

**O RECONHECIMENTO COMO NÚCLEO DE FUNDAMENTAÇÃO DA NORMATIVIDADE:
REFLEXÕES SOBRE A CRÍTICA DE HONNETH À ÉTICA DO DISCURSO
HABERMASIANA**

Ana Fascioli¹

Tradução de Bárbara Buriel

RESUMO

Este artigo realiza uma análise e avaliação da ética do reconhecimento proposta por Axel Honneth. Em particular, explora a sua conexão com a crítica que o autor realiza ao caráter abstrato da ética do discurso habermasiana. Deste modo, e à luz do lugar teórico no qual Honneth está situado a partir desta crítica, se apresentam os ganhos teóricos, mas também algumas dificuldades centrais que possui a sua filosofia moral, ao pretender colocar o reconhecimento como núcleo de fundamentação da normatividade.

Palavras-chave: Honneth; Habermas; reconhecimento; normatividade

ABSTRACT

This article carries out an analysis and evaluation of the ethics of recognition proposed by Axel Honneth. In particular, it explores the connection with a critique that the author carries out towards the abstract character of the ethics of Habermasian discourse. In this way and in the light of the theoretical place where Honneth is situated throughout this critique, the theoretical gains are presented, but also some central difficulties that his moral philosophy owns when it intends to place recognition as the grounding core of the normativity.

Keywords: Honneth; Habermas; recognition; normativity

Introdução

A obra de Axel Honneth se converteu em uma abordagem de referência para a ética contemporânea. Como filósofo social herdeiro da Teoria Crítica, Honneth busca fazer uma crítica social da modernidade, do caráter justo ou injusto, saudável ou patológico das sociedades capitalistas modernas. Assim expressa no prefácio de sua obra chave, *Luta por reconhecimento*: “tento desenvolver os fundamentos de uma teoria social de teor normativo partindo

¹ Professora do Instituto de Filosofia da Faculdade de Humanidades e Ciências da Educação, da Universidade da República, Uruguai. E-mail: afascioli@fhuce.edu.uy.

do modelo conceitual hegeliano de uma ‘luta por reconhecimento’ (Honneth, 2003, p.23)”. É relativamente fácil fazer crítica social, a questão é fazer crítica social normativa, como o autor reconhece explicitamente - ou seja, oferecer um critério justificado a partir do qual poderia assentar a crítica social.

Honneth reconhece que seu trabalho deu continuidade ao caminho aberto por Habermas para tirar esta tradição do pensamento do estancamento em que se encontrava e para buscar uma solução para o problema da fundamentação dos padrões da crítica. A transformação comunicativa da Teoria Crítica, realizada por Habermas, pôs à vista uma dimensão da ação social – na forma de expectativas normativas de interação – na qual se poderia assentar a crítica (Honneth, 1995). No entanto, também Honneth entendeu precocemente que a perspectiva de Habermas apresentava insuficiências importantes e isto marcou um distanciamento que o levou a elaborar sua proposta de uma *ética do reconhecimento* como alternativa a uma ética do discurso.

O artigo se propõe a avaliar este distanciamento honnethiano e esta proposta de colocar o reconhecimento como centro de uma filosofia moral. Começo desenvolvendo as teses centrais da ética honnethiana do reconhecimento (I). Em seguida, busco mostrar de que maneira a filosofia moral formulada pelo autor tem como como nascedouro e desenvolve o seu sentido a partir de sua crítica fundamental à ética do discurso em sua versão habermasiana, em particular à sua desvinculação da experiência moral cotidiana (II). Em um terceiro momento, exponho uma avaliação do acerto geral que tem esta crítica, ainda que se exponham também algumas das possíveis objeções que o próprio Habermas poderia ter apontado (III). Por último, abordo a questão central que motiva o título do artigo (IV): em que medida é possível propor a categoria do reconhecimento como núcleo da normatividade. Exponho, neste sentido, as dificuldades centrais que enfrenta o projeto, basicamente por falta de desenvolvimento do autor e por uma insatisfatória fundamentação filosófica de seus postulados mais básicos.

I. Honneth e uma “ética do reconhecimento” entre Kant e Aristóteles

Guiado pelo projeto de construir uma teoria *normativa* e substancial da sociedade, Honneth necessita estabelecer o que deve considerar como o “ponto de vista moral” no marco de tal teoria. O autor espera que a sua perspectiva crítica ofereça uma concepção da moralidade que permaneça em contato com a realidade empírica do conflito social e com a experiência dos afetados por injustiças ou outras formas de sofrimento social. Em seu entender, nem a perspectiva kantiana – para a qual as exigências morais derivam de um exame imparcial da universalidade dos princípios que regem as ações –, nem a perspectiva aristotélica – para a qual uma indagação ética do que entendemos por uma vida boa se deriva indiretamente – são, de maneira unilateral, totalmente satisfatórias.

Na verdade, já foram apresentadas a ambas as visões, a esta altura, objeções muito importantes e convincentes que Honneth reconhece e sintetiza (1998b). Em primeiro lugar, a perspectiva kantiana da moralidade não faz justiça à complexa estrutura de motivações da ação humana. Como já observou Hegel, os sujeitos agem a partir de intenções, sentimentos e vínculos pessoais frente aos quais os princípios imparciais não têm força motivacional alguma. Por outro lado, em nossa ação cotidiana há tantas expectativas, obrigações e desejos diferentes que a regra não é a aplicação coerente de um princípio moral, mas sim uma conflituosa integração de diferentes pontos de vista morais. Por último, fica evidente que alguns de nossos vínculos pessoais são tão significativos para a nossa vida que a exigência de imparcialidade, nestes casos, parece absurda². Por sua parte, a perspectiva aristotélica da moralidade apresenta, após a queda de uma teleologia metafísica e sob a condição de um pluralismo axiológico, o problema da impossibilidade de supor valores substantivos universais que todos persigamos. Também não está claro qual lugar teriam, nesta visão, as responsabilidades e deveres morais que surgem de nossa consideração ou respeito pelo bem-estar de outras pessoas. Para Honneth, então, se requer um novo ponto de vista moral ou normativo para avaliar o desenvolvimento social que supere estas dificuldades e que se situe

² Em vez de conceber uma consciência do dever abstrato, que se localiza em oposição a nossas inclinações empíricas, Honneth (1998b) considera mais realista examinar nossas intenções ou nosso caráter em relação a quão abertas ou fechadas são às diferentes obrigações morais que mantemos.

“entre” Kant e Aristóteles, no sentido de integrar alguns aspectos irrenunciáveis nas leituras de ambas as perspectivas do moral.

A categoria do *reconhecimento* permitirá a Honneth elaborar esta alternativa: uma concepção de moralidade que, sob o signo de Hegel, integre ambas as visões em uma *ética do reconhecimento*. Honneth (1997) supõe que deve ser possível elaborar o conteúdo normativo da moral sobre a base de formas específicas de reconhecimento recíproco ou sobre os traços desejáveis que podemos legitimamente esperar das relações que os sujeitos mantêm entre si.

Até Hegel, que converte o reconhecimento em chave para um ponto de vista moral, o conceito de *reconhecimento* permaneceu à sombra de outras categorias consideradas mais fundamentais no contexto da filosofia prática. Há 25 anos, a partir de determinados debates políticos e movimento sociais e com os aportes teórico-políticos do multiculturalismo e do feminismo, o conceito voltou a ser ponto de referência das discussões em filosofia moral e política – através de uma reedição de Hegel. A justiça social não apenas se vê vinculada à equitativa distribuição de recursos, como também a relações de reconhecimento entre os sujeitos ou grupos sociais. Neste sentido, Honneth defende:

(...) a qualidade moral de relações sociais não pode ser medida apenas em termos da razoável ou justa distribuição de bens materiais; na verdade, nossa noção de justiça é também muito proximamente ligada a como, e ao modo como os sujeitos se reconhecem mutuamente (1997, p.17).

