

## NORMATIVIDADE ONTOLÓGICA E EUROCENTRISMO NA TEORIA DE AXEL HONNETH: UM DÉFICIT CRÍTICO?

Vitor Tavares Bahia<sup>1</sup>

### RESUMO

Em primeiro lugar, este artigo tenta mostrar que há uma confusão entre o que pode ser considerado *normativo* e o que pode ser visto como pressuposto *ontológico* na teoria honnethiana. A ideia é que, na construção de sua crítica a Habermas, o suposto fundamento normativo para o qual a Teoria Crítica deveria voltar sua atenção e seus esforços científicos, filosóficos e políticos já é parte da teoria, por assim dizer, e não necessariamente um dado *imane*nte da realidade social. Dessa problemática, surgem dois pontos derivados. O primeiro é demonstrar que, a despeito do projeto honnethiano empiricamente fundamentado, aquela normatividade ontológica é construída, teórica e politicamente, dentro de um escopo histórico-valorativo fortemente eurocêntrico com pretensões universalistas. O segundo ponto é mostrar que Honneth pagará um preço alto ao não levar em conta que, legitimadas ou não, as instituições modernas identificadas por ele como condicionantes da liberdade social têm importâncias e efeitos distintos a depender do contexto sócio-histórico. Isto, defendo, teria enfraquecido o potencial crítico da teoria do reconhecimento honnethiana.

### PALAVRAS-CHAVE

Teoria do reconhecimento. Axel Honneth. Ontologia. Normatividade. Eurocentrismo.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Sociologia (PPGS-UFPE).

## INTRODUÇÃO

Como toda grande obra, a teoria do reconhecimento de Axel Honneth tem enfrentado as mais variadas controvérsias. Ao longo das duas últimas décadas, principalmente após o lançamento de *Luta por Reconhecimento* (HONNETH, 2003a), o frankfurtiano precisou lidar com críticas direcionadas a uma suposta ênfase dada a aspectos identitários da vida social (MENDONÇA, 2009), à negligência de questões importantes da psicanálise (PACHECO, 2016), à pouca importância dada à dimensão material da luta política (FRASER; HONNETH, 2003) e à persistente herança eurocêntrica e iluminista de seus fundamentos normativos (ALLEN, 2015).

Sem a intenção de explorar cada uma destas críticas, mas apoiado parcialmente em algumas delas, tentarei demonstrar que é possível identificar um problema que complementa (ou que pode vir a dar novas interpretações a uma mesma questão) esse rico debate sobre os limites e possibilidades do projeto honnethiano. Em primeiro lugar, defenderei o argumento de que há uma confusão entre o que pode ser considerado *normativo* e o que pode ser visto como pressuposto *ontológico* na teoria honnethiana. A ideia é que, na construção de sua crítica a Habermas, o suposto fundamento normativo para o qual a Teoria Crítica deveria voltar sua atenção e seus esforços científicos, filosóficos e políticos já é parte da teoria, por assim dizer, e não necessariamente um dado *imane*nte da realidade social.

Após traçar este primeiro passo da argumentação – a conexão, ao meu ver, indissociável entre normatividade e ontologia em Honneth -, surgem dois outros pontos que considero importantes. O primeiro é demonstrar que, a despeito do projeto empiricamente fundamentado do nosso autor (ALEXANDER; LARA, 1996), aquela normatividade ontológica é construída, teórica e politicamente, dentro de um escopo

histórico-valorativo fortemente eurocêntrico com pretensões universalistas. Apoiado no recente trabalho de Amy Allen (2015) *The end of progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*, buscarei mostrar que, embora pretensamente *formalista* (ou seja, uma teoria vazia com intuito de operacionalização em qualquer contexto sócio-histórico) e *empirista* (que parte da imanência social para dar luz às necessidades normativas de transcendência de um determinado tempo histórico), a teoria do reconhecimento honnethiana apresenta limites para explicar realidades com processos de modernização diferentes daquelas que informam o argumento de Honneth. Aqui, voltarei minha crítica para uma questão que persiste no argumento do autor, ganhando uma roupagem *institucionalista* em sua última obra *O Direito da Liberdade* (HONNETH, 2015), quando o autor abandona o Hegel de Jena e recupera o Hegel da Filosofia do Direito. Trata-se da sua defesa de identificar na Família, no Estado e no Mercado exemplos concretos de instituições reconhecidas e legitimadas pelos membros da sociedade, as quais são resultados de um longo processo de aprendizado cultural que, em luta por reconhecimento, estabeleceu tais instituições como normativamente imprescindíveis para a autorrealização do sujeito moderno. O segundo ponto é mostrar que Honneth pagará um preço alto ao não levar em conta que, legitimadas ou não, tais instituições têm importâncias e efeitos distintos a depender do contexto sócio-histórico. Aquilo que chamarei de *essencialização dos afetos, normas e valores*, juntamente com a questão correlata da indissociação entre normatividade e ontologia, teria enfraquecido o potencial crítico da teoria do reconhecimento honnethiana.

Antes disso, no entanto, traçarei duas tarefas que ajudarão no entendimento da crítica que proponho. Brevemente, de início, apresentarei a teoria do reconhecimento, levando em conta alguns de seus antecedentes epistemológicos. Em seguida, tentarei

explicar o que é o conceito de normatividade em Honneth para, assim, empreender o argumento central do texto.

#### **D) O que é a Teoria do Reconhecimento**

Três aspectos epistemológicos centrais são suficientes para, de início, compreender a teoria honnethiana. Em primeiro lugar, Honneth empreende uma volta a Hegel de modo a demonstrar uma possível síntese conceitual e metodológica entre o pensamento hegeliano e o pensamento neokantiano, este último fortemente presente na segunda geração da Teoria Crítica, representada principalmente por Habermas, de quem Honneth foi assistente no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt em meados dos anos 1980 até o início da década de 1990. Em segundo lugar, esta volta a Hegel oferece a Honneth duas questões indispensáveis à sua teoria: o conceito de intersubjetividade e o pressuposto ontológico de que a luta social não é por autoconservação, como na tradição hobbesiana, mas por reconhecimento (HONNETH, 2003a). Em Hegel, aquele primeiro conceito é uma resposta crítica à metafísica da subjetividade, de modo a colocar a modernidade em perspectiva. Para o filósofo alemão, não interessava manter a “contínua oposição na história da filosofia entre materialismo e idealismo” (BOWIE, 2003, p. 79, tradução livre). A ideia de intersubjetividade é a saída encontrada por Hegel para rejeitar posições fundacionalistas, que procuravam estabelecer um fundamento independente e elementar na natureza. Para Hegel, “a premissa de que algo pode ser independente de suas relações com qualquer outra coisa” (ibid, p. 80, tradução livre) precisa ser negada e, em substituição, deve-se pensar num plano de interdependência intersubjetiva. Num debate com Kant, Hegel discorda da ideia que as categorias do pensamento são independentes das coisas com as quais elas estão relacionadas, pois as condições de pensamento são

históricas e surgem da interação do sujeito com o mundo<sup>2</sup>. Nas palavras de Andrew Bowie:

A posição de Hegel é a de que as formas de pensamento emergem historicamente através da interação entre sujeito e mundo, da mais primitiva forma de reação a um estímulo até os conceitos desenvolvidos que nos permitem levar a efeito o trabalho científico sofisticado e a fazer filosofia. Não há, portanto, razão para pensar no pensamento e na matéria do pensamento como separados” (ibid, pp. 80-81).

