada comunidade jurídica e de cada processo democrático de efetivação dos direitos fundamentais.

Nesse sentido, é preciso que as decisões ético-políticas, consideradas tanto de um ponto de vista empírico quanto normativo, dependam de uma composição contingente da nação vinculada a um Estado. Os discursos ético-políticos trazem consigo uma carga cultural, recheada de experiências intersubjetivamente partilhadas pelos participantes, de modo que a formação da nação corporifique as formas culturais de vida a partir das quais se forma sua própria identidade cultural.

Como mostra a história da formação das nações, com novas fronteiras para o Estado certamente também surgem outras minorias nacionais. E o problema não desaparece, a não ser à custa de “purificação étnica” – o que é injustificável do ponto de vista político-moral. Com base no exemplo dos curdos, que vivem dispersos em cinco Estados diferentes, ou da Bósnia-Herzegovina, em que os grupos étnicos lutam impiedosamente entre si, pode-se demonstrar claramente a condição cindida do “direito” quando voltado à autodeterminação nacional. Por um lado, com o passo que se dá rumo à autonomia enquanto Estado próprio, a coletividade que se entende como comunidade dotada de identidade própria conquista um novo patamar de reconhecimento, o qual lhe é negado em um estágio anterior à consolidação política, seja na condição de comunidade lingüística e de ascendência comum, seja na condição de “nação cultural” dispersa ou reunida em comunidade.³³

A necessidade de reconhecimento como nação dotada de Estado intensifica-se, sobretudo em tempos de crise, quando a população se apega a características peculiares de uma identidade coletiva, a qual se renova de maneira regressiva. Esse amparo promete compensar, ainda que de maneira controversa, os medos do futuro e as inseguranças sociais geradas pela nova configuração mundial.

A coexistência equitativa de diferentes grupos étnicos e de suas formas de vida culturais não pode ser assegurada por princípios de direitos coletivos pautados exclusivamente na defesa de identidades individuais. As tradições culturais e as formas de vida que se articulam no meio social reproduzem-se ao convencer do valor de si mesmas os que as assumem e as internalizam em suas estruturas de personalidade. Não podem obter êxito pela imposição de direitos e obrigações, senão pelo reconhecimento dos indivíduos de uma concepção produtiva de si mesmos: *a*

³³ Habermas, Idem, p. 247

*defesa de formas de vida e tradições geradoras de identidade deve servir, em última instância, ao reconhecimento de seus membros; ela não tem de forma alguma o sentido de uma preservação administrativa das espécies*³⁴.

Partindo da premissa de que a identidade do Eu só pode ser formada no círculo da identidade de um grupo, Habermas se coloca a questão de saber se a uma identidade pós-convencional do Eu pode se ligar uma identidade de grupo. O autor utiliza as idéias trazidas acima para introduzir sua defesa à adoção do patriotismo constitucional³⁵. Para ele, os exemplos de sociedades multiculturais mostram que uma cultura política comum só pode ser construída quando a pluralidade de formas de vida culturais diversas é socializada por todos os cidadãos. Habermas aposta no Direito, mais propriamente na Constituição, como veículo de integração na diferença. Só um comprometimento político e não cultural entre os cidadãos pode permitir a convivência de uma pluralidade de valores éticos, religiosos ou de gênero.

Sendo assim, os princípios constitucionais que conformam os valores daquela comunidade não necessitam estar ancorados em uma procedência ou origem étnica, lingüística ou cultural³⁶. Ele propõe uma espécie de patriotismo que não se confunde necessariamente com as idéias de nação, terra e povo, mas que tem um vínculo inextirpável com a idéia de Constituição. Constituição entendida aqui não como mero documento formal, mas como o ordenamento fundamental de liberdade e democracia, ou seja, o sentido de Constituição determinado pelo Tribunal Constitucional Federal Alemão: um ordenamento que, excluindo o domínio da força e do arbítrio, estabelece um sistema de poder baseado na autodeterminação do povo de acordo com a vontade de sua maioria, na liberdade e na igualdade.

O sentido afetivo que alguns críticos afirmam faltar ao patriotismo constitucional seria dado pela relação de lealdade dos cidadãos a uma cultura política

³⁴ Idem, p. 250.

³⁵ O patriotismo constitucional foi assim caracterizado por Gisele Cittadino [*Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*, pp. 181-182]: O Patriotismo Constitucional, em um mundo pós-convencional, pode ajustar o universalismo de uma comunidade jurídica igualitária com o particularismo da comunidade ética, assegurando uma integração político-cultural, se as liberdades republicanas historicamente obtidas e se o compromisso com uma ordem jurídico-política forem vistos como produtos da formação de uma genuína vontade política comum. Segundo a autora, o patriotismo constitucional proposto por Habermas evidencia, contra os liberais, a conexão interna entre autonomia privada e autonomia pública. Ao mesmo tempo, e diferentemente de comunitários e republicanos, esta concepção de patriotismo pode prescindir de uma visão compartilhada de bem, porque vincula a cidadania democrática à consciência pública de sujeitos de direito que “se constituem por sua própria força como uma associação de livres e iguais”.

³⁶ Habermas, *Facticidad Y Validez*, p. 628.

comum³⁷. Essa cultura política estaria ancorada na interpretação dos princípios constitucionais compartilhados por cada nação estatal, a partir do contexto histórico de experiências próprias a essa comunidade, o que indica que tais princípios não podem ser eticamente neutros. A controvérsia dos historiadores que teve lugar na Alemanha em 1986/1987 é um bom exemplo disso.³⁸ A melhor interpretação dos direitos e princípios fundamentais é aquela que constitui o sólido ponto de referência para cada patriotismo constitucional que situe o sistema dos direitos no contexto histórico de uma comunidade jurídica.

O teor ético do patriotismo constitucional não pode restringir a neutralidade da ordem jurídica em face das comunidades eticamente integradas em nível subpolítico; mais que isso, ele tem de aguçar a sensibilidade para a pluralidade diferencial e a

³⁷ Charles Taylor, no texto intitulado *Quel principe d'identité collective?*, endossa essa crítica fazendo uma interessante análise da tese defendida por Habermas. Para Taylor, um modelo de unificação pautado em princípios constitucionais, morais e políticos, sem apego à tradição, à cultura e a língua, só é possível naqueles países que têm como bem maior a idéia de soberania popular e que não foram “contaminados” pelo nacionalismo. Para ilustrar esta tese, utiliza-se do exemplo da Revolução norte-americana. O autor afirma que os primeiros americanos quando chegaram na América não se sentiam unidos por um sentido de pertencimento étnico, ao contrário, eles buscavam um reconhecimento de seus direitos. Eles se empenharam em formar uma nova nação que lhes possibilitasse compartilhar certos princípios políticos. O problema é que esse sentido original foi perdido depois da formação do Estado norte-americano – e aduz o autor que o mesmo ocorreu com a França -, quando a idéia de patriotismo passou a ser confundida com a de nacionalismo e o princípio possível de unificação de um povo passou a estar pautado sobre a base de uma cultura étnica. Hoje, afirma Taylor que tanto os Estados Unidos quanto a França tornaram-se países nacionalistas, como os outros. O que levou a essa perda? Sustenta Taylor que o pensamento político moderno introduziu a idéia de que o sentimento de existência de um povo é anterior a sua forma política. Isto é o que de certa maneira está embutido nos conceitos de soberania popular e autodeterminação dos povos. A autodeterminação dos povos significa que o povo existe independentemente da organização política a que está inscrito e que, portanto, este seria capaz de modificar sua organização atual e criar outra. Na base de nossa modernidade política está essa idéia de que o povo deve descobrir sua identidade fora da estrutura política a qual está inserido. Como o autor afirma que as reivindicações contra os sistemas e as estruturas atuais são fundadas no fato de que tais estruturas não são capazes de reconhecer como iguais certas categorias de cidadãos, como as minorias, as mulheres, etc., tais impasses só poderão ser solucionados na dimensão da identidade, via política de reconhecimento. Uma dimensão da identidade que não se resume à identidade que liga um grupo, mas a identidade que define cada indivíduo, que dá sentido e valor à sua vida. Por isso é que o autor não compartilha a idéia defendida por Habermas, pois acredita que o patriotismo constitucional não enfrenta e, conseqüentemente, não consegue dar conta da principal questão. Uma Democracia não se sustenta sem uma identidade comum que forneça sentido para a aceitação das regras, disciplinas e sacrifícios envolvidos no projeto comum. Em outras palavras, Taylor reputa impossível ou muito difícil que uma minoria se sinta realmente fazendo parte do mesmo projeto que os membros da maioria. Ao contrário, a minoria se sente submetida a um projeto que lhe é estranho, porque se trata de um projeto incapaz de lhe conferir reconhecimento. É incontestável o fato dos países democráticos necessitarem de uma unidade que permita que as pessoas se sintam fazendo parte de um mesmo agente moral, mas, segundo Taylor, esta não é uma forma de unidade que possa ser definida *a priori* pela filosofia, mas que deve ser encontrada pelas pessoas por si mesmas, através daqueles bens que lhes são significativos. O autor não se arrisca a criar nenhuma teoria nesse sentido precisamente porque entende que o princípio de identidade que fará essa união deve ser marcado pela experiência histórica. Charles Taylor, “Quel Principe d'Identité collective?” In *L'Europe au soir du siècle. Identité et Démocratie*, org. Jacques Lenoble. Paris: Editions Esprit, 1992.

³⁸ Nesse sentido ver o texto “Percurso pelo passado: o debate entre Habermas e os Historiadores alemães”, de Richard Woulin, In *Labirintos*. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

integridade das diversas formas de vida coexistentes de uma sociedade multicultural. É decisiva a manutenção da diferença entre os dois planos de integração. O universalismo dos princípios jurídicos reflete-se, com certeza, em um *consenso procedimental* que certamente precisa estar circunscrito por um patriotismo constitucional no contexto de uma respectiva cultura política historicamente determinada.³⁹

Ressalta Gisele Cittadino⁴⁰ que em mundos pós-convencionais, onde os indivíduos não integram sólidas comunidades étnicas ou culturais, são as constituições que, incorporando um sistema de direitos, podem conformar uma nação de cidadãos: patriotismo constitucional enquanto modalidade pós-convencional de conformação de uma identidade coletiva. Se, no passado, o nacionalismo estava na origem da cidadania democrática, nas sociedades contemporâneas, a ausência de uma homogeneidade cultural inviabiliza a antiga conexão entre nacionalismo e republicanismo. Em um mundo pluralizado, a herança republicana apenas pode ser mantida caso a cidadania democrática se transforme em uma força de integração social. O patriotismo constitucional vem substituir o nacionalismo.