O caráter das demandas políticas das últimas décadas levou ao pensamento de que o conteúdo normativo da moral pode ser explicado por formas de reconhecimento recíproco. Honneth encontra um modo de fundamentar tal conexão entre moralidade e reconhecimento – por uma via negativa³ - através de uma análise fenomenológica das experiências de *humilhação*. O caráter imanente da Teoria Crítica que Honneth propõe o leva a entender que uma perspectiva ética deve se basear em uma experiência cotidiana compartilhada que nos indique o que entender por integridade

³ Assim como Honneth, outros autores realizam esta “guinada” ao reconhecimento como conceito chave da moral e compartilham um modo negativista de proceder, como Margalit (1998).

humana e qual é o mínimo de dignidade que pedimos a nossas relações interpessoais. Esta análise fenomenológica, herdada de Strawson (1995), é o ponto de partida que logo Honneth articula de maneira pioneira e valiosa juntamente a outros aportes teóricos (Bloch, Hegel, Mead, Habermas) na construção de uma *ética do reconhecimento* (1992, 1997).

Por *humilhação*, pode-se entender uma forma específica de dano que não se trata apenas de ações de um sujeito que nos prejudica ou nos tira a liberdade. Ser humilhado é sofrer uma *ofensa moral*⁴: algo foi afetado no conceito que temos sobre nós mesmos, na “consciência ou sentimento que a pessoa tem de si mesma a respeito das capacidades e direitos que lhe correspondem” (Honneth, 1997, p.25). Os sentimentos negativos que vivenciamos nestas circunstâncias de menosprezo nos revelam que ali há algo de importante que está ausente e que motivam afetivamente a demanda de um reconhecimento recusado. Por isso, o menosprezo pode ser compreendido como uma falha de reconhecimento (Honneth, 1992). Ele revela, a partir de uma inversão, uma intuição moral básica: que devemos nossa integridade e identidade ao reconhecimento e à aprovação de outras pessoas, e que tal reconhecimento incide em nossa autocompreensão.

Isto leva Honneth a concluir que, em nossas relações comunicativas cotidianas, encontram-se presentes expectativas *normativas* de reconhecimento social. Como o reconhecimento social, por seu lado, é condição do desenvolvimento da identidade e integridade pessoais, a negação ou falha do mesmo está necessariamente acompanhada por uma perda da integridade do sujeito. As diversas formas de menosprezo assumem o mesmo papel negativo para a integridade psicológica que as enfermidades orgânicas fazem no corpo. Assim como as enfermidades comprometem o bem-estar físico, as ofensas morais comprometem nossa integridade psicológica e moral.

Sua contraparte positiva é que a possibilidade de que sejamos formados como seres íntegros ou de que nossa identidade não seja prejudicada – entendida como “um processo de realização espontânea de metas da vida autonomamente eleitas” (Honneth, 2003, p.273) – se assenta na condição

⁴ Para uma análise profunda sobre as condições antropológicas que tornam possível a ofensa moral entre os indivíduos humanos, confira Honneth (1997).

orientde construir certas relações positivas com nós mesmos, que Honneth enumera como: autoconfiança, autorrespeito e autoestima. O autor encontra, na literatura psicológica e antropológica, certo consenso na distinção destes três níveis de autorreferência prática e faz depender cada uma delas dos três modos básicos de reconhecimento característicos da filosofia hegeliana. Assim surge uma tipologia que já é o selo da marca da teoria honnethiana e que possui, a meu entender, um grande poder hermenêutico-explicativo: a distinção de três formas de reconhecimento recíproco que se dão em distintas esferas da vida social, a saber, a *dedicação emocional* nas relações de amor ou amizade, o *reconhecimento jurídico* através do Direito e a *adesão solidária* através da valoração social.

Cada uma delas constitui um estado ou forma de integração social em que o sujeito é reconhecido de uma maneira diferente em sua autonomia e sua identidade pessoal. Através do cuidado amoroso presente nas relações primárias, busca-se o bem-estar do outro em suas necessidades individuais. Através do Direito, as pessoas de uma comunidade se reconhecem como livres e iguais expressando o ideal kantiano de que todo sujeito humano é igualmente digno e deve valer como um fim em si mesmo. Por último, a valoração social se refere ao reconhecimento que merece um indivíduo ou grupo pelas qualidades valiosas que o distinguem, pela forma de sua autorrealização ou de sua identidade particular. Complementa-se esta tipologia com a distinção de três formas e graus de menosprezo correlativos, a saber: o *maltrato físico*, a *privação de direitos* ou a *exclusão social* e a *injúria* ou *desonra* de formas particulares de vida, cada uma delas referente a uma certa forma específica de autorrelação (Honneth, 1997).

As lutas dos grupos sociais para alcançar formas cada vez mais amplas de reconhecimento social provocam as mudanças normativamente orientadas e definitivamente permitem que Honneth explique o desenvolvimento moral da sociedade (1997). O *reconhecimento* é, então, o conceito central de sua filosofia moral como elemento que encarna os juízos teórico-morais na moralidade cotidiana e, simultaneamente, é o ponto de referência para uma crítica imanente.

Suas investigações sobre a conexão entre moralidade e reconhecimento permitem-no estabelecer que o horizonte normativo de uma Teoria Crítica renovada deve ser as condições que garantem a autorrealização humana. Essas condições estão constituídas pelas relações sociais de reconhecimento de que o sujeito participa, porque a partir delas os sujeitos podem chegar a uma posição positiva frente a si mesmos. Elas expressam as atitudes morais que constituem um “ponto de vista moral”, ainda que haja assimetrias referentes à extensão do âmbito de referência do reconhecimento: as realizações morais que são exigidas em cada caso se referem a um entorno de sujeitos cuja dimensão varia com o tipo de reconhecimento. Por exemplo, as realizações do cuidado só são elegíveis aos sujeitos entre os quais existe um vínculo afetivo; o respeito moral é esperado de todos os sujeitos, enquanto que a solidariedade ou estima social são atitudes morais que possuem caráter vinculante e obrigatório apenas no marco de comunidades concretas de valor. Portanto, quando, a partir do enfoque de uma ética do reconhecimento, refere-se a uma posição moral, trata-se de uma perspectiva que obriga os sujeitos a adotarem diferentes atitudes segundo o tipo de relação intersubjetiva em questão:

(...) reconhecer um sujeito em um certo aspecto de sua integridade pessoal significa nada além do que desenvolver aquelas ações ou adotar aquelas atitudes que permitem ao sujeito alcançar um entendimento apropriado de sua própria pessoa (Honneth, 1997, p. 31.)

Deveres de cuidado emocional, obrigação recíproca de trato igualitário universal ou deveres recíprocos de interesse e simpatia solidária: ao assumir estas obrigações morais nos asseguramos mutuamente as condições intersubjetivas para nossa integridade ou nos garantimos uma identidade não ferida.