Em Honneth, a ideia de intersubjetividade também ocupa esse espaço de discussão da história do pensamento filosófico, mas serve principalmente para embasar o próprio conceito de reconhecimento (também de origem hegeliana). A ideia hegeliana do eu como espelho do outro é fundamental para pensar a dimensão da reciprocidade nas relações de reconhecimento. Não é possível entender as experiências de reconhecimento sem localizá-las epistemologicamente num plano intersubjetivo das relações sociais. A ideia de *luta* por reconhecimento só faz sentido, ao se ler a teoria de Honneth, se pensada num cenário intersubjetivo. Nesse sentido,

admitir que se trata de uma luta é assumir que o reconhecimento não pode ser concedido, alcançado ou doado. O reconhecimento não está restrito a fins específicos, nem é limitado a conquistas na esfera de direitos garantidos pelo Estado. Ele não é um prêmio final que liberta grupos oprimidos. A luta por reconhecimento pode ter muitas manifestações diferentes, na medida em que ela não é nada mais do que um processo permanente em que a sociedade reflexivamente se transforma e altera padrões de relação social (MENDONÇA, 2009, p. 147, *itálico do autor*).

---

<sup>2</sup> Epistemologicamente, isto pode ser colocado ainda de outra forma, mas com o mesmo sentido: “a reconstrução (*Nachdenken, Nachbildung*) reapresenta os dados empiricamente recebidos (*Dasein*) em termos de seu conceito (*Begriffe*), e é somente na medida em que tais dados possam ser expressos de modo adequado a considerações conceituais que eles assumem propriamente o estatuto de realidade ou efetividade (*Wirklichkeit*) – aquilo que, em consonância com sua visão da correspondência entre conceito e existência, ele também chama de ser real (*wahrhaftes Sein*)” (BUCHWALTER, 2016, p. 62).

O conceito honnethiano de luta social tem, pelo menos, dois antecedentes teóricos (e também políticos): o primeiro, que tem menos importância para esse texto, é a adesão do autor alemão à sociologia política de Bourdieu, que oferece um conceito abrangente de luta social como luta simbólica (BASAURE, 2011). Essa abrangência conceitual foi o que permitiu a Honneth apreender como relações agonísticas de reconhecimento desde aspectos cotidianos e invisíveis da luta até dimensões num plano mais organizado da vida social. O segundo é aquele hegeliano, o qual remete a uma crítica ao pensamento atomístico presente - não só, mas principalmente - em pensadores da filosofia política como Hobbes e Maquiavel. Esta crítica teria, segundo Honneth, não apenas uma dimensão epistemológica, pois concebe o sujeito de maneira não isolada de suas relações com o outro, mas também ética e política, de modo a enfrentar uma visão utilitarista do Direito Natural. De um cenário de “intensificação preventiva do poder que nasce da suspeita” (HONNETH, 2003a, p. 34), próprio das obras de Maquiavel e Hobbes, Honneth busca em Hegel uma ontologia de uma “totalidade ética” (ibid, p. 41), ou seja, um cenário político e social que não antecede os indivíduos isolados à comunidade, mas que é o próprio vínculo social entre os sujeitos. Assim, Hegel teria enfrentado concepções egocêntricas da natureza humana, ou aéticas, ao construir uma ideia de intersubjetividade que, num pêndulo entre agonismo e conciliação, oferece a Honneth o embrião de sua ontologia da subjetividade: a necessidade indispensável por respeito/reconhecimento, ou seja, de se ver positivamente no outro e vice-versa.

O terceiro aspecto importante para compreender a teoria do reconhecimento volta-se diretamente para o empreendimento honnethiano pendular entre filosofia e ciências empíricas (ALEXANDER; LARA, 1996). Na construção de uma nova forma de empreender uma crítica social relevante, em *The critique of power: reflective stages in a*

*critical social theory* (HONNETH, 1991), Honneth identifica nas duas gerações passadas da Escola de Frankfurt aquilo que ele vai chamar de déficit sociológico. Na primeira geração, ele entende que houve um “excesso psicanalítico” de caráter estruturalista em detrimento de “vertentes de uma psicanálise mais próximas a um empirismo” (PACHECHO, 2016, p. 79). A valorização honnethiana do círculo externo da Escola de Frankfurt, representado por Erich Fromm, Franz Neumann e Walter Benjamin, deve-se, sobretudo, ao desenvolvimento da crítica de que os representantes do círculo interno (e com maior poder dentro do Instituto de Pesquisa) permaneceram presos a uma ideia funcionalista da sociedade. O caráter funcionalista do projeto encabeçado por Horkheimer pode ser identificado, dentre outras coisas, na estratégia de identificar as experiências morais num sujeito coletivo – o proletariado – em detrimento de uma abordagem interacionista. Segundo Honneth (2007a, pp. 68-69, tradução livre), “as classes sociais não experienciam o mundo ao modo de um sujeito individual”; logo, embora o círculo interno tenha “estabelecido firmemente a ideia de uma teoria filosoficamente orientada e empiricamente fundada”, faltou-lhe “um conceito apropriado para análise dos processos societários” (HONNETH, 1999, pp. 504-505). Para corrigir esse déficit, nosso autor traça duas tarefas: primeiro, sem abrir mão da psicanálise, Honneth lança mão de Donald Winnicott, psicanalista inglês responsável por importantes estudos dos processos de socialização da primeira infância, no qual o autor alemão vai buscar as inferências empíricas necessárias para a construção da primeira esfera do reconhecimento, a da autoconfiança; em segundo lugar, Honneth reconhece que Habermas recupera o acesso teórico a uma “esfera emancipatória da ação” (HONNETH, 2007a, p. 67) com a ideia de razão comunicativa, pois teria identificado um recurso pré-teórico livre da visão negativista do social representada por Horkheimer e Adorno, que teria pressuposto “uma onipotência da tecnologia e da ciência” (HONNETH, 2007a, p.