A nação de cultura é substituída por uma nação de cidadãos e a identidade coletiva se configura agora através da força integradora da cidadania democrática. Com o fim da consciência nacional convencional, o Estado-Nação é substituído por um Estado Democrático de Direito que conforma uma nação de cidadãos que encontra a sua identidade não em comunidades étnicas e culturais, mas na prática de cidadãos que ativamente exercitam seus direitos de participação e comunicação. Um amplo processo de argumentação supõe necessariamente a figura do outro, enquanto diferente. Esse reconhecimento acarreta o conflito inerente à própria admissão da alteridade.

Somente um sentido de pertencimento calcado nos princípios fundamentais de um Estado Democrático de Direito poderia impedir reações como as que vem ocorrendo em vários países da Europa. Habermas analisa os reflexos da imigração na modificação da identidade cultural dos Estados-nação. A identidade coletiva firmada de maneira legítima na seqüência das ondas imigratórias, a *longo prazo* jamais fica imune a mudanças. Com a entrada de novos atores sociais, se amplia o horizonte no qual os cidadãos interpretam os princípios constitucionais que têm em comum. Os

³⁹ Habermas, Idem, p. 254.

⁴⁰ Gisele Cittadino, *Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva*, pp. 176 e 177.

imigrantes não podem abandonar por completo suas referências, a sociedade que os recebe, por sua vez, se vê diante de novas concepções de vida. Da relação intersubjetiva entre eles é formado um novo espectro cultural, que interfere diretamente na interpretação dos princípios constitucionais que garantem a coexistência pacífica entre diferentes culturas. Sucede a isso uma interferência do mecanismo segundo o qual se altera o contexto a que se refere a autocompreensão ético-política da nação como um todo, tão logo se modifique a composição cultural do conjunto de cidadãos ativos.

Ao invés de tentar buscar um mecanismo a partir do qual possam estar asseguradas todas as demandas desta nova constelação pós-nacional, o chauvinismo de bem-estar social dos países centrais cria mecanismos de proteção contra essa imigração das regiões de pobreza do Leste e do Sul. Para Habermas, o desafio que se coloca hoje, na Alemanha, é o de adaptar o seu papel político a novas realidades, sem interromper o processo de civilização política que vinha avançando até 1989 e sem sacrificar as conquistas normativas de uma autocompreensão nacional fundamentada na noção de cidadania no âmbito de um Estado, e não mais em velhas noções étnicas.

Uma das críticas mais recorrentes aos defensores do patriotismo constitucional repousa na seguinte questão: pode uma tal construção despertar e manter lealdade, engajamento, abnegação, patriotismo, enfim? Segundo Dolf Sternberger, a História já respondeu esta questão há muito tempo, e para fundamentar sua afirmativa utiliza-se do exemplo Suíço e Norte-americano: a Suíça com suas quatro distintas comunidades lingüísticas não mantém unida uma nação; ela não é uma nação, ela se mantém unida em torno de uma Constituição. As festividades federais anuais o testemunham. Os Estados Unidos da América, com uma população de imigrantes europeus, asiáticos e africanos, é mais misturada que qualquer outro corpo coletivo do mundo e, não obstante, mantém-se unida por meio de sua Constituição e pelos sentimentos patrióticos por ela gerados. O dia anual de comemoração da Declaração de Independência, a qual em si mesma foi uma espécie de documento constitucional, igualmente o testemunha.⁴¹

É claro que muitas outras objeções virão, principalmente por parte dos “culturalistas” e as respostas podem não ser totalmente satisfatórias, mas trata-se de uma opção que não deve ser descartada de pronto, por ser, a nosso ver, bastante

⁴¹ Discurso proferido pelo prof. Alemão Dolf Stenrberger por ocasião do jubileu de prata da Academia para a Formação Política, em 1982, traduzido por Daniel Nogueira Leitão, cópia mimeo.

compatível com toda essa conjuntura pós-nacional em que vivemos. Ela permite o reforço de laços identitários que não se limitam aos elementos tradicionalmente configuradores desse sentido de pertencimento, como questões étnicas, lingüísticas, entre outras, sem desconsiderar, no entanto, a importância desses elementos para a constituição do todo. Ao contrário, suplanta e agrega todos eles, na medida em que faz da Constituição esse laço de pertença. Como a imensa maioria das Constituições do pós-guerra afirmaram o compromisso com a defesa da dignidade humana, da promoção da igualdade e da manutenção da diferença, as lutas por reconhecimento além de não serem, de maneira alguma, incompatíveis com esse tipo de sistema normativo democrático, ainda contam com sua proteção.

3.2 Honneth e o viés da luta de classes

Além de ser referência obrigatória no debate sobre reconhecimento, a escolha por trazer as contribuições de Axel Honneth nesse momento não foi aleatória. Trata-se de um autor que foi assistente de Jürgen Habermas no Instituto de Filosofia da Universidade de Frankfurt entre 1984 e 1990 e seu sucessor na mesma universidade no ano de 1996. O livro *Luta por Reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*⁴², que servirá de base a este ponto, nos permite verificar os pontos de convergência e divergência entre os dois autores.

Conforme aponta Marcos Nobre, na apresentação do livro, Honneth aplica a Habermas o mesmo remédio que este a seus antecessores – Horkheimer e Adorno – quando procura encontrar nos escritos de Habermas pistas e traços de um rumo teórico que não foi trilhado e que poderia ter evitado as dificuldades detectadas⁴³. Honneth marca sua teoria social crítica pela ênfase no processo de construção social da identidade – individual e coletiva – e passa a ter como sua gramática o processo de luta pela construção dessa identidade, entendida como uma luta por reconhecimento. Ao determinar a essencialidade do conflito, Honneth distancia-se tanto da distinção

⁴² Axel Honneth. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.

⁴³ Conforme Marcos Nobre ressalta na apresentação da obra supra citada, p. 19, no artigo “Trabalho e Interação”, de 1967, Habermas chamou a atenção para o motivo hegeliano da “luta por reconhecimento”, elemento de grande importância em sua argumentação. “Habermas poderia ter evitado os problemas derivados de sua concepção dual de sociedade se tivesse seguido essa sua própria proposta interpretativa de uma interação social que é também uma luta entre grupos sociais para a modelagem da própria forma organizacional da ação instrumental”. É aqui que Honneth encontra os traços e elementos de uma teoria do reconhecimento que não foram desenvolvidos por seu antecessor, aplicando a Habermas o mesmo remédio que este havia aplicado a Horkheimer e Adorno.

habermasiana entre sistema e mundo da vida⁴⁴, como da suposta lógica do acordo, do entendimento e da cooperação que caracterizaria o domínio do mundo da vida.⁴⁵ Nesse ponto, cabe lembrar que assim como Honneth, Taylor não concorda com a distinção feita por Habermas entre sistema e mundo da vida. Honneth e Taylor compartilham ainda a intenção de dar à categoria do reconhecimento um papel central dentro da concepção política moderna, conferindo à abordagem hegeliana de reconhecimento uma leitura não-metafísica e sensível à investigação empírica.

Para Honneth, a falha habermasiana foi colocar a racionalidade comunicativa como prévia ao conflito, com isso, a luta por reconhecimento – que é o elemento através do qual se move e se constitui a subjetividade e a identidade individual e coletiva – foi relegada a um segundo plano. Contrariamente a seu antecessor, ele defende que a base da interação social é o conflito, e sua gramática a luta por reconhecimento. Honneth tem por objetivo explicitar três questões: 1- saber se realmente as dimensões de reconhecimento atribuídas à esfera emotiva, esfera jurídico-moral e esfera da estima social podem ser, na seqüência, verificáveis; 2- indagar se as formas de reconhecimento estão sempre relacionadas a formas recíprocas de desrespeito social; e 3- determinar se podemos atribuir a essas formas de desrespeito social o papel de combustível para o desencadeamento dos conflitos sociais por emancipação e mudança.

No intuito de esclarecer as condições e pressupostos que conformam a concepção de vida digna em nossa época, sua referência teórica passa a ser Hegel, autor que une pretensões universalistas à permanente preocupação com o desenvolvimento do indivíduo, do singular⁴⁶. Segundo Honneth, Hegel oferece uma reinterpretação do modelo que inaugurara a história da filosofia social moderna, qual seja, aquele de “luta de todos contra todos” capitaneada por Hobbes, na seqüência de Maquiavel, propondo uma diferente maneira de interpretar o contrato social. Para o autor, os sujeitos abandonam as relações éticas originárias porque estas não possibilitam um reconhecimento suficiente de suas identidades particulares. A luta deflagrada, portanto, não tem por escopo a autoconservação da esfera física dos

⁴⁴ Trata-se de uma concepção dual de sociedade, em que a reprodução material é obtida essencialmente por mecanismos de coordenação da ação tipicamente instrumentais – cuja lógica caracteriza o domínio social do “sistema” -, e em que a reprodução simbólica depende de mecanismos comunicativos de coordenação da ação – cuja lógica caracteriza o “mundo da vida”.op. cit. pp. 13 e 14.

⁴⁵ Axel Honneth. op. cit. pp. 10 e 11.

⁴⁶ Honneth, op. cit. p. 17

indivíduos, mas o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana.

Tendo como referência ontológica uma ordem natural, de inspiração aristotélica, Hegel estabelece três formas de reconhecimento: como indivíduo, como pessoa e, por fim, enquanto sujeito. A primeira é pautada na relação afetiva de reconhecimento da família, assim, o “indivíduo” é reconhecido como ser carente porque dependente da dedicação de seus pais e dos bens necessários à vida. A segunda forma decorre do estabelecimento das relações jurídicas, aqui as relações práticas que os sujeitos já mantinham com o mundo na primeira etapa são *arrancadas de suas condições de validade meramente particulares e transformadas em pretensões de direito universais, contratualmente garantidas*⁴⁷. Neste momento, no “papel” de proprietários, os homens se reconhecem como portadores de pretensões legítimas à posse e se relacionam entre si, nas trocas, como “pessoas” possuidoras de um direito subjetivo que lhes permite negar ou aceitar as transações ofertadas. A terceira seria a relação de reconhecimento do homem pelo Estado enquanto “sujeito” socializado em sua unidade.