Assim, os três modelos básicos de reconhecimento constituem a infraestrutura moral que deve ter o mundo da vida social (1992, p. 196), representam as condições intersubjetivas que necessariamente devem se dar para que se possa falar de uma *vida realizada*. Honneth está consciente de que falar de “vida realizada” ou “autorrealização” implica um conceito de “vida boa”,

(...) esse conceito de bem não deve ser concebido, em

oposição àquelas correntes alternativas que se distanciam de Kant, como urna expressão de convicções axiológicas substanciais, que formam em cada caso o ethos de uma comunidade baseada em tradições concretas; ao contrário, trata-se dos elementos estruturais da eticidade, que, sob o ponto de vista universal da possibilidade comunicativa da autorrealização, podem ser distinguidos normativamente da multiplicidade de todas as formas de vida particulares (Honneth, 2003, 271).

O autor propõe, como horizonte normativo da Teoria Crítica, uma ideia substantiva – ainda que mínima – do que constitui o bem humano, distanciando-se, assim, das éticas aristotélicas e comunitaristas. Este conceito formal de eticidade⁵, que introduz ao final de sua *Luta por reconhecimento*, compreende o conjunto de condições intersubjetivas que, como pressupostos necessários, possibilita a autorrealização individual (2003). Entre a ética kantiana, que tem por horizonte o ideal de autonomia, entendida como autodeterminação, e as éticas comunitaristas, que propõem um ideal específico de autorrealização humana, a ética do reconhecimento de Honneth busca se centrar nas condições formais de autorrealização, condições que estão abertas a um desenvolvimento ou aperfeiçoamento normativo. Com a ética kantiana, compartilha a sua formalidade e valoração da autonomia; com a aristotélica, uma legítima preocupação por indagar os pressupostos de uma vida boa e um conceito teleológico do moral.

Mais adiante, apresentarei algumas avaliações sobre esta proposta ética – entre elas, por exemplo, estão os problemas desta ideia de uma *eticidade formal* -, embora baste por enquanto uma explicação de seu sentido. Em seguida, tentarei mostrar de que maneira a ética do reconhecimento formulada por Honneth se enraíza na sua crítica fundamental à ética do discurso em sua versão habermasiana. Compreender a fundo este distanciamento de Honneth

⁵ Como sabemos, a tradição kantiana distinguiu assertivamente ética e moral, entendendo por “ponto de vista moral” a posição imparcial e universalista de respeito a todos os sujeitos como fins em si mesmos ou como pessoas autônomas – capazes de autodeterminação -, que se erige por cima das distintas eticidades, entendidas como sistemas de valores substantivos encarnados em um mundo da vida social. Honneth – inspirado por Hegel – percebe que o ponto de vista moral kantiano é demasiadamente estreito e não dá conta do objetivo da moralidade em seu conjunto, nem dos objetivos que perseguem os indivíduos (concebe a moral apenas como respeito e a autonomia só como autodeterminação). Hoje podemos encontrar, juntamente com Honneth, uma série de autores que, seguindo a crítica de Hegel a Kant, expõe a necessidade de uma revalorização da eticidade e fazem depender a validade dos princípios morais às concepções históricas de vida boa, quer dizer, às posições *éticas*.

permite dar conta do sentido de sua proposta e de como esta perspectiva ética se firma na tentativa de renovação da Teoria Crítica com respeito a sua segunda geração.

II. A objeção de Honneth à ética do discurso habermasiana

Honneth sinaliza que o seu caminho intelectual começou quando dirigiu a sua atenção para o problema central desta tradição: como uma Teoria Crítica da sociedade deveria estabelecer uma conexão entre a sua intenção teórico-normativa e a moralidade historicamente dada, provando a existência de formas efetivas de moralidade sobre as quais a teoria poderia ser legitimamente construída. Reconhece que vislumbrou precocemente que deveria seguir o caminho aberto por Habermas para encontrar uma solução para este problema. Apenas através da transformação comunicativa da teoria da Escola de Frankfurt realizada por Habermas, ganhou visibilidade uma dimensão da ação social na forma de expectativas normativas de interação, na qual certas experiências morais ficaram expostas. Habermas identificou uma moralidade histórica emancipatória ao reconstruir o potencial normativo do sistema capitalista, fundando as reivindicações normativas de uma Teoria Crítica da sociedade em uma ética procedimental do discurso. Neste sentido, identificou o *entendimento comunicativo* como o espaço de emancipação para o homem; através dele, a crítica voltava a ter um ancoradouro normativo no interior da realidade social (Honneth, 1995).

No entanto, para Honneth, a fundamentação teórico-comunicativa da Teoria Crítica através desse giro a uma pragmática universal deixa a teoria de Habermas com uma importante debilidade: uma brecha insolúvel entre a filosofia moral e a experiência moral cotidiana dos sujeitos. Nas palavras do autor:

A direção na qual o próprio Habermas perseguiu a sua ideia original, empregando a pragmática universal como um meio teórico para analisar as pressuposições normativas da interação social, desde o início, por razões inicialmente obscuras e difusas, não me convenceu. Parecia-me que esta abordagem resultou em uma mistura entre o nível das declarações teóricas-morais e aquele das nossas experiências

cotidianas morais que poderiam apenas se mostrar como prejudiciais para as intenções empíricas de uma teoria crítica da sociedade (Honneth, 1995a, p. XIII).

Esta não é a única crítica que Honneth desdobrou contra a teoria habermasiana. Nos limites deste artigo, me centrarei exclusivamente na objeção fundamental de Honneth acerca de onde deve se encontrar o potencial normativo da interação social, já que a identificação deste déficit é a principal motivação para a construção de sua proposta de uma ética do reconhecimento e para a renovação total da Teoria Crítica.

Na sua pragmática universal, Habermas equiparou o potencial normativo da interação social às condições linguísticas para alcançar um entendimento intersubjetivo sem dominação:

Na ação comunicativa, os sujeitos se encontram dentro de horizontes de expectativas normativas cuja decepção se torna uma fonte constante de demandas morais que vão além de formas de dominação estabelecidas especificamente. (...) Com a ajuda de sua concepção de pragmática universal, Habermas revela as justificativas normativas específicas contidas no processo da interação social. De acordo com a sua concepção de pragmática, as regras linguísticas nas quais a ação comunicativa está baseada possui um caráter normativo na medida em que elas também determinam as condições que governam o processo de alcançar entendimento, um processo que deve ser livre de dominação (Honneth, 2007, p. 69).

Seu enfoque crítico consistiu em fazer uma análise das restrições ou limites que sofre a aplicação destas regras nas relações efetivas de comunicação, restrições que impedem o entendimento intersubjetivo e seu potencial emancipatório.

Diante disso, Honneth questiona-se, por um lado: quais fenômenos em geral assumem o papel de testemunhar cotidianamente, antes de toda reflexão científica, a justificação da crítica na teoria de Habermas? Habermas apresenta, como base pré-teórica, o processo de racionalização comunicativa do mundo da vida, o processo social em que se desenvolveram as regras linguísticas que intuitivamente aceitamos como base de um acordo comunicativo. Porém Honneth sinaliza que o problema é que este tipo de processo

(...) é tipicamente algo que poderia acontecer – com Marx – por trás das costas dos sujeitos envolvidos; seu desenvolvimento não é direcionado pelas intenções humanas, nem pode ser agarrado dentro da consciência de um único indivíduo. O processo emancipatório no qual Habermas ancora socialmente a perspectiva normativa de sua Teoria Crítica de modo algum aparece como um processo emancipatório nas experiências morais dos sujeitos envolvidos (Honneth, 2007, p. 70).