67) em reificar as relações humanas e, assim, perdido de vista um “elemento de transcendência intramundana” (HONNETH, 2007a, p. 66).

No entanto, em relação à segunda geração da Escola de Frankfurt, o déficit sociológico se refere ao caráter abstrato da moralidade defendida pelos neokantianos e pelo *excesso de teoria* na identificação do pressuposto normativo da teoria da ação comunicativa em Habermas (HONNETH, 2007a). Sobre a crítica ao caráter abstrato da moralidade - endereçada a Habermas, é verdade, mas aplicável à herança kantiana como um todo -, cabe entender, em Honneth, a moralidade como prática:

Aqui, como eu gostaria de demonstrar, a particularidade é introduzida como um ponto de referência moral, de modo que sua consideração é garantida não por uma expansão da perspectiva da justiça, mas pelo seu outro, o cuidado humano (*Fürsorge*). Como veremos, o ponto de vista moral do tratamento igualitário deve ser continuamente corrigido e complementado por um ponto de vista focado sobre uma obrigação concreta em relação a sujeitos individuais que necessitam de ajuda” (HONNETH, 2007b, p. 100)<sup>3</sup>.

Sobre a crítica direta a Habermas, Honneth entende que aquele autor não conseguiu identificar um ponto ainda mais elementar do que a dimensão comunicativa da ação: o sofrimento causado por experiências de desrespeito. Assim, Honneth critica Habermas por ter construído seu projeto crítico a partir de um fundamento normativo que não é aquele de maior importância para libertar os sujeitos dos obstáculos à emancipação – em outras palavras, um fundamento normativo que não pode ser encontrado na realidade

---

<sup>3</sup> Numa avaliação de Honneth sobre a filosofia prática de Hegel, há outra passagem que indica certa *interpretação praxiológica* da moralidade em sua obra: “Para Hegel, cuja metodologia permaneceu em larga medida aristotélica no tocante à filosofia prática, não havia dúvida de que costumes intersubjetivamente praticados, e **não crenças cognitivas**, são o que define a morada da moralidade” (HONNETH, 2014a, p. 7, grifo nosso).

empírica, mas que é uma projeção teórica daquele autor. Isto encaminha o argumento em direção ao esclarecimento do que Honneth entende por normatividade.

## II) O que é a normatividade em Honneth

Cabe voltar ao debate sobre moralidade. Aqui, é interessante compreender que, apoiado em Hegel, Honneth abomina a separação entre ética e moral. Em artigo recente, intitulado *The Normativity of Ethical Life* (HONNETH, 2014b), Honneth mostra que, na esteira das ideias de intersubjetividade e interdependência, Hegel entende que a aceitação de uma norma moral por determinado grupo é resultado de uma inclinação ética para tal. A norma é aceita e legitimada caso “testada” intersubjetivamente, ou seja, numa relação recíproca de reconhecimento do outro. A norma só pode ter validade universal, por assim dizer, caso tenha valor ético, após passar por aquele pêndulo agonístico-conciliador de um grupo. Segundo Amy Allen,

A transformação da moralidade kantiana por Hegel também consiste em mostrar que, no interior de uma forma de vida ética, dever e inclinação nunca estão separados da maneira como Kant tendia a supor. Uma norma só vem realmente a ser socialmente estabelecida quando ela se manifesta em um relacionamento interdependente entre nossos deveres e inclinações” (ALLEN, 2015, p. 110)

Nesse sentido, a leitura honnethiana de Hegel indica que a norma é necessariamente reflexo de um valor ético específico do grupo (HONNETH, 2014b). Desse modo, pode-se afirmar que a moral (plano universal – normativo) só pode ser acessada a partir de uma *forma ética* específica (plano particular – valorativo). Essa noção mostra que, para Honneth, só é possível encontrar um pressuposto normativo válido (ou seja, uma norma moral com possibilidade de universalização para reconstrução da teoria crítica) dentro da realidade própria de um grupo. Dito de outra forma, a “pragmática universal” habermasiana não interessa a Honneth pois ela ainda partiria de uma separação

entre moral e ética; assim, sua universalidade estaria comprometida, já que ela não teria uma inclinação teórica *internalista*. Segundo Jeffrey Alexander e Maria Pia Lara, quando Honneth inicia a sucessão de Habermas no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt em meados da década de 1980, começava a emergir...

uma inclinação “internalista” cada vez mais forte que, baseando-se em Aristóteles e Hegel para argumentar contra Kant, defende o reestabelecimento da importância do “ético” contra critérios puramente “morais” [...] ao colocar ênfase na “boa” vida em vez apenas da vida “justa” e enraizá-la em organizações comunais em vez de abstratas, em critérios concretos em vez de critérios normativos universais e em valores substantivos (em vez de procedurais) que acentuam diferença e singularidade mais do que generalidade e similaridade” (ALEXANDER; LARA, 1996, p. 127)

Dentre outros fatores, é esta posição internalista que faz Honneth se aproximar das ciências empíricas<sup>4</sup>, de modo a buscar os fundamentos normativos transcendentais na imanência das formas de vida éticas já existentes na realidade social<sup>5</sup>. Não se pode, então, entender a normatividade honnethiana caso se considere que ele procurou partir de um ponto de vista moral universal. Isto é o que Marcos Nobre (2013, p. 11) chamou de “reconstrução do ponto de vista do social”. É nesse sentido que o método honnethiano não pode ser identificado apenas como uma reconstrução, mas uma reconstrução normativa; ou seja, trata-se de buscar na imanência interna da realidade social um fundamento normativo privilegiado capaz de restaurar uma explicação universal (ou ao

---

<sup>4</sup> Habermas também não ignorou a importância das ciências empíricas em sua obra. Segundo Luiz Repa (2017, p. 16), no método habermasiano de reconstrução, a “pragmática formal busca determinar as condições de possibilidade do entendimento linguístico, porém, na base de argumentos transcendentais fracos, ou ‘quase transcendentais’, que podem ser ligados indiretamente a testes empíricos”.