As duas primeiras formas de reconhecimento são caracterizadas pelo autor como naturais e a elas são atribuídas três etapas distintas de luta, encarando os atos destrutivos que originam o conflito como manifestações de um crime⁴⁸. O crime seria o fruto de um reconhecimento incompleto. O primeiro tipo de ação negativa que Hegel chama a atenção ainda não constitui crime porque são atos de “devastação” ou “aniquilação” natural através dos quais os indivíduos reagem de maneira cega à abstração de uma eticidade já formada. Constitui pressuposto social à idéia de crime a liberdade juridicamente reconhecida, assim sendo, somente podemos falar em crime quando o ato destrutivo viola uma relação jurídica universalmente reconhecida. O que ocorrerá apenas na segunda etapa, quando podemos identificar uma luta entre dois sujeitos juridicamente capazes – uma luta de “pessoa” contra “pessoa” - pela obtenção do reconhecimento de suas pretensões. Em um crime de roubo, por exemplo, o criminoso procura impor um determinado interesse particular, enquanto que o sujeito lesado entra no conflito por ter sofrido uma violação inicialmente patrimonial, mas que acaba por atingir também sua personalidade, na medida em que teve

⁴⁷ Honneth, Idem, p. 50.

⁴⁸ Conforme determina Honneth na página 52, Hegel entende o ato de crime como uma ação que está ligada ao pressuposto social das relações jurídicas: em uma ação criminosa os sujeitos fazem um uso destrutivo do fato de não estarem incluídos no convívio social senão negativamente.

desrespeitado seu direito de propriedade. A terceira etapa, a luta por honra⁴⁹, é aquela que tem por motivação a lesão da integridade do sujeito como um todo. Aqui os sujeitos têm por meta convencer o seu oponente de que sua própria personalidade é digna de reconhecimento. Passamos então de um conflito social para uma luta de vida ou morte, porque *só dispondo-me a morrer dou a conhecer publicamente que minhas metas e particularidades sempre individuais importam-me mais do que minha sobrevivência física*⁵⁰.

Para Honneth, Hegel procura nos demonstrar com essa “evolução” dos conflitos sociais que somente os atos de destruição são capazes de criar relações de reconhecimento eticamente maduras. Através desse processo vemos a passagem de um indivíduo que recebe sua identidade primariamente do reconhecimento intersubjetivo de sua capacidade jurídica para um indivíduo que obtém sua identidade do reconhecimento de sua particularidade. E somente através destas relações de reconhecimento podemos construir uma efetiva comunidade de cidadãos livres, porque só nesse momento os sujeitos são capazes de reconhecerem-se mutuamente como pessoas dependentes umas das outras e, ao mesmo tempo, integralmente individuadas⁵¹.

Até então, Hegel descreve as relações éticas entre os homens como gradações de uma ordem natural, sem determinar as qualidades cognitivas e morais subjacentes a esse processo. Na tentativa de dirimir tal insuficiência, o autor substitui gradativamente a teleologia aristotélica por uma filosofia da consciência que lhe permitirá compreender melhor as formas de eticidade. Neste novo contexto, a luta por reconhecimento continua sendo central porque *o indivíduo só pode se proporcionar um sentimento de garantia a respeito de ser reconhecido por seu parceiro de interação mediante a experiência da reação prática com que ele responde a um desafio deliberado ou mesmo a uma provocação*⁵². O conflito continua representando um mecanismo de integração social, na medida em que os sujeitos são forçados a reconhecerem-se mutuamente a partir do outro, de maneira que a relação decorrente

⁴⁹ Honra é a postura que adoto em relação a mim mesmo quando me identifico positivamente com todas as minhas qualidades e peculiaridades. A defesa da honra só se torna possível quando tais particularidades encontram aprovação por parte de outras pessoas, ou seja, como a honra é decorrente de uma relação afirmativa comigo mesmo, tem necessariamente por pressuposto o reconhecimento intersubjetivo dessas qualidades e peculiaridades por mim defendidas. Honneth, pp. 55 e 56.

⁵⁰ Honneth, op. cit., 56.

⁵¹ Honneth, op. cit., p. 57 e 58.

⁵² Honneth, Idem, p. 64.

de suas consciências individuais da totalidade acaba por conformar uma consciência “universal” capaz de constituir o “espírito do povo” e a “substância viva” de seus costumes.

Conforme bem sintetiza Honneth⁵³:

Se antes a investigação filosófica tomava seu ponto de partida nas estruturas elementares da ação comunicativa, a análise começa agora [...] com a confrontação teórica e prática do indivíduo com seu entorno; procedendo dessa confrontação e se desenvolvendo na forma de uma reflexão do espírito sobre as operações de mediação já efetuadas por ele de maneira intuitiva, o processo de formação intelectual faz surgir primeiramente no indivíduo uma consciência de totalidade, antes de ele chegar num segundo momento à etapa de universalização ou de descentramento das perspectivas do Eu, a qual vai de par com a luta por reconhecimento.

A virada para a filosofia da consciência permite que Hegel passe a trabalhar o processo de realização do espírito, que ocorre de início em sua constituição interna como tal, depois em sua exteriorização na objetividade da natureza e finalmente em seu retorno a esfera da própria subjetividade⁵⁴. Nesse momento o autor afasta-se de sua intuição inicial, criando um conceito próprio de eticidade, que por sua vez, não condiz com uma eticidade própria à teoria do reconhecimento⁵⁵. A criação do Estado deixa de ser atribuída a um processo de conflito intersubjetivo e passa a ser explicada através do êxito da tomada de poder por parte de personalidades dirigentes e carismáticas. Com isso, o Estado deixa de ser entendido como o lugar de realização das relações de reconhecimento que conferiria respeito aos indivíduos em sua unidade biográfica. Essa passagem definitiva da luta por reconhecimento para filosofia da consciência fez com que todo o conteúdo material desenvolvido pelo jovem Hegel se perdesse: *a ‘Fenomenologia do espírito’ deixa para a luta por reconhecimento, que até então foi a força motriz moral que havia impulsionado o processo de socialização do espírito através de todas as etapas, tão-somente a função única de formar a autoconsciência*⁵⁶.

Buscando um caminho alternativo às figuras da filosofia da consciência hegeliana, Honneth vai buscar na obra de George Herbert Mead os elementos de uma

⁵³ Honneth, Idem, p. 65.

⁵⁴ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 70.

⁵⁵ Afirma Honneth que o conceito de eticidade próprio da teoria do reconhecimento deveria estar pautado na integração social de uma comunidade política com os hábitos culturais que representam as formas de seu relacionamento recíproco. Ao invés disso, Hegel cria sua teoria da eticidade a partir de categorias afins somente às relações dos membros da sociedade com a instância superior do Estado, desconsiderando as relações interativas positivas entre os sujeitos socializados. op. cit., p. 108.

⁵⁶ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, pp 113 e 114.

psicologia social empiricamente sustentada que lhe permite traduzir a teoria da intersubjetividade desenvolvida por Hegel em uma linguagem teórica pós-metafísica. Segundo Honneth, *em nenhuma outra teoria a idéia de que os sujeitos humanos devem sua identidade à experiência de um reconhecimento intersubjetivo foi desenvolvida de maneira tão conseqüente sob os pressupostos naturalistas como na psicologia social de George Herbert Mead*⁵⁷. Assim como Hegel, Mead também coloca a luta por reconhecimento como o ponto referencial de uma construção teórica que deve explicar a evolução moral da sociedade.

Para Mead, o nexos existente entre a experiência do reconhecimento e a relação consigo próprio resulta da estrutura intersubjetiva da identidade pessoal, ou seja, os indivíduos só se constituem enquanto pessoas a partir do olhar que os outros fazem dele, de suas capacidades e peculiaridades, que quando são feitas de maneira positiva levam o indivíduo a referir-se a si mesmo como um ser dotado de tais capacidades e peculiaridades. Um sujeito só vai ter consciência do significado intersubjetivo de suas ações no momento em que ele consegue desencadear em si próprio a mesma reação que sua manifestação comportamental causou no seu parceiro: *através da capacidade de suscitar em si o significado que a própria ação tem para o outro, abre-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*⁵⁸. Na interpretação de Honneth, Mead emprega o conceito de “Me” exatamente para caracterizar o resultado dessa auto-relação originária, isto é, a imagem cognitiva que o sujeito recebe de si mesmo quando aprende a perceber-se a partir da perspectiva de uma segunda pessoa. Já o conceito de “Eu” é atribuído à instância da personalidade humana que é responsável pela resposta criativa aos problemas práticos. Entre o “Me” e o “Eu” ocorre, na personalidade humana, a mesma relação existente entre os parceiros de um diálogo.

Esse processo pode ser entendido de maneira análoga em relação às normas morais. Quando ampliamos o comportamento reativo social às normas, o “Me” se transforma de uma auto-imagem cognitiva em uma auto-imagem prática, isto é, o sujeito aplica suas referências axiológicas morais na relação prática consigo mesmo. Conforme assinala Honneth, Mead desenvolve a formação da identidade humana recorrendo a duas fases da atividade lúdica infantil: na etapa do *play*, a criança se comunica consigo mesma imitando o comportamento do seu parceiro de interação,

⁵⁷ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 125.

⁵⁸ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 130.

para depois reagir a isso na própria ação. Nesse caso, o padrão de comportamento de uma pessoa social serve de referência. A segunda etapa, do *game*, a criança representa em si mesma, simultaneamente, as expectativas de comportamento de todos os seus companheiros de jogo para poder perceber o próprio papel no contexto da ação funcionalmente organizado. Aqui, a criança toma por referência os padrões socialmente generalizados de comportamento, as expectativas normativas de todo um grupo é que são incluídas na sua ação, exercendo uma espécie de controle. A diferença entre as duas etapas é medida pelo grau de universalidade das expectativas normativas de comportamento e marcada pela internalização das normas sociais de ação de um outro generalizado.⁵⁹ O comportamento bem-sucedido, para Mead, é aquele que a consciência de nossas próprias atitudes auxilia no controle do comportamento de outros.⁶⁰

A mudança de comportamento lúdico infantil serve de base para todo o processo de socialização do ser humano⁶¹:

Assim como a criança, com a passagem para o *game*, adquire a capacidade de orientar seu próprio comportamento por uma regra que ela obteve da sintetização das perspectivas de todos os companheiros, o processo de socialização em geral se efetua na forma de uma interiorização de normas de ação, provenientes da generalização das expectativas de comportamento de todos os membros da sociedade. Ao aprender a generalizar em si mesmo as expectativas normativas de um número cada vez maior de parceiros de interação, a ponto de chegar à representação das normas sociais de ação, o sujeito adquire a capacidade abstrata de poder participar nas interações normativas reguladas de seu meio; pois aquelas normas interiorizadas lhe dizem quais são as expectativas que pode dirigir legitimamente todos os outros, assim como quais são as obrigações que ele tem de cumprir justificadamente em relação a eles.