A racionalização comunicativa do mundo da vida foi, sem dúvidas, um processo emancipatório para a humanidade, mas não se apresenta como um estado moral na experiência dos sujeitos, os sujeitos não experimentam ou vivenciam moralmente os déficits nas condições linguísticas; não há correlato entre isto e o que Horkheimer entendia como experiência de injustiça social. Ao substituir a categoria do trabalho pela da linguagem, Habermas não terminaria de satisfazer todas as exigências vinculadas com a ideia de uma crítica imanente. Ainda que a linguagem seja uma experiência pré-científica que pode ter uma gramática normativa, na crítica marxista do programa de Horkheimer o proletariado adquiria conhecimentos específicos e sentimentos de injustiça - quer dizer, ocorria uma experiência moral que a teoria posteriormente apenas deveria articular.

A esta falta de ancoradouro nas motivações morais reais que movem os sujeitos e, portanto, no erro de identificar qual é a experiência básica que deve ser tomada como fundamento, soma-se outra consequência: o problema da invisibilidade daquelas experiências de sofrimento social que não chegam a se articular em um discurso público. Esta questão conta com um novo aspecto da crítica, que Honneth desenvolveu em um artigo mais inicial *Moral consciousness and class domination: some problems in the analysis of hidden morality*, de 1981. Ali, enquanto trabalhava a temática do poder ainda ligada a uma teoria de classes ⁶, Honneth apresentava esta debilidade de Habermas com o seguinte argumento: seu desconhecimento de como as condições empíricas incidem na formulação de princípios morais. A teoria habermasiana implicitamente ignora todas aquelas potencialidades para a ação moral que não alcançaram o nível de juízos de valor elaborados ou princípios articulados linguisticamente, mas que estão,

⁶ Para uma análise mais detalhada da orientação marxista, ainda que não revolucionária, no trabalho mais inicial de Honneth, ver Deranty (2009).

de todo modo, persistentemente presentes em atos de protesto coletivo ou inclusive em desaprovações morais silenciosas⁷.

Minha suposição é que a teoria da sociedade de Habermas, a que eu me refiro aqui, é tão construída que ela precisa ignorar sistematicamente todas as formas de uma crítica social existente que não são reconhecidas pelo público político-hegemônico (Honneth, 1995b, p. 207).

Honneth recorre a alguns estudos histórico-sociológicos relevantes sobre as classes baixas e o proletariado industrial (Barrington Moore, George Rudé) que mostravam a distância existente entre as coerentes, bem desenvolvidas e normativamente fundadas ideias de justiça dos especialistas burgueses e das vanguardas políticas, por um lado, e a moralidade social altamente fragmentada e contextual das classes oprimidas.

(...) a ética social das massas excluídas não contém ideias de uma ordem moral total ou projeções de uma sociedade justa, abstraída de situações particulares, mas é, na verdade, um sensor altamente sensível para injúrias de demandas morais intuitivamente reconhecidas. Ela possui, desse modo, apenas uma “moralidade interna” que é preservada em um complexo de padrões para a condenação moral. Esta moralidade interna representa, por assim dizer, apenas o lado negativo da ordem moral institucionalizada; o seu potencial inovador, historicamente produzido é que ela aponta para possibilidades de justiça hegemonicamente excluídas com a força de um ultraje de vida-histórico (Honneth, 1995b, p. 209)

O clima cultural das classes oprimidas, dada a sua baixa qualificação educacional, não permite a seus membros que elaborem suas convicções normativas. As classes dominantes, por outro lado, possuem os meios simbólicos para decodificar a tradição ética, que dá fundamento a suas próprias normas de ação em um sistema de valores que transcende situações específicas, além da pressão social de ter que justificar normativamente seu lugar social e privilégios. Honneth (1995b) reconhece a influência da sociologia crítica de Bourdieu (1999) sobre este argumento (Deranty, 2009).

A evidência empírica que mostram a sociologia ou a história indica que a resistência política não se orienta por princípios morais, mas por intuições fragmentadas e violentadas de justiça. Ainda que não se generalizem em um

⁷ Honneth tomou de Weber (1978) esta ideia de uma forma não simbolizada da moralidade.

sistema positivo de princípios de justiça, estas avaliações negativas têm certo substrato cognitivo, já que contêm uma moralidade inerente ou certos critérios implícitos de condenação moral que funcionam como um importante sensor das injustiças pelas quais são feitas reivindicações.

Em um artigo posterior sobre as relações de reconhecimento e a moral, Honneth (2000) volta a discutir especificamente sobre a ética do discurso habermasiana e o problema normativo do foco exclusivo que a ética do discurso tem na linguagem. Ali o autor acrescenta um novo argumento: não se deve confundir o nível em que as reivindicações normativas devem ser analisadas – isto é, na linguagem – com o domínio fenomênico das experiências morais. Habermas é criticado ali por confundir a “dimensão de validade” com o “domínio fenomênico da experiência moral”. Como resultado, reduz o alcance das experiências morais às distorções das normas imanentes do uso linguístico. Há, então, um estreitamento do campo normativo como resultado do foco exclusivo na linguagem. Honneth considera que, na ética do discurso habermasiana, a linguagem é considerada como o meio central de validade da moral, enquanto que a moralidade em si mesma é analisada como uma esfera de práxis linguística.

Este estreitamento da experiência moral pelo foco exclusivo na linguagem acarreta certa cegueira ao conflito⁸ nas sociedades modernas e a certa *moralidade escondida* presente em experiências invisíveis de injustiça. O resultado de que a normatividade em geral seja identificada com a normatividade que é imanente ao uso da linguagem: apenas aquilo que se faz ouvir de uma forma normativamente adequada é também normativamente relevante (Deranty, 2009). Para Honneth, o problema atual da Teoria Crítica, então, continua sendo realizar a conexão reflexiva entre teoria e práxis. Esta é uma crítica ao caráter abstrato e formal da teoria moral que oferece a ética do discurso habermasiana, no momento em que Honneth pretende desenvolver uma teoria social normativa com uma ancoragem empírica mais forte.

⁸ Todo um terreno de conflitos prático-morais pode ficar escondido por trás da fachada de integração do capitalismo tardio. Como aponta Deranty, devemos ler aquele artigo inicial à luz da rejeição da tese sustentada pela primeira geração e por Habermas acerca de que a luta de classes foi “desativada” (Deranty, 2009).

Como consequência, Honneth distancia-se da ética do discurso, ao conceber uma teoria da interação não conectada com a análise pragmática das pressuposições da linguagem, mas sim com as pressuposições normativas de formação da identidade humana. A análise que expusemos leva Honneth a concluir que o potencial normativo de toda interação social não está no horizonte de expectativas mútuas com respeito às condições do discurso, como pensava Habermas, mas com respeito à aquisição do reconhecimento social, ou seja, nestas relações de reconhecimento mútuo que tornam possível que os indivíduos adquiram e preservem a sua integridade como seres humanos. Nestas condições de reconhecimento, a Teoria Crítica pode novamente situar um elemento pré-teórico que lhe dê lugar na práxis cotidiana, ao mesmo tempo em que é um ponto de referência para uma crítica imanente do estado da sociedade.