<sup>5</sup> A leitura honnethiana de Hegel (HONNETH, 2003a; 2015) já indica uma abordagem metodológica internalista, ao mostrar (e valorizar) as raízes históricas do desenvolvimento da razão hegeliana, em detrimento de uma tomada de posição teórico-metodológica de “fora” e “acima” dos sujeitos, práticas e instituições.

menos generalizável) dos elementos morais estruturais de uma vida ética<sup>6</sup>. Ou seja, não se trata de rejeitar o projeto kantiano como um todo, pois, assim como em Hegel, há a busca por fundamentos universalizáveis. A diferença proposta por Honneth, portanto, não é o objetivo do trabalho filosófico, mas o caminho traçado para tal. Parte-se, assim, de uma normatividade fraca (aquela imanente) para uma normatividade forte (aquela transcendente). Mas de que forma a normatividade honnethiana está ligada à sua ontologia da subjetividade?

### **III) Desrespeito como fundamento normativo privilegiado: uma normatividade ontológica?**

A definição dada por Alexander e Lara (ibid, p. 130, tradução livre) ao projeto honnethiano é precisa e ilustrativa para o que quero demonstrar em seguida: “o imperativo categórico para o reconhecimento”. Esse jogo de palavras serve para indicar que: 1) Honneth não abandona o projeto kantiano em sua totalidade, mas acredita ser possível retomar a pretensão universalista da teoria crítica por um outro caminho (aquele da reconstrução normativa); e, para isso, 2) mais do que voltar-se para a esfera comunicativa inteligível da ação social, é necessário encontrar um nível mais elementar da subjetividade, ou seja, as experiências de reconhecimento.

Num debate mais direto com Habermas, Honneth entende que, embora seu tutor tenha sido o responsável por retomar teoricamente o acesso àquela “esfera emancipatória da ação”, ao entender que o processo de racionalização comunicativa carregava em si

---

<sup>6</sup> Não cabe destrinchar o método honnethiano, mas deve-se compreender a reconstrução normativa (e também o que Honneth entende por normatividade) como um pêndulo metodológico entre o *ser* e o *dever-ser*. Em resumo, é uma abordagem 1) que parte da “análise da sociedade”, ou mais especificamente, da análise das normas imanentes, mas que 2) “não pode se tratar apenas de desvelar [...] as instâncias da eticidade já existentes, mas deve também ser possível criticá-las à luz dos valores incorporados em cada caso” (HONNETH, 2015, p. 29), alcançando assim as possibilidades de transcendência.

experiências morais importantes, ele não alcançou aquele fundamento normativo que Honneth considera ainda mais elementar (ou imanente). Com Bourdieu (BASAURE, 2011), Honneth faz uma severa crítica ao conceito de esfera pública habermasiana: para ele, esse conceito só daria conta dos discursos já “visíveis” no debate público, discursos que, ao já terem adquirido um capital político, por assim dizer, ou um reconhecimento político suficiente para a luta socialmente organizada, ofuscam experiências desorganizadas discursivamente - em outras palavras, dominadas simbolicamente e com poucas possibilidades de emancipação. Esta crítica visivelmente política torna-se também teórico-metodológica, pois Honneth considera que a primazia dada por Habermas aos discursos inteligíveis é parte de sua teoria e não um fundamento empírico que sirva para o método de reconstrução normativa: por teoricamente considerar que a ação comunicativa opera num cenário moral consensual, onde os discursos, a partir de uma pragmática universal da linguagem, conquistam espaço na esfera pública, Habermas não identifica aquelas

experiências de sofrimento e formas de luta cuja existência – seja real ou teoricamente postulada – residem abaixo do limiar da visibilidade pública dado seu nível reduzido de associação, generalização e representação cognitiva e política (BASAURE, *ibid*, p. 214).

Para Honneth, nesse sentido, o fundamento normativo no qual a teoria crítica poderia se apoiar empiricamente – ou seja, o “recurso pré-teórico” (HONNETH, 2007a, p. 63) que substituiria ou corrigiria o fundamento normativo até então aceito pela tradição habermasiana - são essas experiências de sofrimento (ainda) desorganizadas cognitivamente, experiências que, para ele, são imanentes à realidade social. Ou seja,

Honneth localiza a fonte da transcendência imanente ou intramundana no que ele chama de “práxis pré-teórica”, isto é, nas experiências empíricas e atitudes dos atores sociais, particularmente em suas experiências de injustiça (ALLEN, 2015, p. 80).

Esta práxis pré-teórica não deve ser entendida como uma imanência ética (ou seja, os valores já compartilhados por um grupo), mas como algo anterior a isso, mais elementar e primevo. Experiências de injustiça, para Honneth, são traduzidas como sentimentos morais com força motivacional (quase sempre suficiente) para o desencadeamento de uma luta por reconhecimento. Nesse sentido, não se trata de uma imanência puramente ética, mas de uma imanência afetiva e psíquica com desdobramentos éticos (HONNETH, 2008).

De maneira mais clara: é pouco explorada a ideia de que só é possível compreender o reconhecimento pela sua negação. Das variadas estratégias de uma espécie de hermenêutica da ambivalência em Honneth (como o pêndulo particularidade-universalidade do sujeito, formas estruturais de reconhecimento e seus correspondentes sentimentos subjetivos etc.), esta talvez seja a mais importante para compreender sua teoria. O reconhecimento como falta, ou seja, o desrespeito, é aquilo que dá luz à importância de ser reconhecido. Ao ser desrespeitado, o sujeito atenta para a necessidade de ser reconhecido enquanto alguém digno e valoroso para o grupo e para si. Há, no sujeito honnethiano, uma expectativa por respeito. Ao ser quebrada essa expectativa, quando experienciadas relações negativas de reconhecimento, estão abertas as possibilidades motivacionais para a luta por reconhecimento. Em outras palavras, a *dor* causada pelo desrespeito, que fere a subjetividade em seu núcleo afetivo mais profundo, é a justificativa motivacional para o sujeito “compreender” que, para a participação na vida pública, é necessário que ele seja valorizado e reconhecido positivamente. Ou seja,

a teoria crítica precisa voltar-se para esse fundamento pré-teórico, pois ele é a base imanente adequada para a sua reconstrução normativa. Tal adequação opera em dois sentidos, pelo menos: 1) politicamente: está de acordo com as pretensões da teoria crítica em explicar o mundo para depois poder mudá-lo, não a partir de uma explicação meramente descritiva, mas crítica, ou seja, que *esclareça* os processos de dominação da sociedade capitalista atual<sup>7</sup>; e 2) metodologicamente: está de acordo com o método de reconstrução normativa, pois se compromete em identificar os fundamentos imanentes para traçar seu potencial transcendente.