A categoria do reconhecimento é crucial nesse processo, uma vez que o sujeito assume as normas sociais de ação do outro generalizado para alcançar a identidade de um membro socialmente aceito de sua coletividade. Assim como Hegel, Mead pretende que a compreensão do sujeito - que aprende a conceber-se da perspectiva do outro generalizado - tem de si mesmo seja entendida como a compreensão de uma pessoa de direito. Sendo os direitos as pretensões individuais das quais posso estar seguro que o outro generalizado as satisfará, a concessão de direitos, nos permite medir o grau de aceitação do indivíduo enquanto membro da comunidade: *a “dignidade”, com a qual um sujeito se vê dotado no momento em que ele, pela*

⁵⁹ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 134.

⁶⁰ Nesse sentido afirma Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 128.

⁶¹ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 135.

*concessão de direitos, é reconhecido como um membro da sociedade [...] corresponde à experiência de reconhecimento um modo de auto-relação prática, no qual o indivíduo pode estar seguro do valor social de sua identidade*⁶². Esse estágio é fundamental para o desenvolvimento do auto-respeito, isto é, aquela atitude positiva que um indivíduo pode adotar quando reconhecido pelos membros de sua coletividade como um determinado gênero de pessoa.⁶³

Mas, a relação jurídica de reconhecimento, do mesmo modo como denunciado anteriormente por Hegel, não consegue sozinha expressar positivamente as diferenças individuais entre os cidadãos de uma comunidade. Hegel e Mead concordam com a idéia de que os sujeitos precisam encontrar reconhecimento em uma sociedade moderna como seres tanto autônomos quanto individualizados. Disso decorre para Honneth que uma relação de reconhecimento não distorcida deve conter todos os pressupostos subjetivos que precisam os sujeitos para sentirem-se protegidos nas condições de sua auto-realização. Nesse sentido, torna-se necessário desvincular-se de uma concepção da moral de matriz Kantiana, porque a moral entendida do ponto de vista do respeito universal leva a uma compreensão liberal dos bens que formam a concepção de vida boa. Tampouco se deve buscar respostas nas teorias éticas comunitaristas que procuram formar o *ethos* de uma comunidade a partir de tradições concretas. A abordagem da teoria do reconhecimento deve estar no meio do caminho entre essas duas concepções, partilhando com a primeira o interesse por normas universais que garantam condições de possibilidade mínimas para um desenvolvimento satisfatório da vida e com a segunda as orientações pelo fim da auto-realização humana.

O atrito entre o “Eu” e o “Me”, a tensão entre as pretensões da individuação e a vontade global internalizada, representa as linhas gerais do conflito que explica o desenvolvimento moral tanto dos indivíduos como das sociedades: *é a existência do “Me” que força o sujeito a engajar-se, no interesse do seu “Eu”, por novas formas de reconhecimento social*⁶⁴. Mead concebe a evolução moral das sociedades como um processo de ampliação dos conteúdos do reconhecimento jurídico, mais uma vez podemos perceber uma semelhança com o pensamento hegeliano. No entanto, a explicação para esse fenômeno é dada de maneira diversa: *as forças que impelem*

⁶² Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 137.

⁶³ Id. *Ibidem*.

⁶⁴ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 141.

*reiterada e inovadoramente o “movimento de reconhecimento” são representadas pelas camadas incontroláveis do “Eu”, que só podem se exteriorizar livre e espontaneamente quando encontram o assentimento de um “outro generalizado”*⁶⁵. Na imposição de ser “Eu”, os sujeitos se encontram sob uma necessidade psíquica de engajar-se por uma ampliação da relação de reconhecimento jurídica. A prática social decorrente dessa união de esforços individuais pelo *enriquecimento da sociedade* é, na psicologia social de Mead, o que entendemos por “luta por reconhecimento”.

O impulso do “Eu” não é orientado pela possibilidade de crescimento da autonomia pessoal, mas para viabilizar mais oportunidades de auto-realização individual. Mead entende por auto-realização o processo em que um sujeito desenvolve capacidades e propriedades de cujo valor para o meio social ele pode se convencer com base nas reações de reconhecimento de seu parceiro de interação⁶⁶. Esse movimento é interpretado por Honneth como uma espécie de autocertificação ética que contém as convicções axiológicas de uma coletividade, que permitem que um sujeito se convença da importância social de suas qualidades individuais. Em um horizonte de valores compartilhados, o indivíduo é capaz de conceber-se a si mesmo como uma pessoa que se distingue de todas as demais ao trazer uma contribuição, reconhecida como única, para o processo de vida social.⁶⁷

A partir das contribuições de Hegel e Mead, Honneth vai tentar construir um modelo de reprodução social que se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco, na medida em que os sujeitos só alcançam uma auto-relação prática no momento em que aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais. Ademais, o próprio processo de individuação depende de uma ampliação simultânea das relações de reconhecimento. Para tanto, Honneth irá traçar uma tipologia fenomenológica pautada em três padrões de reconhecimento – amor, direito e solidariedade – de modo que eles se tornem empiricamente controláveis. Posteriormente, irá o autor analisar como as formas de desrespeito podem lesar ou destruir os níveis de auto-relação de uma pessoa.

(1) Primeira forma de reconhecimento: Amor

⁶⁵ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 145.

⁶⁶ Apud, Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., pp. 147 e 148.

⁶⁷ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 149.

Por amor entende Honneth, todas aquelas relações primárias baseadas em ligações fortes entre poucas pessoas⁶⁸, tenham elas a forma das relações entre pais e filhos, relações de amizade ou relações eróticas entre dois parceiros. Nestes casos, dois sujeitos sentem-se unidos, em seu estado carencial, pela relação de dependência do respectivo outro. Buscando uma referência empírica para defender este nível de reconhecimento, Honneth vai utilizar as pesquisas de Donald Winnicott, por reconhecer nelas a confirmação das intuições do jovem Hegel.

Tomando a relação amorosa entre mãe e filho, podemos constatar que a assistência com que a mãe mantém a vida do bebê, nos seus primeiros meses de vida, representa a fase que o psicanalista inglês denomina de “intersubjetividade primária”. Há uma espécie de simbiose ou dependência absoluta entre eles, os dois parceiros de interação dependem inteiramente um do outro para satisfazer as suas carências: o bebê, pela sua total impossibilidade de garantir sozinho a sua sobrevivência, e a mãe que, pela experiência gerada pela gravidez, acaba vivenciando o estado carencial precário do filho como uma necessidade de seu próprio estado psicológico, se dedica à criança de modo integral por acreditar que nenhuma outra pessoa poderá conferir ao outro a proteção que precisa. Nesta fase, é o abrigo físico – representado pelo ‘colo’ – que permite que o bebê aprenda a coordenar suas experiências motoras e sensoriais e desenvolva seu esquema corporal.

A unidade simbiótica inicial só será ultrapassada quando essa identificação primária se fluidificar e ambos os parceiros passarem a obter um pouco de independência. Nesse novo estágio da interação, denominado por Winnicott como “dependência relativa”, a mãe volta às rotinas do cotidiano e permite que outras pessoas de referência familiar satisfaçam algumas das carências da criança. Aqui o bebê passa a ter um desenvolvimento intelectual que permite que ele, junto com ampliação dos seus reflexos, passe a diferenciar cognitivamente o próprio ego e o ambiente, de modo a que possa suportar progressivamente a ausência da mãe em determinados períodos.

Esta fase é fundamental para o desenvolvimento de qualquer pessoa porque é esse processo de desilusão que servirá de padrão para todas as formas maduras de amor: *se a pessoa fantasiada até então como parte de seu mundo subjetivo [mãe] escapa gradativamente de seu controle onipotente, ela [a criança] precisa começar a*

⁶⁸ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 159.

*chegar a um reconhecimento do objeto como um ser com direito próprio*⁶⁹. Em reação à uma realidade que resiste em estar disponível, o bebê desenvolve uma disposição para atos agressivos dirigidos à sua mãe. Ao percebê-la como ser independente, a criança procura destruir o corpo de sua mãe – sua “antiga” fonte de prazer - com mordidas, empurrões e demais manifestações do gênero, no intuito de rebelar-se contra a experiência do desvanecimento da onipotência. Na interpretação de Winnicott, os atos destrutivos não são a expressão de uma elaboração negativa de experiências frustrantes, mas os meios constitutivos com base nos quais a criança pode chegar a um reconhecimento da mãe como um ser com direito próprio. Se a mãe sobrevive aos ataques destrutivos sem revidar, ela marca a sua autonomia e permite que o filho retome sua afeição por ela sem fantasias narcisísticas de onipotência.

É porque Honneth concebe o primeiro passo de desligamento da criança como o resultado de manifestações de comportamento agressivo que ele endossa a proposta de Jessica Benjamin de aduzir aqui a “luta por reconhecimento”⁷⁰:

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, inversamente, isto significa [...] que também ela tem de aprender primeiro a aceitar a independência de seu defrontante, se quer “sobreviver” a seus ataques destrutivos [...]: a carga agressiva da situação requer dela que compreenda as fantasias e desejos destrutivos de seu filho como algo que vai contra os seus próprios interesses e que, por isso, só compete a ele, como uma pessoa já autonomizada.

Essa deslimitação recíproca será bem sucedida se tanto a mãe quanto a criança entenderem que são dependentes do amor do outro sem, no entanto, terem de fundir-se simbioticamente um no outro. A capacidade de estar só da criança depende da confiança na durabilidade da dedicação materna. A confiança de que a pessoa amada preserva sua afeição mesmo que sua atenção não esteja sendo direcionada a ela, dá a criança uma segurança, isto é, uma certeza amadurecida de que as suas carências vão encontrar permanente satisfação por parte do outro. A autoconfiança, ou capacidade de estar só, nasce da auto-relação a que um sujeito pode chegar quando se sabe amado por uma pessoa vivenciada como independente, pela qual ele também sente amor ou afeição. É por isso que a auto-relação prática referente a essa forma de reconhecimento é a autoconfiança.⁷¹

⁶⁹ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 168.

⁷⁰ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 170.

⁷¹ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 173.