III. Problemas e acertos na crítica honnethiana

Contudo, a ética do discurso habermasiana se afasta realmente da experiência moral cotidiana? Vejamos o quão justa é esta crítica, analisando cuidadosamente os dois argumentos em que se apoia. O primeiro é, no meu entender, claramente mais fraco que o segundo. Honneth sinaliza – a meu ver, sem maior cuidado e, em partes, errando o foco de análise – que o problema com a ética do discurso é que as violações às regras linguísticas não se mostram à consciência como um estado moral que gera um certo conhecimento ou sentimento de injustiça – que a teoria logo deverá articular. Por um lado, é um erro sugerir – como acredito que faz Honneth – que não há vivência moral no âmbito do intercâmbio discursivo. Obviamente, uma violação das regras lógico-semânticas não gera mais que confusão e jamais pode ser vivenciada como ofensa moral, porque estas regras carecem de conteúdo ético. No entanto, a constatação de que nosso interlocutor está mentindo ou fingindo, que introduz afirmações injustificadas com a intenção de nos manipular ou que alguém é inabilitado a participar da discussão ou manifestar sua posição, sim, gera uma vivência de ofensa moral. É verdade que o processo de racionalização do mundo da vida está oculto, dando sentido àquilo que os

sujeitos vivenciam como ofensa moral ou injustiça em situações nas quais o diálogo deixou de se centrar em uma busca por entendimento e se converteu em mera comunicação estratégica. Mas sustentar que tal processo seja eminentemente social e que não dependa de intenções individuais não implica que a experiência moral concreta que ele gera não seja *também* um acontecimento para a consciência moral individual.

Por outro lado, acredito que não se pode afirmar de forma tão categórica que a ética discursiva não dá valor à nossa vida moral cotidiana. A ética de Habermas parte do nosso uso cotidiano da linguagem moral, ao assinalar, por exemplo, que *pretendemos* validade universal de nossos enunciados normativos (pretendemos que não sejam válidos apenas para nós) e que nos *sentimos motivados a* defendê-los diante da crítica (Habermas, 1990). E é por isso que recorre a uma teoria da argumentação ou pragmática universal. O ponto de vista é o sujeito cotidiano que sustenta um enunciado normativo em um discurso e que se abre à possibilidade de argumentação e revisão crítica. Pode-se admitir com Honneth que esta não é uma vivência moral universal, mas a crítica exagerada de Honneth não reconhece que a linguagem discursiva é uma experiência humana pré-reflexiva suficientemente compartilhada que contém uma gramática normativa da qual se pode extrair um potencial crítico.

Deste modo, como possível réplica de Habermas a esta crítica, este poderia expor que, sim, deu valor aos sentimentos morais para uma reconstrução hermenêutica das motivações universalistas na justificação de normas. Recordemos que Habermas parte da fenomenologia moral de Strawson para afirmar que os sentimentos morais apenas se dão em atitude performativa a participantes da ação social como experiências transpessoais: quem os vivencia mostra simultaneamente que qualquer outro nas mesmas circunstâncias vivenciaria o ressentimento, a indignação e a culpa. Trata-se, então, de sentimentos generalizáveis, por isso Habermas se baseia neles para realizar a sua proposta de argumentação moral discursiva (Habermas, 1990). No entanto, é verdade que Habermas deixa de lado estes sentimentos e considerações psicológicas ao mudar de foco e centrar a sua análise nos pressupostos cognitivos que acompanham a interação discursiva, porque

acredita que, apenas a partir destes pressupostos cognitivos, é possível construir uma fundamentação ético-filosófica.

Acredito que Honneth fortalece, no entanto, esta crítica com um segundo argumento e de modo bastante contundente: adverte que o discurso não é a experiência moral mais basicamente compartilhada a partir do ponto de vista das *motivações* da ação (Pereira, 2010). Para Honneth, a base empírica da crítica deve estar em uma experiência muito mais ampla que contenha simultaneamente o caráter normativo e motivador das demandas sociais. Segundo o autor, o que é vivenciado mais basicamente como ofensa moral não é a violação a regras do discurso argumentativo, mas a violação de certas expectativas de reconhecimento social acerca da própria identidade pessoal. Por isso, Honneth postula que o pressuposto normativo de toda ação comunicativa consiste na aquisição de reconhecimento social, imprescindível para a constituição do eu (Honneth, 2007).

Honneth tem razão ao apontar que a ética do discurso deixa de lado a totalidade de motivações reais que levam os sujeitos a realizarem demandas sociais. E, com acerto, assinala que isto traz uma consequência que debilita a Teoria Crítica: a de invisibilizar as experiências de sofrimento social e injustiça que ficam fora do discurso público ou não chegam a se articular nele, justamente porque o foco da ética habermasiana está no que ocorre entre os interlocutores uma vez que já estejam dentro do discurso (Cortina, 2007).

Este ponto que Honneth soma à sua crítica é mais forte e mais bem fundamentado. Seria um erro grave supor que a inexistência de reivindicação social ou conflito significaria a ausência de sofrimento ou que as injustiças sofridas são aquelas que ganham destaque na arena pública. O fato de que os discursos e práticas morais das classes dominadas não são registrados como normativamente relevantes resulta de uma combinação de elementos econômicos e socioculturais que excluem estas classes dos recursos que lhes permitiriam expressar suas experiências de injustiça de forma aceitável, segundo as regras exigentes do discurso público. Poderia se entender como “desativação social” fenômenos que são, na realidade, resultado da invisibilidade de conflitos, gerada pela integração capitalista, e desigualdades no acesso aos recursos simbólicos para a elaboração de convicções normativas.

Honneth (2014) considera que a crítica social que caracteriza a Teoria Crítica é a que tematiza a ausência de reação pública: o silenciar e o encobrimento do mal-estar social forma parte da deficiência social. A solução alternativa que Honneth propõe é ancorar a pretensão normativa no *eco psicológico* que se abre no indivíduo que sofre o desprezo, ainda que o filósofo não seja capaz de enunciar a sua pretensão ou não o faça de maneira satisfatória.

Assim, como foi apresentado, Honneth se propõe a observar as experiências de sofrimento moral cotidiano para revelar uma *moralidade escondida* nos sentimentos e intuições de injustiça daqueles indivíduos ou grupos que sofrem formas de menosprezo e exclusão, ainda que sejam expressas de forma difusa e pré-discursiva. Os sentimentos morais dos afetados pela experiência de humilhação contêm uma intuição de injustiça ou certos critérios implícitos de condenação moral diante de expectativas normativas não cumpridas de reconhecimento social. O descobrimento de Honneth é que a vergonha, a repulsa ou a indignação expressam ou revelam uma perda na personalidade do sujeito. As comoções morais de caráter afetivo com que reagimos à humilhação contêm uma idealização antecipada de certas relações de reconhecimento não distorcidas que são postuladas por Honneth (1992) como núcleo da moralidade. A partir de um enfoque teleológico desta, Honneth propõe uma “eticidade formal” que contém uma ideia mínima do bem humano, sem compromisso com uma concepção moral substantiva.

IV. Em que medida o reconhecimento pode ser núcleo da moralidade?

Chegando a esse ponto, abordemos os acertos e problemas que Honneth enfrenta com a sua própria proposta, agora distanciada da ética do discurso. De alguma maneira, a ponderação que propus de sua crítica a Habermas permite visualizar que a sua ética do reconhecimento tem alguns méritos importantes: volta-se às motivações reais dos sujeitos e gera um marco explicativo que permite compreender as demandas sociais contemporâneas⁹.

⁹ Para uma problematização deste assunto, ver Melo (2014), que defende que Honneth termina dando destaque à teoria sobre a práxis ao se posicionar em seu debate com Fraser e sua

Quis ressaltar o alto potencial hermenêutico e de aplicabilidade que possui a sua visão do reconhecimento. Sua amplitude de alcance lhe dá uma maior sensibilidade à vulnerabilidade intersubjetiva, a todas as formas em que o reconhecimento entre os seres humanos pode falhar. A sua tipologia de formas básicas de reconhecimento, humilhação e autocompreensão é orientadora para a compreensão das diferentes demandas sociais, para a realização da justiça em contextos específicos e para a busca dos caminhos capazes de reparar e construir um ethos de reconhecimento social. Resulta claramente valioso para a Teoria Crítica incorporar uma fenomenologia do sofrimento moral, para que ela possa desvelar tipos escondidos de opressão e formas não institucionalizadas de conflito. Esta fenomenologia mostra um âmbito de experiência emocional que permanece escondido na orientação racionalista de Habermas.