Cabe perguntar, no entanto, se este é mesmo um recurso pré-teórico. Ao meu ver, tal identificação do desrespeito como base empírico-normativa para a reconstrução da teoria crítica já é, como o processo de racionalização comunicativa em Habermas, parte da teoria honnethiana. Numa espécie de teoria dos afetos (CAMPELLO, 2017), Honneth traduz a ontologia do Direito Natural hegeliana para uma dimensão subjetiva extrema: uma necessidade psíquica e afetiva por respeito e reconhecimento, numa espécie de inatismo moral. É aqui onde reside a ligação quase indissociável entre normatividade e ontologia em Honneth, pois sua estratégia teórica é justificar ontologicamente a identificação do seu fundamento normativo. O imperativo para o reconhecimento, que é justificado pela indispensável necessidade de ser reconhecido socialmente, já herda dimensões ontológicas anteriores, que serviram para inserir Honneth num debate da luta política que não se restringisse a aspectos apenas materiais, mas sobretudo morais e simbólicos. Em ordem inversa do que pode-se considerar uma valorização metodológica da imanência, o fundamento normativo é, em si, ontológico: já que experiências de

---

<sup>7</sup> O desrespeito e os sentimentos resultantes dele seriam a forma mais profunda e invisibilizada da dominação simbólica.

desrespeito demonstram a ontológica necessidade por reconhecimento, este é o fundamento normativo através do qual deve-se reconstruir a teoria crítica. De maneira esquemática, esclareço: ter posto as experiências de reconhecimento como fundamento normativo privilegiado é, ao meu ver, resultado não da própria imanência empírica, mas da herança ontológica hegeliana em Honneth.

Há, ainda, outro aspecto importante para que se possa compreender a ligação entre normatividade e ontologia em Honneth. Desde o seu primeiro livro, *Social Action and Human Nature* (HONNETH; JOAS, [1980] 1988), Honneth indicou que, para a reformulação da Teoria Crítica, seria necessário “substituir a pragmática universal habermasiana por uma concepção antropológica que explique as pressuposições normativas da interação social” (Honneth, 2007a, p. 72, tradução livre). O termo “antropologia” aqui não tem a ver com o sentido anglo-saxão ou francês. Em *Social Action and Human Nature* e, mais recentemente, *Reification: a new look at an old idea* (HONNETH, 2008), Honneth demonstra que aquela estratégia internalista, voltada para a construção de uma fundamentação empírica dos pressupostos normativos, não pode prescindir do legado da antropologia filosófica, linha do pensamento alemão que procurou “compreender as estruturas fundamentais da humanidade” (HONNETH; JOAS, 1988, p. 41, tradução livre), ou seja, uma dimensão imutável e a-histórica do humano, que condiciona as interações comunicativas. Cabe estar atento, agora, que, embora Honneth se aproxime de Habermas ao entender que este deu um salto importante para superar o negativismo do círculo interno da primeira geração frankfurtiana<sup>8</sup>, as estratégias traçadas por ambos são diferentes. Se Habermas, por um lado, faz uma análise das condições interacionais da comunicação de modo a identificar os limites comunicativos

---

<sup>8</sup> E que também aderiu ao método de reconstrução em seu projeto teórico (REPA, 2017)

da esfera pública (HABERMAS, 2012), Honneth (2008) entende que é necessário lançar mão de uma perspectiva antropológica das relações comunicativas<sup>9</sup>, pois o nível societário do reconhecimento (ou seja, a dimensão interacional de negociação ética e moral) é condicionado pelo nível ontológico do reconhecimento (ou seja, uma dimensão estrutural do humano). Assim, se, por um lado a reconstrução normativa deve partir “do social”, esta imanência ética e social, por outro, indica a existência de uma dimensão cronologicamente prioritária à qualquer forma de comunicação (HONNETH, 2008). O nível ontológico do reconhecimento é caracterizado por uma “inclinação emocional” (HONNETH, *ibid*, p. 35, tradução livre) da relação do sujeito com o mundo, construindo assim uma “intersubjetividade social” anteriormente sedimentada por uma “ontologia de sintonização afetiva”<sup>10</sup> da intersubjetividade (PETHERBRIDGE, 2011, p. 24, tradução livre). Para Honneth (2008), o reconhecimento é cronológica e conceitualmente anterior à cognição. Nesse sentido, as disputas no nível societário, ou a luta por reconhecimento, por assim dizer, são causadas por uma demanda afetiva do sujeito na esfera pública. Nesse sentido, para explicar os motivos pelos quais os sujeitos sentem-se violados moralmente nas interações sociais de desrespeito, Honneth precisou lançar mão de uma *radicalização antropológica do reconhecimento*, de modo a justificar ontologicamente a necessidade subjetiva por respeito.

---

<sup>9</sup> Isto não significa que a antropologia filosófica não tenha influência na obra habermasiana; pelo contrário, Habermas defende que “a forma de vida dos seres humanos distingue-se por uma intersubjetividade enraizada nas estruturas da língua” (HONNETH, 1999, p. 538), indicando assim um aspecto idiossincrático e imutável do humano. No entanto, como dito, Honneth identifica uma dimensão antropológica mais elementar que a habilidade comunicativa.

<sup>10</sup> No original, “ontology of affective attunement”.

#### IV) Eurocentrismo em Honneth: um déficit crítico?

No entanto, isto não é um problema em si. O fato de o fundamento normativo estar intrinsecamente ligado àquele pressuposto ontológico específico, não encaminha a teoria honnethiana para uma encruzilhada explicativa<sup>11</sup>. O problema é que, ligada a essa ontologia da subjetividade de nível existencial-afetivo, há uma outra de nível mais amplo: a de que as formas éticas atuais são superiores às anteriores, pois, devido a um longo processo de aprendizado social, em forma de luta por reconhecimento – numa sequência agonística de negação-emancipação -, os sujeitos teriam encontrado nas instituições modernas as condições necessárias para a liberdade (HONNETH, 2003b; 2015). Há duas razões que parecem “justificar” teoricamente essa ontologia honnethiana (ALLEN, 2015). A primeira é devido ao caráter formal da ética apresentada por Honneth. A ética honnethiana tem em seu núcleo explicativo uma espécie de “estrutura do reconhecimento” que indica as “condições necessárias para a plena auto-realização ética” (ALLEN, *ibid*, p. 81, tradução livre), oferecendo assim um padrão normativo a ser preenchido e correspondido intersubjetivamente. No entanto, de todas as normas resultantes daquela negociação ética das relações recíprocas de reconhecimento, quais podem ser consideradas *fundamentos normativos válidos de universalização*, ou seja, que não representem uma inclinação ética localizada mas sim um fundamento através do qual possa se retirar as condições necessárias para a auto-realização da autonomia e da liberdade? Para responder a esta questão, o segundo ponto surge da adesão ao contextualismo ético hegeliano, que, para Honneth, parece ser uma saída interessante para estabelecer um “caminho-do-meio” entre uma dimensão estrutural/universal e outra