Segundo a interpretação de Honneth, o ato de deslimitação recíproca pode assumir formas diversas, dependendo da espécie de ligação: *nas amizades pode ser a experiência comum de um diálogo que nos absorve ou o estar-junto inteiramente espontâneo; nas relações eróticas, é a união sexual, pela qual um se sabe reconciliado com o outro, sem diferenças*⁷². A forma de reconhecimento do amor, portanto, é pautada na tensão entre o poder-estar-só e o estar-fundido. Uma relação amorosa bem-sucedida será aquela que extrair dessa tensão a possibilidade de um recíproco estar-consigo-mesmo no outro. Ao contrário, as formas de desrespeito que atingem essa esfera do reconhecimento são caracterizadas pelo autor como maus-tratos, porque experimentamos esse tipo de desrespeito quando somos atacados em nossa integridade física.

Temos nossa autoconfiança atacada quando nos é tirada violentamente a possibilidade da livre disposição sobre nosso corpo. A relação amorosa serve de base a todas as demais formas de reconhecimento e o seu desrespeito representa a espécie mais elementar de rebaixamento pessoal. A tentativa de se apoderar do corpo de uma pessoa, empreendida contra sua vontade e com qualquer intenção que seja, como no caso da tortura por exemplo, não dá ensejo a uma dor puramente corporal, mas fere também a confiança – aprendida através do amor, na capacidade de coordenação autônoma do próprio corpo. O sujeito que sofre este tipo de desrespeito perde a confiança em si e no mundo e acaba sendo acometido por uma espécie de vergonha social. Essa **não** é uma experiência que pode variar de acordo com quadro histórico-cultural vivenciado pelo ofendido: *o sofrimento da tortura ou da violação será sempre acompanhado, por mais distintos que possam ser os sistemas de legitimação que procuram justificá-los socialmente, de um colapso dramático da confiança na fidedignidade do mundo social e, com isso, na própria segurança*⁷³. Nos termos da teoria do reconhecimento, a segurança afetiva propiciada pela experiência intersubjetiva do amor, constitui o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de auto-respeito, na medida em que a autoconfiança individual é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública.⁷⁴

(2) Segunda forma de reconhecimento: direito

⁷² Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 175.

⁷³ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 216.

⁷⁴ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 178.

Conforme vimos com Hegel e Mead, é a perspectiva normativa de um outro generalizado – que nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos – que faz com que nos vejamos como pessoas de direito, seguras do cumprimento social de algumas de nossas pretensões. O direito só pôde refletir uma forma de reconhecimento quando se desligou das formas de vida tradicionais, que fundiam o reconhecimento jurídico ao *status* social do sujeito. Com a modernidade, o sistema jurídico passou a ser entendido como a expressão dos interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade e as relações jurídicas ficaram submetidas às exigências de uma moral pós-convencional, calcada no acordo racional acerca de normas controversas: a obediência às normas jurídicas passou a estar condicionada ao seu assentimento por seres livres e iguais. Ao obedecer à mesma lei, os sujeitos de direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre normas morais.⁷⁵

Se todos os seres humanos são racionais, são capazes de decidir autonomamente sobre as normas que desejam seguir, e por essas razões, são todos dignos de respeito. O direito permite uma forma de reconhecimento do outro que independe da estima por suas realizações e características particulares, são as propriedades universais que identificam o outro como pessoa, que servem de fundamento a essa forma de respeito. Para que o indivíduo possa ser reconhecido como parceiro de interação na esfera jurídica não basta que ele possua a capacidade abstrata de poder orientar-se por normas morais, é preciso ainda que ele tenha a propriedade concreta de viabilizar tais escolhas.

Nesse sentido, as lutas por reconhecimento nessa esfera têm por objetivo conceder àqueles que estão excluídos dessa relação as condições necessárias para a participação igual no acordo racional. O desenvolvimento histórico dos direitos fundamentais comprova claramente a afirmação acima. O século XVIII foi marcado pela luta pelos direitos liberais de liberdade, que visavam proteger a pessoa de intervenções arbitrárias do Estado em sua vida e em sua propriedade. No século XIX, as reivindicações tinham como principal objeto a garantia da participação nos processos de formação pública da vontade. Enquanto que no século XX, o confronto tinha como alvo àqueles direitos capazes de promover uma distribuição equitativa dos bens básicos. O desenvolvimento dos direitos fundamentais foi o fruto histórico da

⁷⁵ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 182.

pressão de grupos desfavorecidos, que não tinham as condições necessárias para a participação igual no acordo racional: *para poder agir como uma pessoa moralmente imputável, o indivíduo não precisa somente da proteção jurídica contra interferências em sua liberdade, mas também da possibilidade juridicamente assegurada de participação no processo público de formação da vontade, da qual ele faz uso, porém, somente quando lhe compete ao mesmo tempo um certo nível de vida*⁷⁶.

Vimos que a criança adquire a autoconfiança a partir da experiência contínua da dedicação materna. O adulto, por sua vez, só vai poder conceber sua ação como manifestação de sua própria autonomia, respeitada por todos, a partir da experiência do reconhecimento jurídico. A base deste reconhecimento é universal exatamente para viabilizar a distribuição igualitária dos direitos subjetivos entre todos os seres humanos e, com isso, permitir que o sujeito individual goze do respeito de todos os demais. *É o caráter público que os direitos possuem [...] o que lhes confere a força de possibilitar a constituição do auto-respeito; pois com a atividade facultativa de reclamar direitos, é dado ao indivíduo um meio de expressão simbólica, cuja efetividade social pode demonstrar-lhe reiteradamente que ele encontra reconhecimento universal como pessoa moralmente imputável*⁷⁷. O auto-respeito constitui a possibilidade do indivíduo se referir positivamente em relação a si mesmo e é gerado pela capacidade de participar na formação discursiva da vontade. A ausência deste gera uma espécie de vergonha social que paralisa os ofendidos. Só protesto ativo e a resistência a uma situação de subprivilégio jurídico, como os que desencadearam as lutas por reconhecimento jurídicas travadas nos séculos XVIII, XIX e XX podem recuperar o auto-respeito dos excluídos.

Quando não concedemos a um sujeito ou a um grupo de pessoas o acesso material aos direitos subjetivos, estamos afirmando, com essa prática, que eles não têm a mesma imputabilidade moral que os outros membros da sociedade: *para o indivíduo, a denegação de pretensões jurídicas socialmente vigentes significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral*⁷⁸. Com a perda do auto-respeito, ele perde a capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com os outros.

⁷⁶ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., pp. 192 e 193.

⁷⁷ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 197.

⁷⁸ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 216.

A privação de direitos é medida pelo grau de universalização formal destes, bem como pelo alcance material dos direitos institucionalmente garantidos. Inversamente do que ocorre na dimensão das relações amorosas, o desrespeito nessa esfera está atrelado à conjuntura histórica subjacente, já que o conteúdo semântico que determina a imputabilidade moral de uma pessoa se altera com o desenvolvimento das relações jurídicas.

(3) Terceira forma de reconhecimento: solidariedade.

Conforme ficou demonstrado pela breve incursão às obras de Hegel e Mead, capitaneada por Honneth, para que um sujeito alcance sua auto-realização, além da autoconfiança e do auto-respeito, é preciso que ele tenha ainda auto-estima. Aliado a experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, os sujeitos humanos dependem de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas. Enquanto o direito moderno representa uma forma de reconhecimento expressa nas propriedades universais de sujeitos humanos de maneira diferenciadora, garantindo a sua dignidade; a estima social requer um *medium* social que deve expressar as diferenças de propriedades entre sujeitos humanos de maneira universal⁷⁹, garantindo a manifestação de sua autenticidade.

Nesse caso, os seres humanos são reconhecidos quando suas propriedades singulares contribuem em alguma medida para o desenvolvimento daquela sociedade, assim sendo, a estima social depende do contexto de vida social compartilhado pelos membros de uma comunidade de valores. É a autocompreensão cultural de uma sociedade que predetermina os critérios que irão definir se uma pessoa pode ou não ser estimada. A exemplo do que ocorre com o direito, essa forma de reconhecimento muda de contorno dependendo do momento histórico vivenciado. Nas formas de vida tradicionais, a estima social estava ligada à idéia de honra, as propriedades pessoais valorizadas não levavam em conta o sujeito biograficamente individuado, mas eram determinadas pela ordem hierárquica ou *status* do grupo ao qual pertencia o sujeito.

Com a modernidade, gradativamente o ideário pós-convencional da filosofia e da teoria política começa a influenciar também a esfera cultural, fazendo com que as obrigações éticas passassem a ser vistas como o resultado de processos decisórios intramundanos, sem referência a evidências transcendentais. Nesse momento, os

⁷⁹ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 199.

princípios axiológicos que determinam a estima social são fundados no sujeito, entendido como uma grandeza biograficamente individuada. Dessa nova conjuntura surge a idéia de que uma *pessoa só pode se sentir “valiosa” quando se sabe reconhecida em realizações que ela justamente não partilha de maneira indistinta com todos os demais*⁸⁰. A anulação da hierarquia tradicional de valores faz com que as propriedades que eram reconhecidas de maneira coletivista, passem a ter como foco as capacidades singulares biograficamente desenvolvidas dos indivíduos.

Com esse processo de transformação histórica dos conceitos, a categoria de honra começa a perder primazia no espaço público, 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*⁸¹. A “universalização” jurídica da honra se transformou na idéia de dignidade, enquanto que a sua privatização tornou-se a definição subjetiva da idéia de integridade. No espaço público, o papel desempenhado tradicionalmente pela honra foi preenchido pela categoria de “prestígio”. Esta categoria refere-se ao grau de reconhecimento social que o indivíduo merece para sua forma de auto-realização, porque de algum modo contribui com ela à implementação prática dos objetivos da sociedade, abstratamente definidos.⁸²

Afirma Honneth que nas sociedades modernas⁸³ as relações de estima social estão sujeitas a uma luta permanente na qual os diversos grupos procuram elevar, com os meios da força simbólica e em referência às finalidades gerais, o valor das capacidades associadas à sua forma de vida. As interpretações culturais que definem os objetivos abstratos da sociedade continuam a ser determinadas pelos interesses dos grupos sociais que lutam pela valorização das capacidades representadas por eles, *mas, no interior das ordens de valores efetivadas por via conflituosa, a reputação social dos sujeitos se mede pelas realizações individuais que eles apresentam socialmente no quadro de suas formas particulares de auto-realização*⁸⁴. Um reconhecimento desse gênero gera nos sujeitos um sentimento de orgulho coletivo, isto é, eles se concebem como membros de um grupo social que está em condição de

⁸⁰ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 204.