No entanto, interessa-me apresentar três debilidades ou aspectos não suficientemente desenvolvidos em sua filosofia moral que, em certo modo, comprometem o status de sua proposta. A solução honnethiana de assentar a moral nos sentimentos e intuições morais das vítimas de injustiça apresenta alguns aspectos opacos que não são explicados satisfatoriamente pelo autor ou inclusive são concebidos erroneamente. Entendo que estes três aspectos centrais são os seguintes:

a) Em primeiro lugar, é irremediável termos que lidar com a linguagem quando se quer invisibilizar o sofrimento de qualquer agente. Recordemos que Honneth (1995b) defende que devemos compreender as expectativas morais do presente a partir de processos cotidianos de comunicação social, ainda que sejam expressas de forma difusa e não argumentativa. O autor reconheceria que é necessário um ingresso nas relações comunicativas para que o sofrimento se faça socialmente visível. Se é assim, então, podemos dizer que a teoria poderia dar conta de um sofrimento pré-discursivo, mas nunca de um sofrimento pré-linguístico. A socialidade do sofrimento (Kleinman, 1997; Delvecchio, Good et al. 1992; Amato, 1990) implica que a elaboração cultural dessa experiência envolve categorias, modismos e modos de experiência

interpretação do reconhecimento.

amplamente diversos histórica e culturalmente. As formas de experimentar e avaliar a dor e o trauma são, simultaneamente, individuais e coletivos, locais e globais. Pode-se dizer que o sofrimento é uma experiência mediada socialmente, mediada pela linguagem e por categorias com as quais conceitualizamos o mundo, nossas vivências psíquicas e a experiência de dor em particular. A dor e o sofrimento humano estão mediados pela cultura; ela quem diz de qual ferida se trata, quem pode ferir e por que fere, assim como quais dores podem ser curadas, por quem e como. A cultura cataloga o sofrimento – como com sentido ou sem ele, enobrecedor ou degradante, sagrado ou profano, transitório ou permanente – e é a cultura que prescreve respostas adequadas ou inadequadas a nosso sofrimento individual e coletivo. Isto implica que estes entramados “textuais”, além de permitirem que a experiência possa ser comunicada a outros, intervêm de algum modo constituindo a própria experiência do sofrer, de modo que o acesso ao sofrimento – ao alheio, mas também ao próprio – sempre será linguisticamente mediado. Isto implica que apenas podemos acessar ao sofrimento do outro se este é capaz de expressá-lo de algum modo, ainda que seja de forma precária e informal. Considero que este ponto não foi suficientemente explicitado por Honneth e pode-se pensar que ele inclusive está propondo um salto à linguagem para se situar mais além do poder linguístico. A crítica a Habermas acerca de que há intuições morais prévias à linguagem argumentativa é adequada, mas também não cabe pensar em intuições morais prévias à linguagem em geral. Para a centralidade que tem este ponto em sua proposta, Honneth não oferece uma análise demasiadamente exaustiva de como acessar a esse sofrimento prévio à articulação discursiva. Todas estas considerações mostram a opacidade desta relação entre linguagem e sofrimento que uma Teoria Crítica deve ser capaz de revelar. Excede os limites deste artigo propor uma conceitualização adequada desta relação, mas basta assinalar que a questão é mais complexa do que Honneth a apresenta.

b) Um segundo aspecto opaco é que não existe relação causal direta, como Honneth parece assumir, entre sofrimento social e agência crítica. Como se sabe, Honneth toma de Bloch a premissa de que as experiências de menosprezo representam um impulso moral no processo de desenvolvimento social. Honneth reconhece que esta é uma tese complexa (1992, 2003) e que

nem Hegel nem Mead abordaram como se enraíza, no plano afetivo dos sujeitos, a experiência de menosprezo de modo que possa motivar lutas por reconhecimento. No entanto, a meu ver, esta tese requereria uma maior análise e problematização do que a que nosso autor nos ofereceu. Honneth simplesmente recorre à teoria da motivação moral de Dewey para explicar a conexão psíquica entre sentimento e reivindicação (ação) pela via de uma teoria pragmática das emoções. Mas afirmações tais como que “sujeitos humanos são incapazes de reagir com sentimentos neutros à injúria social, como abuso físico, desprivilégio e degradação” (1992, p. 199) são feitas sem uma problematização dos pressupostos assumidos sobre o surgimento e o status moral de tais sentimentos. Apenas um parágrafo de *Luta por reconhecimento* introduz uma certa problematização, que não recebe desenvolvimento posterior, no entanto. Honneth admite ali:

(...) saber empiricamente se o potencial cognitivo, inerente aos sentimentos da vergonha social e da vexação, se torna uma convicção política e moral depende, sobretudo, de como está constituído o entorno político e cultural dos sujeitos atingidos - somente quando o meio de articulação de um movimento social está disponível é que a experiência de desrespeito pode tornar-se uma fonte de motivação para ações de resistência política. (2003, p.224)

Em seu livro *Against recognition*, Lois McNay realiza uma crítica, com a qual concordo, à forma como Honneth tem de considerar a dimensão emocional da agência. A autora considera que o foco de Honneth no movimento do sofrimento, no lugar da agência, nas lutas por reconhecimento, é ingênuo, já que implica uma naturalização das emoções de sofrimento, que são entendidas como espontâneas e como fenômenos autoevidentes. Segundo McNay (2008), o problema está em que o âmbito do sofrimento social é apresentado como um âmbito pré-político e de experiência imediata, caracterizado por sentimentos autênticos e espontâneos com um status moral inerente. Com acerto, a crítica aponta que não é evidente que todo sofrimento leve a uma tomada de consciência política, nem há relação causal direta entre sofrimento social e sua manifestação em uma consciência oposicional, porque toda experiência é mediada por uma rede de relações materiais e simbólicas. McNay entende que Honneth aceitaria, em teoria, esta ideia de mediação, mas, na prática, desenvolveu uma ontologia do reconhecimento que o afasta destas considerações. A agência é assumida como um efeito espontâneo de um

sofrimento social. No entanto, de mero sofrimento ao sofrimento de indignação – pelo sofrido – e à ação política, há um gap mais importante do que o que Honneth sugere. Nesse “salto”, podem se instalar, por exemplo, fenômenos como as preferências adaptativas, de que nos fala Jon Elrter (1983), que anulam a motivação para a ação.

Também Nicolas Kompridis (2004) questiona este ponto. Honneth encontra o fundamento em um aspecto que é normativamente ambíguo e inconsistente: apelar à experiência cotidiana é ambíguo porque se supõe que experiências como a vergonha ou a repulsa são fatos pré-teóricos. Se é assim – que estas experiências não necessitam de justificação –, a crítica tem pouco para fazer mais do que descrever estas experiências, pois não seria necessária interpretação, nem juízo. Pelo contrário, diz Kompridis, as experiências morais raramente podem ser tomadas como fatos pré-teóricos, pois possuem uma essência que requer interpretação, justificação ou crítica. A mera experiência de vergonha, o nojo ou a indignação nada prova: estes sentimentos podem ser fontes de demandas legítimas ou ilegítimas, eles não decidem sobre a legitimidade moral.