---

<sup>11</sup> O principal problema dessa questão, talvez, é que não está claro como se passa da imanência psíquica para a imanência ética. O inatismo moral é também um imediatismo causal. Falta em Honneth uma mediação propriamente sociológica que dê conta das pré-condições para a ação moral.

contextual/particular do reconhecimento em seu método de reconstrução normativa. Esta escolha, no entanto, põe Honneth na mira de um possível relativismo cultural, o que impediria a identificação de um fundamento *estruturador* das relações éticas de reconhecimento. Nas palavras de Amy Allen:

Em “A normatividade da vida ética”, Honneth procura exonerar um retrato hegeliano-contextualista da normatividade moral da acusação de convencionalismo, argumentando que tal retrato pode oferecer critérios imanentes para distinguir entre normas genuinamente válidas e normas meramente aceitas; crucialmente, estes critérios permitem tais distinções não apenas no interior de uma forma particular de vida ética, mas também ao longo das rupturas históricas que separam uma forma de vida ética de outra (ALLEN, *ibid*, p. 110).

É importante lembrar, para os objetivos deste argumento, que Honneth é um hegeliano de esquerda e que a reconstrução da tradição crítica que ele empreende é feita segundo esse viés: 1) Atento à mudança social, ele “quer mobilizar o potencial da razão historicamente acumulado” (HABERMAS, 2002, p. 80); e 2) Não rejeita uma explicação teleológica, mas assim se justifica metodologicamente, pois o acúmulo da razão se encaminha, embora de forma não linear, para mostrar que “o futuro pode e deve ser fundamentalmente melhor que o presente e o passado (ALEXANDER; LARA, 1996, p. 127, tradução livre). Ou seja, a resposta de Honneth a como diferenciar as normas meramente aceitas daquelas genuinamente válidas é lançar mão de uma ideologia do progresso que identifica em instituições legitimadas por um longo processo de aprendizado sócio-histórico (e sobretudo moral) uma passagem de uma ética de nível contextual para uma moral de nível universal. Contra a possibilidade de sua proposta ser identificada como relativista, Buchwalter avalia a saída de Honneth da seguinte forma:

Ao fazê-lo, no entanto, ele não afirma o universalismo abstrato que ele associa variadamente às tradições lockeanas e kantianas. Tampouco recorre ele aos recursos do construtivismo. Ele afirma, em vez disso, que os valores universais e ideais em questão são aqueles que foram historicamente articulados, validados e institucionalmente realizados em sociedades modernas. Consistente com seu reconstrutivismo, Honneth menciona aquelas normas de “racionalidade moral...[que] já foram realizadas nas instituições modernas” (BUCHWALTER, 2016, p. 61).

Em *O Direito da Liberdade* (HONNETH, 2015), sua obra mais recente, Honneth identifica na Família, no Estado e no Mercado aquelas instituições modernas capazes de promover a liberdade social. Mas em *Luta por reconhecimento* (HONNETH, 2003a), sua primeira grande obra, aquela que inicia sua inserção no debate global sobre a teoria do reconhecimento, ele já havia identificado essas três instituições no nível subjetivo. Para a autorrealização subjetiva, a necessidade por reconhecimento é dividida em três dimensões: a autoconfiança, relacionada à família; o autorrespeito, relacionado às normas jurídicas e ao Estado; e a autoestima, relacionada à vida comunitária, da participação na sociedade civil.

Neste momento, considero importante fazer um breve comentário sobre um aspecto central em Honneth: a ambivalência, em sua teoria, entre antropologia e história (ambivalência que subjaz ao argumento principal deste texto). Como dito anteriormente, já em seu primeiro livro, escrito em parceria com o sociólogo alemão Hans Joas (HONNETH; JOAS, 1988), Honneth indicava que, para a reformulação da Teoria Crítica, seria imprescindível lançar mão de uma ideia de “natureza humana”, ou seja, de aspectos antropológicos que, por definição, diferenciariam a condição humana de outras formas de existência. Entretanto, em *Luta por reconhecimento* e em outros textos sobre a teoria do reconhecimento (HONNETH, 2001a; 2001b; 2004; 2007a), Honneth não ofereceu uma sistematização teórica que esclarecesse o que seria, de fato, a dimensão antropológica do

reconhecimento. Em *Luta por reconhecimento*, por exemplo, este aspecto imutável da subjetividade foi apresentado como aquela dimensão ligada à família e aos afetos primários, os quais, quando bem desenvolvidos, possibilitariam ao sujeito uma autorrelação de confiança. Coube às outras duas esferas do reconhecimento – a jurídica e a de estima social – ocuparem o nível histórico do reconhecimento<sup>12</sup>. Nesta obra, embora a primeira esfera do reconhecimento já apresentasse uma prioridade causal e cronológica em relação ao nível histórico (ALLEN, 2010), ela acabou perdendo espaço para o interesse honnethiano em construir um arcabouço teórico que permitisse explicar tanto as motivações morais para a luta quanto os seus possíveis limites intersubjetivos (BASAURE, 2011). Somente após mais de uma década da publicação de *Luta por reconhecimento*, Honneth, em *Reification* (HONNETH, 2008), apresenta uma definição mais robusta da dimensão antropológica do reconhecimento e demonstra que, àquele momento, haveria em sua teoria uma “mudança da centralidade da noção de luta social para uma (centralidade) dos afetos primários” (PETHERBRIDGE, 2011, p. 30, tradução livre, acréscimo nosso). Grosso modo, a dimensão antropológica (ou existencial) do reconhecimento pode ser definida como uma “inclinação para o reconhecimento”<sup>13</sup> que indica um “engajamento empático no mundo [...] que é anterior aos nossos atos de cognição distanciada”<sup>14</sup> (HONNETH, 2008, p. 38, tradução livre) – ou, como dito anteriormente, o conhecimento do mundo exterior e suas posteriores classificações socioculturais são condicionados por esta dimensão de imersão prático-afetiva com o

---

<sup>12</sup> Para explicar estas duas dimensões do reconhecimento, Honneth recorre a uma justificativa histórica, qual seja, a de que a possibilidade de experienciar o autorrespeito e a autoestima só foi possível após a passagem do Direito Tradicional para o Direito Pós-Convencional, quando finalmente a dimensão pessoal (de estima e honra) foi separada da dimensão impessoal (universalidade jurídica do sujeito moderno) (HONNETH, 2003a).