⁸¹ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 205.

⁸² Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 206.

⁸³ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 207.

⁸⁴ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 208.

realizações comuns, dotadas de valor em face de todos os demais membros da sociedade.

Honneth relaciona essa forma de reconhecimento à idéia de solidariedade, para designar uma espécie de relação interativa na qual os sujeitos têm um interesse recíproco pelos distintos modos de vida, pelo fato de se estimarem entre si de maneira simétrica⁸⁵. Aqui, seres individualizados e autônomos estimam-se simetricamente por reconhecerem nos outros, capacidades e propriedades significativas para vida social. São relações solidárias porque elas *não despertam somente a tolerância para com a particularidade individual da outra pessoa, mas também o interesse afetivo por essa particularidade*⁸⁶. A partir do momento que o indivíduo passa a cuidar ativamente para as propriedades dos outros, estranhas a ele, possam se desdobrar, os objetivos comuns passam a ser realizáveis.

O desrespeito a essa forma de reconhecimento se dá quando alguns modos de vida ou crenças são considerados de menor valor. Nesse caso, retira-se do sujeito a possibilidade de atribuir um valor social às suas próprias capacidades. A forma de vida por ele escolhida é depreciada a tal ponto que deixa de ter um significado positivo no interior daquela coletividade. Internamente, essa forma de desrespeito gera uma perda de auto-estima pessoal, tendo em vista que o sujeito não consegue entender a si próprio como um ser estimado por suas capacidades e propriedades características. Nos estudos psicológicos, a violação a qualquer das formas de reconhecimento são associadas a estados de abatimento do corpo humano: as seqüelas decorrentes do desrespeito à autoconfiança são identificadas como uma espécie de “morte psíquica”; a privação de direitos e a exclusão social geram a chamada “morte social”; por fim, a degradação cultural de uma forma de vida dá ensejo à vexação (humilhação, ofensa, tormento, afronta, vergonha).

Afirmamos na página 58 que o objetivo de Honneth era explicitar três questões: 1- saber se realmente as dimensões de reconhecimento - atribuídas à esfera emotiva, esfera jurídico-moral e esfera da estima social - podem ser verificáveis; 2- indagar se as formas de reconhecimento estão sempre relacionadas a formas recíprocas de desrespeito social; e 3- determinar se podemos atribuir a essas formas de desrespeito social o papel de combustível para o desencadeamento dos conflitos

⁸⁵ Simétrico significa que todo sujeito recebe a chance, sem graduações coletivas, de experienciar a si mesmo, em suas próprias realizações e capacidades, como valioso para a sociedade. Honneth, op. cit., p. 211.

⁸⁶ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 211.

sociais por emancipação e mudança. A partir do que desenvolvemos até então, as duas primeiras questões já foram analisadas, resta-nos verificar se as formas de desrespeito acima descritas podem representar a base motivacional afetiva na qual está ancorada a luta por reconhecimento.

A tese de Honneth é a de que o elo psíquico que conduz do sofrimento à ação pode ser desempenhado pelas reações emocionais negativas como a vergonha, a ira, a vexação, ou o desprezo⁸⁷. Para enfrentar esse desafio, o autor vai reportar-se à concepção de sentimento humano desenvolvida por John Dewey em sua psicologia pragmática. Segundo Dewey, os sentimentos representam de modo geral as reações afetivas no contrachoque do sucesso ou do insucesso de nossas intenções práticas. Assim sendo, sentimentos negativos como a ira, a indignação e a tristeza surgem no momento em que é frustrada a seqüência planejada para uma ação efetuada; em reação, quando o sujeito encontra uma solução adequada a um problema prático urgente, experimenta sentimentos positivos de alegria ou orgulho quando se vê libertado de um estado penoso de excitação.⁸⁸

Partindo dessa premissa, Honneth defende a idéia de que a tensão afetiva gerada pelo sofrimento humano força o indivíduo a se insurgir contra a realidade que o oprime. O indivíduo não pode se comportar de modo emocionalmente neutro em relação às ofensas sociais, aos maus-tratos físicos ou à privação e exclusão de direitos. As reações emocionais negativas, vivenciadas pelo desrespeito de pretensões de reconhecimento, contém em si a possibilidade de que a injustiça imposta ao sujeito se revele, em termos cognitivos, como combustível para a resistência política.

Em síntese, só nos identificamos enquanto membros de um grupo quando somos capazes de ver nossos sentimentos e ações refletidos no olhar dos outros sobre nós. Assumir o ideal do outro também pressupõe um ideal de reciprocidade, pois, do contrário, esse olhar representaria, para o sujeito, invasão e violência.⁸⁹ O sujeito só se percebe como ator a partir da representação simbólica que o olhar do outro faz sobre ele. Desse modo, *está inscrita na experiência do amor a possibilidade da autoconfiança, na experiência do reconhecimento jurídico, a do auto-respeito e, por fim, na experiência da solidariedade, a da auto-estima.*⁹⁰ A auto-realização, conforme

⁸⁷ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 220.

⁸⁸ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 221.

⁸⁹ Gisele Cittadino. “Invisibilidade”, *Estado de Direito e política de reconhecimento*. Cópia mimeo. p.8.

⁹⁰ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 272.

dito anteriormente, depende da interação com o outro, não pode ocorrer a partir de elementos oriundos do próprio sujeito. O reconhecimento constitui, portanto, a possibilidade do indivíduo adquirir as condições intersubjetivas a partir das quais ele irá construir sua concepção de vida bem-sucedida: *as formas de reconhecimento do amor, do direito e da solidariedade formam dispositivos de proteção intersubjetivos que asseguram as condições da liberdade interna e externa, das quais depende o processo de uma articulação e de uma realização espontânea de metas individuais de vida*⁹¹.

As transformações sócio-estruturais que temos vivenciado ampliaram objetivamente as possibilidades de auto-realização, as diferenças individuais e coletivas se converteram em uma série de movimentos políticos de afirmação e reconhecimento dessas diferenças. Honneth, em seu trabalho, não teve a pretensão de demonstrar de que maneira as questões atuais podem ser resolvidas. Ele reafirmou o caráter fundamental que o reconhecimento tem na vida dos indivíduos, demonstrando conseqüentemente que os conflitos atuais devem ser analisados de maneira responsável e não reduzida, porque essenciais à própria condição humana, mas reconheceu que tais exigências, porque vinculadas ao momento histórico em que vivemos, só poderão ser cumpridas de maneira gradativa, de acordo com as mudanças culturais internalizadas nas relações sociais. Portanto, não é possível determinar teoricamente quais serão os valores materiais que vão ou que devem preponderar nesse momento, essa tarefa só o futuro das lutas sociais poderá desempenhar.

Recentemente, algumas das idéias desenvolvidas por Honneth foram colocadas em xeque por Nancy Fraser, dando ensejo a um debate bastante acalorado entre os autores, conforme podemos verificar no texto *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*⁹². Os principais pontos identificados por Honneth, na crítica elaborada pela autora, e que mereceram uma resposta mais elaborada por parte do primeiro podem ser sistematizados da seguinte maneira: (1) Fraser acusa a teoria de Honneth de não ser capaz de dar justificativas imanentes às reivindicações morais; (2) A autora desafia seu opositor a conceitualizar adequadamente a ordem

⁹¹ Honneth, *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, op. cit., p. 274.

⁹² Nancy Fraser e Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange*. Trad. Joel Golb e Christiane Wilke. Cópia mimeo, 2003.

social do novo capitalismo aos conceitos de justiça; (3) Finalmente, a autora vai criticar de maneira veemente os próprios fundamentos normativos da Teoria Crítica.⁹³

A categoria do reconhecimento é central no estudo dos dois autores porque permite posicionar a crítica em relação às lutas sociais contemporâneas, teorizar o lugar da cultura no novo capitalismo e fornecer padrões de justiça capazes de julgar reivindicações atuais.⁹⁴ No entanto, Fraser parte de uma perspectiva “dualista-perspectiva”, aliando ao tema do Reconhecimento a idéia de Redistribuição, enquanto Honneth, analisa a mesma categoria a partir de uma perspectiva monista. Para Honneth, o conceito de reconhecimento é absoluto, se este conceito for definido de maneira diferenciada, como ele propõe a partir das três formas de reconhecimento acima descritas, será suficiente para capturar todos os déficits normativos da sociedade contemporânea e os desafios políticos com os quais se deparam aqueles que buscam mudanças emancipatórias.

De outro modo, Fraser vê a necessidade de buscar um outro eixo categorial orientado para a justiça distributiva e para lógica econômica do capitalismo globalizante. O reconhecimento para ela é uma dimensão crucial, porém limitada, da justiça social. Ele por si próprio não consegue dar conta de toda a subordinação social. Uma abordagem pautada exclusivamente no reconhecimento não é suficiente, a Teoria Crítica deveria, segundo ela, situar o reconhecimento como um eixo categórico num contexto que também compreende a distribuição. Daí a sua proposta de criar um arcabouço perspectivo-dualista de Redistribuição-Reconhecimento⁹⁵ como alternativa

⁹³ Nancy Fraser e Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange.*, op. cit., pp. 190 e 191.

⁹⁴ Nancy Fraser e Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange.*, op. cit., p. 171.