Como evidenciaram Kompridis (2004) e McNay (2008), é clara a inconsistência de apelar a sentimentos morais como instância crítica. A mera experiência da vergonha, a repulsa ou a indignação nada provam: estes sentimentos podem ser fonte de demandas moralmente legítimas ou ilegítimas. De fato, na mesma linha se situa a crítica de Paul Ricoeur (2005) ao questionar Honneth acerca de que este concebe mais o reconhecimento a partir de experiências conflitivas do que pacíficas e que isso pode levá-lo a desenvolver uma “consciência desgraçada”, que se traduz em vitimização incurável ou reivindicação constante e combativa, e que a luta se torne luta interminável. A esta visão de Ricoeur, somo outro questionamento que direciono a Honneth. Ele é se não há, na sua fenomenologia do sofrimento moral, o pressuposto de que somos excessivamente dependentes do reconhecimento alheio. O paradigma do reconhecimento pode ser visto como o oposto ao proposto pelos estoicos, nos quais a virtude consiste na autossuficiência e na independência do juízo e aprovação alheios. Sem cair nesse ideal tão extremo, o que há, por exemplo, da capacidade de resiliência e da sua autossuficiência na

valorização positiva de uma pessoa, ainda frente a situações de humilhação? As possibilidades de reparação da ofensa, de reelaboração e relativização pessoal da injúria recebida, do perdão, foram desconsideradas por Honneth. Diferentemente de Strawson, que aborda uma fenomenologia que inclui sentimentos morais positivos, como gratidão, satisfação pelo dever cumprido, perdão e que apresenta três perspectivas fundamentais da relação social, a do participante como “paciente”, como “observador” e como “agente”, Honneth apenas se centra no paciente e se sente motivado a lutar pelo seu reconhecimento. Para Strawson (1995), é tão real o sentimento de indignação com que reagimos às ofensas como o fato de que as desculpas resolvem o sentimento de ressentimento no agredido e têm capacidade de perdoar a injúria.

Foi Nancy Fraser (2003) que apresentou de forma mais explícita a crítica de subjetivismo psicologista – apelar a sentimentos morais como instância crítica. Como distinguir entre sofrimento justificado e injustificado? Honneth sustenta, porém, no seu debate com Fraser sobre este problema, que não basta *se sentir* humilhado para *ser* humilhado. No meu entender, o papel que cumprem os sentimentos morais, na sua abordagem, é que eles são indicativos de quais devem ser ou onde devemos buscar esses critérios normativos, mas não implicam que eles em si mesmos o sejam. Se os sentimentos associados à experiência de ser humilhado indicam uma perda na integridade pessoal, então isso é o indicativo de que os sujeitos requerem o reconhecimento para constituir sua integridade. Os pressupostos normativos da interação social estão nas formas de comunicação e relação a partir das quais os indivíduos socializam. Os sentimentos morais são, para Honneth, “sinais” de que os critérios normativos devem ser buscados no processo de desenvolvimento do eu, e não na linguagem discursiva. A instância crítica não está constituída pelos sentimentos, mas pelas expectativas normativas ou pela infraestrutura moral que eles indicam. Esta interpretação salva Honneth, de algum modo, da crítica de Fraser.

c) No entanto, no meu entender, a dificuldade mais importante que tem a sua filosofia moral é a sua ideia de uma “eticidade formal”, expressão que de antemão se apresenta como contraditória. As dificuldades do autor, no

momento da fundamentação filosófica desta noção, são percebidas desde a inicial ambiguidade com que apresenta o status das três esferas de reconhecimento em sua obra *Luta por reconhecimento*. Em alguns momentos, são apresentadas como constantes da natureza humana, como condições *universais* de socialização que todo sujeito individual vai descobrindo em sua história vital para construir uma relação positiva consigo mesmo. Este olhar psicológico-antropológico de Honneth em direção à socialização e à identidade pessoal é o que sustenta, por exemplo, a tese de que uma esfera é *prévia* à outra – ao menos o amor às duas seguintes. Ao mesmo tempo, as esferas de reconhecimento são concebidas e apresentadas, em tal obra, como uma infraestrutura normativa da sociedade em um momento histórico determinado, como formas de autocompreensão coletiva das sociedades modernas que constituem um horizonte normativo surgido como resultado de um processo histórico. Este segundo olhar em direção à cultura se faz evidente na reconstrução histórica que o autor realiza da distinção entre o respeito legal e a valoração social, com o desdobramento do tradicional conceito de honra em um elemento moral universalista e em um elemento meritocrático. Nessa análise, já não se pode falar de que uma esfera precede a outra, mas sim que as três esferas, de certo modo, operam conjuntamente no terreno da cultura.

Tentando responder às críticas que despertou esta ambiguidade, Honneth (2002) reconheceu que, em sua obra de 1992, o assunto não foi desenvolvido com clareza, distinguindo entre condições antropológicas iniciais e contingência histórica:

ainda que a forma da vida humana como um todo esteja marcada pelo fato de que os indivíduos podem obter pertença social e então uma relação positiva consigo mesmos apenas pela via do reconhecimento mútuo, sua forma e conteúdo mudam durante a diferenciação de esferas de ação normativamente reguladas (2002, p. 501).

No entanto, não significa que a teoria não possa recorrer a afirmações antropológicas sobre traços básicos dos seres humanos, que toda teoria moral, social ou política – ainda a mais antimetafísica – contém de forma mais ou menos explícita. A questão central é que sua ideia de uma eticidade formal como cânone para a crítica social, de injustiças ou de patologias sociais, involucra alguns princípios *específicos* de reconhecimento, ainda muito formais,

que garantiriam a autorrealização humana e não fazem referência meramente a mais vaga, geral e antropológica necessidade dos sujeitos da espécie de um reconhecimento intersubjetivo.

Honneth adverte, por um lado, que a referência a uma espécie de antropologia moral que postule padrões universais de reconhecimento que são cumpridos na interação social de qualquer indivíduo em qualquer sociedade e em qualquer tempo histórico é sumamente problemática e afirma que quer se afastar de uma fundamentação antropológica da moral ao estilo kantiano (Deranty, 2009). Precisamente, neste sentido, Honneth adverte que

as expectativas normativas com as quais nos encontramos reciprocamente na ação intersubjetiva podem mudar durante o curso do desenvolvimento histórico, porque são dependentes do nível de integração moral de uma sociedade (2000, p. 108).

Assim é como Honneth em outros momentos (2003, 2010) apresenta as esferas de reconhecimento como resultado de uma certa aprendizagem social. No desenvolvimento social e moral das sociedades capitalistas ocidentais, aprendemos a nos compreender segundo estas três esferas de reconhecimento, a partir das quais Honneth – seguindo Hegel – está pensando em uma eticidade que se vai construindo historicamente e é resultado de uma certa formação social.

O assunto é que a fundamentação última que Honneth pode dar sobre esta eticidade continua em aberto (Kompridis 2004¹⁰, Zurn 2000). Por um lado, porque Honneth segue afirmando, por momentos, a necessidade de que a filosofia social conte com uma *antropologia formal* fraca que possa transcender os contextos sociais específicos (2004, 2007). E simultaneamente, de forma muito explícita, se pronuncia contra as abordagens críticas que descansam em abordagens teleológicas da história ou em visões especulativas sobre a natureza humana (Honneth, 2004).

¹⁰ Para Kompridis, hay en Honneth una vacilación acerca de qué estrategia de justificación normativa él desea seguir. Hasta hace poco, Honneth ha sido un fundacionalista normativo, buscando justificar su concepto de crítica en términos de una antropología formal, una débil teoría de la naturaleza humana. Más tarde aparece favoreciendo más a una estrategia historicista de justificación. Pero este aparente cambio de estrategia enmascara las dificultades.