<sup>13</sup> No original, “recognitional stance”.

<sup>14</sup> No original, “empathetic engagement in the world [...] is prior to our acts of detached cognition”.

mundo. Nas palavras de Honneth, em entrevista a Odin Lysaker e Jonas Jacobsen, “antes que nós, em uma sociedade, possamos começar a distinguir diferentes formas de reconhecimento, nós devemos reconhecer uns aos outros como seres humanos, como pessoas” (LYSAKER; JACOBSEN, 2010, p. 165, tradução livre).

Cabe estar atento, no entanto, para aquilo que chamei de ambivalência entre antropologia e história e que ainda apresenta problemas em sua teoria. Ao escrever *Reification*, mas também antes em *Sofrimento de Indeterminação* (HONNETH, 2007d) e depois em *O Direito da Liberdade* (HONNETH, 2015), Honneth demonstrou que estava atento às críticas direcionadas à primeira esfera do reconhecimento e ao seu conceito de “amor” (FRASER; HONNETH, 2003; YOUNG, 2007, McNAY, 2008), expandindo a noção de afetos primários para além do núcleo familiar, incluindo, por um lado, a ideia de amizade e outros vínculos afetivos fortes, e, por outro, a ressalva de que o “amor” é histórico devido ao valor dado a ele socioculturalmente e às diferentes formas de configuração familiar existentes. Nas palavras de Honneth:

Em *Luta por reconhecimento*, eu estava convencido de que o amor era basicamente o mesmo ao longo de toda a história humana. Mas isto é absurdo. Houve períodos em que o amor incluía atitudes em relação a crianças, ou atitudes entre o homem e a mulher, completamente diferentes das de hoje (LYSAKER; JACOBSEN, 2010, p. 167).

Para os objetivos deste trabalho, o fato de Honneth ter aceitado as críticas e reformulado parte de sua teoria indica que ao menos a sua posição em relação à sua pretensão universalista começou a ser relativizada. Muito embora Honneth não se considere um relativista, pois ao longo de sua obra procurou oferecer princípios estruturadores das relações morais, é bem verdade que o seu universalismo demonstra uma inclinação contextual, novamente num diálogo kantiano-hegeliano. É nesse sentido que Honneth diz que “tem que admitir que esses princípios não têm um valor universal

[...] (mas) têm validade para nós” (LYSAKER; JACOBSEN, 2010, p. 167, tradução livre, acréscimo nosso). O termo “nós”, que aí se refere à sociedade moderna europeia, demonstra que, metodologicamente, ele estaria atento aos limites de sua explicação.

No entanto, dois anos após conceder esta entrevista, em *O Direito da Liberdade*, sua “magnum opus” (ALLEN, 2015, p. 90), Honneth não oferece um critério, para além da noção de progresso, que opere em identificar quais normas são válidas ou não para as possibilidades de transcendência. A ideia de progresso, que indicaria quais instituições são legitimadas culturalmente por um longo processo histórico, não dá conta do fato que instituições legitimadas cultural e moralmente não garantem, necessariamente, uma participação igualitária de todos os membros de uma sociedade no desfrute das condições para a liberdade. Há um cenário de desigualdade de oportunidades que exclui sujeitos das instituições que poderiam garantir este valor indispensável ao pensamento eurocêntrico e iluminista, o da liberdade.

E, para além disso, a legitimação de tal instituição como um valor central para a autonomia tem, a depender do contexto, efeito contrário na produção de subjetividades específicas. Legitimar o Mercado e participar dele como um excluído; legitimar a Família e ter os laços afetivos estruturalmente fragmentados, num histórico transgeracional; e legitimar o Estado e ter nele um dos maiores atores do desrespeito (CALDEIRA, 2011): esta realidade da população pobre dos países de modernização periférica, que configura, no Brasil, aquilo que Jessé Souza (2009) chamou de ralé estrutural, está longe da *imanência* que informa a teoria honnethiana. O próprio conceito de desrespeito, que, como dito anteriormente, é o que justifica a necessidade por reconhecimento, é construído de um ponto de partida experiencial de uma cidadania mínima. Em *Luta por reconhecimento*, ao defender que o desrespeito seja tomado como fundamento normativo

válido, Honneth diz que a negação do reconhecimento fere o sujeito não apenas por atingir suas condições para a ação/liberdade, mas sobretudo porque fere a *visão positiva adquirida intersubjetivamente* que o sujeito tem de si mesmo. Na experiência de vida da ralé – numa experiência de subcidadania -, adquire-se uma visão positiva de si mesmo ou a exclusão do que é valorizado social e moralmente produz uma subjetividade “conformada”<sup>15</sup> com o desrespeito, ao ponto de não perceber as experiências de humilhação como tal? Se o desrespeito é a quebra de expectativa, pois, seja pelo inatismo moral ou pela socialização intersubjetiva, espera-se o reconhecimento positivo, o que espera a ralé? Estas indagações, que estão ancoradas num viés sociológico de classe, podem ser expandidas para questões de gênero, raça, profissões etc. Não cabe aqui, obviamente, adentrar em cada uma delas.

Resta estar atento para o enfraquecimento do potencial crítico honnethiano ao ter o autor vinculado a teoria do reconhecimento à realidade eurocêntrica como uma experiência se não universal, ao menos moralmente superior, quase em modo definitivo em sua última obra. Algumas questões são necessárias para ilustrar mais diretamente minha proposta. Em primeiro lugar, a teoria crítica, que, com Honneth, recupera seu compromisso descritivo em detrimento de uma tradição prioritariamente normativa da realidade, perde de vista contextos outros que não o europeu e, assim, fragiliza a descrição de aspectos imanentes fundamentais para uma crítica direcionada a relações estruturais de dominação. Honneth, que inicia sua obra preocupado fundamentalmente com as

---

<sup>15</sup> Não se trata de um conformismo político, que tiraria dos sujeitos subalternos a possibilidade de resistência. Refiro-me a um hipotético cenário, a ser verificado empiricamente, de sujeitos transgeracionalmente desrespeitados, numa espécie de desrespeito durável, para parafrasear Charles Tilly (1998), que produziria um tipo de subjetividade que não “espera”, no sentido pragmatista do termo, o reconhecimento, mas sim sua negação. A espera pela negação do reconhecimento faria da experiência de humilhação, segundo essa embrionária proposta interpretativa, não o motor para a luta por reconhecimento, mas o curso normal da ação. Em outras palavras: o desrespeito não é a quebra de expectativa da ralé.