⁹⁵ Fraser vai propor um modelo que parte de discursos descentralizados de crítica social. Ela não quer reproduzir a perspectiva de nenhum sujeito social, seja ele individual ou coletivo, político ou pré-político. Ao invés disso, pretende conectar a crítica com seu contexto social, focando-a inicialmente nos paradigmas populares de justiça social que constituem a gramática de contestação-deliberação hegemônica de uma sociedade. Esses paradigmas populares não refletem experiências não mediadas, mas constituem formações discursivas despersonalizadas que mediam o desacordo e o protesto social, representando um ponto de referência não subjetivo à Teoria Crítica. O dualismo perspectivo pretende analisar o reconhecimento e a redistribuição como dimensões ordenadoras analiticamente distintas que atravessam várias divisões institucionais. Tais categorias não ocupam esferas separadas, elas se interpenetram, produzindo padrões complexos de subordinação. Todas as interações sociais tomam parte simultaneamente de ambas as dimensões, devendo ser analisadas bifocalmente e avaliadas a partir das duas perspectivas. Não é suficiente totalizar a cultura, apagar o econômico e negar a distinção de maneira arbitrária, como faz o monismo honnethiano. Na sociedade capitalista, existem duas ordens distintas de subordinação: estratificação de classe e hierarquia de *status*. A cada uma dessas ordens corresponde um tipo analiticamente distinto de injustiça. Enquanto a estratificação de classes corresponde a má distribuição, a hierarquia de status corresponde a falta ou falso reconhecimento. Ambas ordens de subordinação violam um único princípio de justiça: o princípio da paridade

ao monismo de Honneth.⁹⁶ Afirma a autora que Honneth supervaloriza a categoria do reconhecimento a tal ponto que ela perde sua força crítica, transformando um instrumento limitado, porém preciso, da crítica social em algo inchado e desfigurado que não consegue atender aos desafios do nosso tempo.⁹⁷

Em relação à primeira crítica esboçada, Honneth alega de antemão que Fraser não faz justiça ao papel desempenhado pela transcendência em seus escritos. A autora sustenta que a necessidade de um ponto de referência empírico imposto pela Teoria Social não pode submeter a sociologia política à psicologia moral. Ambos rejeitam uma abordagem externalista das teorias tradicionais que pretendem julgar os arranjos sociais a partir de um ponto de vista divino ou superior, independente da sociedade em questão. A crítica, para os dois, só é possível, na medida em que descobre tensões e possibilidades intrínsecas à configuração em questão, desenvolvendo uma linguagem da crítica que possa falar aos sujeitos sociais que eles pretendem iluminar. Isso não significa dizer que eles defendem uma crítica estritamente interna, senão que buscam conceitos com validade ampla, na medida em que partem do pressuposto de que as normas válidas transcendem o contexto imediato que as gera.⁹⁸ Podemos afirmar assim que tanto Honneth quanto Fraser compartilham o objetivo clássico da Teoria Crítica de acomodar a imanência e a transcendência simultaneamente, discordando quanto à melhor maneira de alcançar esse objetivo comum.

Nesse sentido, a visão de Fraser é a de que Honneth busca acomodar a imanência e a transcendência, fundamentando a Teoria Crítica em uma psicologia

participativa, porque impedem que todos participem como iguais. Remediar a má distribuição requer uma reestruturação do sistema econômico para eliminar disparidades de recursos, enquanto que remediar a falta de reconhecimento requer uma mudança nos padrões institucionalizados de valor cultural. Ao contrário de Honneth, como pôde ser verificado, Fraser situa a dimensão do reconhecimento nas sociedades capitalistas em relação à dimensão distributiva, além disso, entende o reconhecimento não em relação à identidade intacta, mas em relação à igualdade de *status*. A ordem do *status* é entendida de forma ampla, abraçando todas as gamas das instituições sociais contemporâneas, é um composto dos vários padrões de valores que regulam as interações em diferentes locais, não apenas em relação à família e à lei, mas também as mídias de comunicação e a religião, entre outros. Diferentemente de Honneth, ela não divide as esferas de reconhecimento em apenas três dimensões por entender que elas não dão conta da pluralidade inerente às sociedades contemporâneas. No entanto, defende a autora a existência de um único imperativo moral: o princípio da paridade participativa. A autora considera que a sua abordagem tem uma conclusão prática politicamente responsável porque, ao invés de propor remediar cada tipo de falta de reconhecimento aprimorando seu princípio designado, ela revela o remédio social que é comum a todas elas: desinstitucionalizar padrões de valor cultural que impeçam paridades de participação e substituí-los com padrões que promovam a paridade de participação. Nesse sentido ver a obra citada, pp. 175-183.

⁹⁶ Id. *Ibidem*.

⁹⁷ Nancy Fraser e Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange.*, op. cit., p. 172.

⁹⁸ Nancy Fraser e Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange.*, op. cit., p. 172.

moral de um sofrimento pré-político. Identificando a imanência com a experiência subjetiva, o autor estaria conectando a crítica com o seu contexto social, derivando seus conceitos normativos dos sofrimentos, motivações e expectativas de sujeitos sociais. Por outro lado, Honneth se distancia das disputas políticas do presente, na tentativa de assegurar a transcendência ao localizar um estrato independente da experiência moral que não seja afetado pelas reivindicações da esfera pública. Ele considera que a identidade pessoal deve ser adequadamente reconhecida, essa seria a expectativa moral básica que estaria na base de todo descontentamento social. Assim, o esforço para exigir o reconhecimento da identidade representaria o cerne de toda experiência moral e, portanto, a gramática de toda normatividade, devendo a Teoria Crítica considerar esse imperativo como sendo a peça central de seu arcabouço teórico. Estratégia que Fraser considera bastante arriscada, senão duvidosa.⁹⁹

Para ela não está claro, mesmo com o apelo de seu “adversário” às pesquisas sociais, que o descontentamento diário seja sempre uma questão de negativa de reconhecimento. Ao contrário, a mesma defende que o descontentamento diário é gerado por uma multiplicidade de motivos, tais como ressentimento sobre falta de privilégios, rejeição da crueldade, aversão ao poder arbitrário, revolução contra flagrantes disparidades de renda e riqueza, antipatia à exploração, indignação a alguém ser marginalizado ou excluído entre outros.¹⁰⁰ Tais arranjos violam o valor moral igual dos seres humanos e impedem a paridade de participação na vida social, mas não são questões que possam ser reduzidas à violação da identidade pessoal. O reconhecimento negado deve ser considerado não como o cerne normativo de todo sofrimento diário, mas considerá-lo como um tipo de injustiça percebida, entre outras tantas. Endossando uma afirmação de Richard Rorty, Fraser declara que não pode haver uma psicologia moral “independente” que capture a própria “linguagem da moralidade”.¹⁰¹

Honneth, a seu turno, afirma que Fraser não faz justiça ao aspecto da transcendência nesse contexto. Não é suficiente localizar um ponto empírico de referência para a justificativa imanente da Teoria Crítica, o desafio dessa tradição está em alegar que as reivindicações não cumpridas das sociedades contemporâneas não

⁹⁹ Nancy Fraser e Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange.*, op. cit., p. 173.

¹⁰⁰ Nancy Fraser e Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange.*, op. cit., p. 173.

¹⁰¹ Nancy Fraser e Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange.*, op. cit., p. 174.

são o produto de conflitos estruturados contingentemente, mas que são expressões de demandas não atendidas da humanidade como um todo. O conceito da transcendência dentro da imanência social, que tem uma origem religiosa, significa que, mais do que isso, existem idéias e objetivos que não são preenchidos na sua totalidade na realidade social. A transcendência precisa ser conectada a uma forma de prática ou experiência que é, por um lado, crucial para a reprodução da sociedade e, por outro lado, devido a seu superávit normativo, capaz de apontar para além de todas as dadas formas de organização social. Com isso, a conexão entre a transcendência e a imanência é mais forte do que a Nancy Fraser parece presumir. A “transcendência” deveria ser um atributo da própria “imanência”, de forma que a ordem social estaria sempre acompanhada de uma dimensão de reivindicações com um superávit de validade.¹⁰²

Honneth reconhece que a idéia de tal conexão pode parecer excêntrica à luz das condições atuais. Mas, a divergência entre os autores repousa mesmo na diferença de panos de fundo que levaram a que cada um deles buscasse diferentes pontos de referência empírico para a crítica. Fraser, na sua proposta de começar com paradigmas populares de justiça, apenas tem como objetivo embasar sua teoria na realidade social. As considerações morais-psicológicas de Honneth, ao contrário, pretendem dar uma justificativa quase transcendental da crítica na estrutura da realidade social. A sua proposta de identificar sentimentos de humilhação e não-reconhecimento necessita ser avaliada em relação à sua plausibilidade sócio-ontológica e sócio-antropológica.

O cerne do seu modelo é a hipótese de que a integração social precisa de formas reguladas de reconhecimento mútuo, cujos defeitos podem ser identificados como originários da experiência do falta de reconhecimento que, por sua vez, serve de combustível para a mudança social. Para Honneth, essa formulação permite que possamos compreender as intenções explanatórias da tradição hegeliana de esquerda que vão muito além do que a Fraser enxerga. A mesma instância que garante a transcendência de determinadas ordens na realidade social, terá que explicar historicamente como as mudanças normativas e o progresso nas formas de organização social surgiram. Honneth está convencido, diferentemente de Fraser e Rorty, de que nós somos capazes de identificar a experiência sobre a qual todas as percepções da injustiça social repousam, contanto que estejamos conscientes do fato

¹⁰² Nancy Fraser e Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange.*, op. cit., p. 196.

de que este será um resultado arriscado e questionável de generalizações a partir do nosso próprio horizonte atual de expectativas.¹⁰³

Portanto, para ele, as objeções à sua teoria precisam ser contra-argumentos empiricamente orientados do tipo que a Fraser parece anunciar ao listar outras formas de sentimentos de injustiça social. A discussão repousa, então, na hipótese de se nós somos ou não capazes de discernir uma estrutura única de sentimentos de reconhecimento injustificadamente negados nessa multiplicidade de articulações da injustiça. A abordagem de Honneth pode ser vista como uma continuação do projeto teórico de Habermas. Habermas deu à tradição da Teoria Crítica uma nova dimensão ao realocar o potencial transcendental emancipatório da prática do trabalho para o padrão de ação da interação mediada pela linguagem. Nem todas as bases normativas para a comunicação humana podem tomar uma forma lingüística porque o reconhecimento é freqüentemente ligado a gestos físicos ou a expressões mímicas. O monismo de reconhecimento tem por fundamento a alegação de que as expectativas de reconhecimento socialmente constitutivas variam historicamente com os princípios que determinam em relação a que os membros têm direito ao reconhecimento mútuo em determinadas sociedades. Para ele, a Nancy Fraser não reconhece a ligação existente entre teoria normativa e a teoria social.¹⁰⁴

A segunda crítica é encarada por Honneth como o mais complexo ponto de desacordo entre as duas teorias¹⁰⁵, por depender de uma conexão entre as idéias de integração social e integração sistêmica. Fraser quer marcar neste ponto que Honneth reduz todas as formas de subordinação das atuais sociedades capitalistas à sua ordem de reconhecimento. Fraser afirma que os autores que pretendem renovar o projeto da Teoria Crítica, nos tempos atuais, encontram uma tarefa desafiadora. Diferentemente dos antigos pensadores da Escola de Frankfurt, hoje não se pode mais presumir uma cultura política na qual as esperanças emancipatórias encontrem foco no socialismo, o trabalho tenha um lugar de orgulho entre os movimentos sociais e o igualitarismo social tenha amplo apoio. Ao contrário, eles enfrentam uma exaustão das energias utópicas de esquerda e uma proliferação descentralizada de movimentos sociais, muitos dos quais procuram reconhecimento de grupos e não a igualdade

¹⁰³ Nancy Fraser e Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange.*, op. cit., p. 198.