Para Christopher Zurn (2000), o projeto de Honneth implica um projeto metafísico forte que colide com a sua pretensão de universalidade, não tanto com a universalidade das estruturas que permitem a autorrealização, mas com a tese essencialista de que a autorrealização é o único telos normativo válido como cânone para a crítica. Para este crítico, dizer que há ideais competitivos de vida boa não implica simplesmente que pode haver formas diferentes de entender a autorrealização, mas sim que junto a ela há *outros ideais* éticos. Por que a autorrealização, e não a auto-abnegação, ou os fins comunitários ou a obediência à lei moral, ou a maximização do prazer de outros?, pergunta-se. Se se assume que a natureza humana é maleável, não se pode simplesmente apelar à universalidade de estruturas do desenvolvimento identitário para fundar o telos da autorrealização como o foco para avaliar uma organização social.

Contra Zurn, no entanto, entendo que o projeto de Honneth não está associado necessariamente a uma antropologia metafísica por duas razões: porque, como disse, Honneth poderia assumir uma antropologia fraca similar à exigência de Nussbaum (Honneth, 2004), ainda que fosse necessário que desenvolvesse muito mais como pensa do que esta pode justificar filosoficamente. Em segundo lugar, entendo que não é uma antropologia forte porque o mesmo ideal de autorrealização pode ser interpretado em um sentido fraco, entendendo por tal simplesmente a exibição da pessoa, e não necessariamente uma vida moral centrada em si mesmo. Se a valoração social da terceira esfera está associada a entornos de valor, e se falou de um entorno em que a abnegação ou o sacrifício pessoal em favor dos interesses de outros fosse valorizado em extremo, então a autoestima dos sujeitos se construiria vinculada à forma em que respondem a tal ideal. Se ainda assim se interpretasse o ideal de autorrealização como apenas possível na cultura moderna ocidental, estamos diante do segundo problema que Honneth deve encarar.

Ali o problema já não seria uma ontologia antropológica, mas o risco que Zurn aponta como presente em uma segunda estratégia a que apela Honneth: *recorrer a uma eticidade* própria das sociedades modernas. Esta estratégia consiste em ver o telos da autorrealização como resultado de uma reconstrução racional ao estilo hegeliano do progresso imanente da história.

Em certo momento da história, os conceitos de desenvolvimento de uma identidade e autenticidade começaram a ter força normativa nos conflitos sociais. E se considera que este estado é moralmente superior aos anteriores. O problema é que esta teoria normativa, como o próprio Zurn reconhece, não poderia satisfazer facilmente um critério desejável de universalidade. Honneth pretende “encarnar” a sua teoria através de uma grande sensibilidade às condições histórico-empíricas e daí a sua crítica à fundamentação pragmático-transcendental de Habermas. No entanto, isto implica que o único critério de validade seriam as certezas que nos são oferecidas pelo nosso mundo da vida. Logo, resta a pergunta: como Honneth pode evitar o relativismo ou as posições céticas? A assunção de uma metodologia reconstrutiva em Honneth nos coloca diante da pergunta: não se perde potencial crítico ao apelar a uma eticidade histórica como fundamento da crítica social? O problema teórico com o qual nos deparamos a esta altura requer uma fundamentação muito maior e mais consistente do que a que Honneth deu.

Conclusão

As considerações que desenvolvi até aqui permitem vislumbrar que a teoria de Honneth não conseguiu ainda se constituir como uma alternativa com o status teórico que requereria, ao menos, ao se autopostular como a melhor proposta de renovação da Teoria Crítica – claramente *frente* a Habermas. O escasso tratamento das saídas de fundamentação filosófica da ideia de uma eticidade formal e os “cabos soltos” que o autor deixa são chamativos e debilitam o status de sua teoria. Acredito que a sua proposta não consegue articular de forma resolutiva a “transcendência” da imanência, por carecer de um programa de fundamentação resolutiva da ética que subjaz. Minha intenção neste trabalho foi contribuir na avaliação de qual é a verdadeira potencialidade filosófica de um conceito normativo como o de *reconhecimento*, pelas mãos de um autor que, mais além de seus acertos ou desacertos, sem dúvidas oferece ferramentas imprescindíveis para pensá-lo.

Referências bibliográficas

AMATO, J.A. (1990) *Victims and values. A history and a theory of suffering*. New York: Praeger.

BOURDIEUX, P. et alt. (1999) *The Weight of the World*. Stanford University

Press.

CORTINA, A. (2007) *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nobel.

DELVECCHIO, Good et al. (1992) *Pain as human experience*. University of California Press.

DERANTY, J.Ph. (2009): *Beyond communication. A critical study of Axel Honneth's social philosophy*. Leiden-Boston: Brill.

ELSTER, J. (1983) *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge University Press.

FRASER, N. y HONNETH, A. (2003) *Redistribution or recognition?* Verso.

HABERMAS, J. (1990) *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: Polity Press.

HONNETH, A. (1992) "Integrity and disrespect: Principles of a conception of morality based on the theory of recognition", *Political Theory*, Vol. 20, N°2, may, pp.187-201.

HONNETH, A. (1995a) "Author's Introduction" in *The fragmented world of the social*. Albany: State University of New York Press, pp.xi-xxv.

HONNETH, A. (1995b). "Moral consciousness and class domination: some problems in the analysis of hidden morality", in *The fragmented world of the social*. Albany: State University of New York Press, pp. 205-219.

HONNETH, A. (1997) "Recognition and moral obligation", *Social Research*, Vol. 64, N°1, pp. 16-35

HONNETH, A. (1998) "Between Proceduralism and Teleology: an unresolved conflict in Dewey's moral theory", *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 34, N°3, pp. 689-711.

HONNETH, A. (2000) "Anerkennungsbeziehungen und Moral" in R. Brunner and P. Kelbel (eds) *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft. Für Helmut Fahrenbach*, pp. 101-111.

HONNETH, A. (2002) "Grounding recognition: a rejoinder to critical questions", *Inquiry*, 45, 4, pp. 499-519.

HONNETH, A. (2003) *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. Sao Paulo: Editora 34.

HONNETH, A. (2004) "A social pathology of reason", in Rush, F. (ed) *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 336-360.

HONNETH, A. (2007) “The social dynamics of disrespect” in *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press, pp. 63-79.

HONNETH, A. (2010) “Reconocimiento y criterios normativos” (entrevista por Gustavo Pereira), *Andamios*, Vol.7, N°13, mayo-agosto, pp. 323-334.

KLEINMAN, A. et alt. (1997). *Social Suffering*. Berkeley: University of California Press.

KOMPRIDIS, N. (2004). “From reason to self-realization? Axel Honneth and the “ethical turn” in Critical Theory”, *Critical Horizons*, 5, pp. 323-363.

MARGALIT, A. (1998) *The decent society*. Harvard University Press.

McNAY, L. (2008) *Against recognition*. Cambridge: Polity Press.

MELO, R. (2014) “Da teoria à práxis? Axel Honneth e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea”, *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº15. Brasília, setembro - dezembro, pp. 17-36.

PEREIRA, G. (2010) *Las voces de la igualdad. Bases para una teoría crítica de la justicia*. Montevideo: Proteus.

RICOEUR, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.

STRAWSON, P.F. (1995). *Libertad y resentimiento*. Barcelona: Paidós.

WEBER, M. (1978) *Economy and society*. Berkeley: University of California Press, vol 2.

ZURN, Ch. (2000) “Anthropology and normativity. A critique of Axel Honneth’s formal conception of ethical life”, *Philosophy & Social Criticism*, 26, 1, pp. 115-124.