¹⁰⁴ Nancy Fraser e Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange.*, op. cit., p. 199.

¹⁰⁵ Idem, p. 190 e 191.

econômica.¹⁰⁶ Sustenta ainda a autora que a confluência do neoliberalismo e da virada cultural impõem uma nova teorização da relação entre a cultura e o capitalismo, de modo a reprimir a crítica da Economia Política.

Afirma Fraser que hoje podemos verificar que a cultura assumiu um novo papel, como pode ser verificado pelo peso crescente da religião e da etnicidade na formação das identidades sociais, o aumento da consciência das diferenças culturais, o alcance cada vez maior da mídia global e a contestação cultural intensificada que marcam as lutas contemporâneas por reconhecimento.¹⁰⁷ A sociedade não pode mais ser concebida de maneira culturalmente homogênea, o que faz com que as alegações políticas não possam mais ser julgadas eticamente, tendo como referência um horizonte de valores compartilhados.¹⁰⁸

Para a autora, o marxismo foi suplantado por paradigmas culturalistas tanto na política quanto nas academias, apresentando novos desafios à Teoria Crítica. Honneth e Fraser compartilham a idéia de que a cultura não é uma simples reflexão da Economia Política, mas um veículo de ordenação social por si próprio, servindo como meio de dominação. Isto porque, as sociedades abrigam injustiças cujas raízes estão fincadas em padrões institucionalizados de valor. E, neste ponto, os dois teorizam esses assuntos em termos de reconhecimento. Eles empregam a categoria do reconhecimento para conceitualizar o peso social e a significância moral da cultura no capitalismo contemporâneo, contribuindo para que a Teoria Crítica incorpore as melhores percepções da virada cultural, embora por caminhos distintos.

Segundo a interpretação de Fraser, Honneth conceitualista a sociedade como sendo uma rede de relações de reconhecimento, subordinando a teoria social à psicologia moral, o autor estabelece que a tarefa da teoria social é identificar a maneira concreta com a qual as expectativas de reconhecimento são institucionalizadas em uma dada sociedade. Devendo a Teoria Crítica demonstrar como a falta de reconhecimento surge dentro da sociedade, servindo de base para conflitos sociais. Nesse diapasão, o reconhecimento ditaria não apenas os contornos da intimidade e da lei, mas até a distribuição da renda e da riqueza. A sociedade capitalista seria efetivamente sua ordem de reconhecimento, não havendo nada distinto a respeito de interações sociais mediadas pelo mercado, que seriam reguladas,

¹⁰⁶ Idem, p. 170.

¹⁰⁷ Idem, p. 172.

¹⁰⁸ Idem, p. 170.

como todas as interações, por esquemas culturais de avaliação. Conseqüentemente, não haveria razão nem possibilidade de conceitualizar especificamente mecanismos econômicos nas sociedades capitalistas. Ao analisar os processos sociais pela única lente da psicologia intersubjetiva, ele propõe a primazia da integração moral na qual a ação social é coordenada por entendimentos compartilhados de esquemas interpretativos. Ele presume que todos os processos sociais nas sociedades capitalistas estão diretamente regulados por esquemas culturais de avaliação, que toda subordinação é derivada de hierarquias de status culturalmente enraizadas e que tudo isso pode ser remediado pela mudança cultural. Para Fraser, essas presunções são falsas.¹⁰⁹

Defende a autora que, acima e além da integração moral privilegiada por Honneth, as sociedades modernas incluem alguma forma de integração sistêmica, na qual a integração é coordenada pelo entrelaçamento funcional de conseqüências não intencionais de um grande número de estratégias individuais. Honneth obscurece uma questão fundamental: numa dada sociedade como a ordem de reconhecimento interage com outros modos de ordem social de forma a produzir relações de subordinação?¹¹⁰ Para Fraser, a lógica econômica do mercado interage de maneira complexa com a lógica cultural do reconhecimento, os mecanismos de mercado dão lugar a relações econômicas de classe que não são meros reflexos de hierarquias de *status* e que não podem ser identificados por um monismo do reconhecimento, cego em relação aos processos que geram injustiça distributiva nas sociedades capitalistas.

De acordo com Honneth, a Nancy Fraser coloca o debate como uma discussão principalmente acerca dos efeitos da “virada cultural”, ela insiste que o primeiro analisa os processos de mercado em termos meramente “culturais”, bem como que ele vê o desenvolvimento do capitalismo contemporâneo sem nenhuma referência aos imperativos de utilidade econômica e orientação ao lucro. O que, segundo o autor, é completamente equivocado.¹¹¹ A tentativa de Honneth de reconstruir a ordem de reconhecimento das sociedades capitalistas modernas está meramente ligada à intenção de revelar os princípios normativos que estruturam os processos de comunicação desde dentro. Ele também está convencido de que sentimentos de

¹⁰⁹ Nancy Fraser e Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange.*, op. cit., p. 179.

¹¹⁰ Nancy Fraser e Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange.*, op. cit., p. 179.

¹¹¹ Idem, p. 200.

injustiça social são mediados pelos efeitos dos discursos públicos e da mesma forma são influenciados pelas oportunidades semânticas da sociedade.

Diferentemente de Fraser, ele não acha que esses discursos aparecem e desaparecem contingentemente. Ao invés disso, o autor os imagina ligados a um repertório de princípios normativos localizados num nível mais profundo, que determina os horizontes lingüísticos para pensamentos e sentimentos sócio-morais. O termo ordem de reconhecimento se refere a essa camada de uma gramática vinculada a uma época específica de justiça e injustiça social. O objetivo do conceito é simplesmente demonstrar as limitações normativas nas quais os processos do desenvolvimento do capitalismo contemporâneo estão embutidos e não esgotar esta questão.

O terceiro ponto de desacordo é, segundo Honneth, impossível de ser conciliado. Fraser acusa o monismo de reconhecimento do pensador alemão de ser incapaz de fornecer uma teoria da justiça praticável. Para ela, o problema está no ponto de partida teleológico tomado por aquele, ao basear sua versão de justiça numa teoria da vida boa ele é forçado a construir seus princípios normativos formalmente e acaba esvaziando-os de conteúdo substantivo, portanto, de força normativa, sucumbindo à indeterminação. A autora propõe como abordagem viável, uma teoria de justiça pautada na idéia central-moral do liberalismo moderno: a autonomia e valor moral igual dos seres humanos. Só a articulação deontológica da autonomia igual, através de uma teoria da justiça que seja compatível com uma pluralidade de visões razoáveis da vida digna, seria não sectária e poderia dar ensejo a princípios normativos carregados de conteúdo moral. Sua abordagem tem como princípio básico a paridade da participação. Sendo deontológico e não sectário, esse princípio presume tanto a razoabilidade das disputas éticas quanto o valor moral igual dos seres humanos, sendo compatível com todos os entendimentos acerca da vida boa, os quais respeitam a autonomia igual.¹¹²

A abordagem de Fraser evita apelar para argumentos éticos, sem o peso da teleologia, ela não tem a necessidade de esvaziar seus princípios normativos de conteúdos determinados. Assim, ela estaria livre para articular uma interpretação substantiva radical-democrática dos ideais liberais. Considerando autonomia igual como sendo paridade de participação, ela expande o alcance e a substância deste ideal,

¹¹² Nancy Fraser e Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange.*, op. cit., p. 187.

aprofundando sua força emancipatória. O resultado é uma teoria deontológica espessa da justiça que evita tanto o sectarismo como a indeterminação. Essa abordagem, ao contrário da de Honneth, refletiria mais adequadamente os requerimentos de uma teoria crítica da justiça na era da globalização.¹¹³

Em sua resposta, Honneth sustenta que Fraser adota a perspectiva dualista por parecer não saber qual entre as duas estratégias de justificativa ela pretende adotar. Por um lado, ela se sente atraída pelo proceduralismo da ética do discurso sem querer pagar o preço de abandonar completamente o conteúdo material da justiça. Por outro lado, Fraser está pegando emprestado alguma coisa da ética teleológica, para a qual ela não está disposta a fornecer as justificativas necessárias, em razão de suas ressalvas face à adoção da idéia de bem. Ele está convencido de que não é possível combinar esses dois caminhos em uma única teoria. A seu turno, Honneth decidiu basear conscientemente sua teoria em um conceito de bem adequado às condições estruturais da integração social. Com isso, ele pretende tornar o fato da integração social, através de formas de reconhecimento mútuo, em um objetivo para o qual nós desejamos alcançar justiça social.

O autor pretende justificar a ordem de reconhecimento historicamente desenvolvida das sociedades modernas como sendo a pressuposição normativa de um conceito igualitário de justiça, para dele obter critérios para avaliação de mudanças atuais. Para ele é notório que não estamos lidando com um único princípio de justiça, mas com três princípios distintos porque a nossa sociedade diferencia o reconhecimento social de sujeitos de acordo com três atributos potenciais: necessidade, autonomia e realização.¹¹⁴ Ele considera que os três princípios do reconhecimento podem ser interpretados como indicadores de progresso moral, na medida em que eles podem nos informar sobre a desejabilidade de mudanças sociais.

Entre os princípios, o mais difícil de imaginar nessas considerações é o da realização, isto é, aquele que determina a medida da contribuição individual de cada pessoa para a reprodução social. O princípio normativo da realização individual não pode ser concebido independentemente de valores que determinam o que constitui uma certa contribuição para a reprodução social. Uma teoria social crítica desdobra o seu poder normativo na vida contemporânea, uma vez que é capaz de articular tais

¹¹³ Idem, p. 190.

¹¹⁴ Nancy Fraser e Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange.*, op. cit., p. 212.

experiências com o objetivo de defendê-las. Assim sendo, a tese de que esta teoria precisa de um conceito de justiça que possa ser visto como uma articulação de objetivos justificáveis nos remete à primeira questão proposta, na medida em que não devemos buscar uma determinação normativa de indicadores de progresso emancipatório sem considerações anteriores sobre as fontes das práticas transitórias do processo da reprodução social. A idéia é tornar a realidade acessível através de critérios normativos que já possuem algum conteúdo “sociológico”. A abordagem tripla da categoria de reconhecimento pretendeu, então, estabelecer esse tipo de conexão.