relações profundas de dominação<sup>16</sup>, culmina numa visão de liberdade social que não dá conta dos mecanismos sociológicos da desigualdade<sup>17</sup>. Nesse sentido, com uma descrição apenas da realidade europeia, a crítica para a mudança social é enfraquecida e cai, ela mesma, num déficit sociológico de outra natureza. Em segundo lugar, o *continuum* causal de sua ontologia da subjetividade com aquela de nível institucional mais amplo, ao ser vinculado à uma visão do progresso como um fato (ALLEN, 2015), dá poucas alternativas de mudança na estrutura de sua teoria. No que se refere especificamente à *lógica* teórica interna, para se desvincular da noção de história como progresso e da experiência eurocêntrica como experiência universal, Honneth precisaria reformular logicamente seus pressupostos ontológicos – ou abrir mão do universalismo kantiano ou do contextualismo hegeliano (o que, de um lado ou de outro, dificultaria a forma mesma como a Teoria Crítica se propôs enquanto projeto teórico). Em relação à capacidade explicativa de sua teoria, emergem duas questões: a) sobre o nível ontológico subjetivo, o viés eurocêntrico ofusca as pré-condições sociológicas para a percepção do desrespeito enquanto experiência suficientemente motivacional para a luta por reconhecimento; e b) sobre o nível ontológico institucional, perde-se de vista que a legitimação resultante de um longo aprendizado sócio-histórico não garante, por si só, as condições para a liberdade.

---

<sup>16</sup> Num breve artigo (HONNETH, 2007c), em resposta às críticas recebidas sobre a ausência da dimensão do poder nas relações de reconhecimento, Honneth tenta recuperar esse seu projeto inicial, mas, com *O Direito da Liberdade*, vê-se que esta deixou de ser uma questão central para sua teoria.

<sup>17</sup> Não estou afirmando que Honneth não está atento ao efeito da desigualdade nas relações de reconhecimento. No entanto, a desigualdade para Honneth aparece apenas como uma “constatação” da forma como a sociedade “é”. Ou seja, embora saiba que a desigualdade tem sua importância explicativa, o frankfurtiano não oferece um conceito ou um conjunto de conceitos que mostrem de que forma a desigualdade influencia nas relações de reconhecimento recíproco.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crítica que tentei empreender, ainda de maneira exploratória, demonstra não uma superação da teoria honnethiana, mas sim a importância que sua obra tem, há cerca de duas décadas, para o pensamento crítico. Não é possível, nesse sentido, desprezar a contribuição de Axel Honneth para explicar experiências morais importantes e constitutivas da sociedade. Sua obra, que rebate numa Teoria da Justiça, da Subjetividade ou mesmo da Ação (projeto inacabado em *Luta por reconhecimento* e abandonado posteriormente), é imprescindível para a formação de debates centrais da contemporaneidade, como aqueles identitários, de luta política e de mudança social como conquista de direitos. Resta, no entanto, e isto tem ficado cada vez mais urgente, desenvolver uma teoria do reconhecimento capaz de explicar contextos não europeus ou, ainda, de extrema desigualdade social que dê conta das relações de dominação não imediatas, ou seja, aquelas perpassadas por mecanismos sociológicos, visíveis ou não, mas que devem ser explicados criticamente.

Para isso, é preciso preencher o aspecto insistentemente formal de sua teoria, que não tematiza as questões de classe, gênero ou raça (para citar apenas três temáticas centrais da sociologia) com conteúdos empíricos de modo a problematizar a estrutura da teoria do reconhecimento. Nesse sentido, entendo que é preciso identificar um nível de mediação entre os níveis subjetivo e institucional (e antropológico e histórico) para, assim, se aproximar das pré-condições sociológicas do reconhecimento. Criticamente, esta seria, pelo menos de início, uma saída possível.

## REFERÊNCIAS

ALEXANDER, Jeffrey C.; LARA, Maria Pia. 1996. Honneth's new critical theory of recognition. *New Left Review*, London, n. 220, p. 126-136.

ALLEN, Amy. 2010. Recognizing domination: recognition and power in Honneth's critical theory. In: *Journal of Power*, v. 3, n. 1, pp. 21-32.

\_\_\_\_\_. 2015. *The end of progress: decolonizing the normative foundations of Critical Theory*. Columbia University Press, New York.

BASAURE, Mauro. 2011. The grammar of an ambivalence: on the legacy of Pierre Bourdieu in the Critical Theory of Axel Honneth. In: Simon Susen; Bryan S. Turner (Editores): *The Legacy of Pierre Bourdieu – Critical Essays*, Anthem Press, UK.

BOWIE, Andrew. 2003. *Introduction to German Philosophy: from Kant to Habermas*. Polity Press, Cambridge.

BUCHWALTER, Andrew. 2016. The Concept of Normative Reconstruction: Honneth, Hegel, and the Aims of Critical Social Theory. In: *Reconstructing Social Theory, History and Practice*, p. 57-88.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. 2011. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. 3ª edição, Ed. 34; São Paulo: EdUsp,

CAMPELLO, Filipe. 2014. O Hegel de Honneth. *Pólemos*, Brasília, vol. 3, n. 6, p. 97-123. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/14948>

\_\_\_\_\_. 2017. Axel Honneth e a virada afetiva na Teoria Crítica. *Conjectura: Filos. Educ.*, Caxias do Sul, v. 22, n. especial, p. 104-126. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/conjectura/article/view/4856>

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. 2003. *Redistribution or recognition?: a political-philosophical exchange*. London: Verso.

HABERMAS, Jurgen. 2002. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo, Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. 2012. *Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização do social*. São Paulo: WMF Martins Fontes.

HONNETH, Axel; JOAS, Hans. [1980] (1988). *Social action and human nature*. Cambridge, Cambridge University Press.

HONNETH, Axel. 1991. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Massachusetts: MIT Press.

\_\_\_\_\_. 1999. Teoria Crítica. In: Giddens, A.; Turner, J. (Orgs): *Teoria social hoje*. Editora Unesp.

\_\_\_\_\_. 2001a. Invisibility: on the epistemology of recognition. In: *Aristotelian Society Supplementary Volume*, vol. 75, n. 1, pp. 111-126.

\_\_\_\_\_. 2001b. Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society. In: *Theory, Culture & Society*, v. 18, n. 2-3, pp. 43-55.

\_\_\_\_\_. 2004. Recognition and Justice: outline of a Plural Theory of Justice. In: *Acta Sociologica*, v. 47, n. 4, pp. 351-364.

\_\_\_\_\_. 2007d. *Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública.

\_\_\_\_\_. 2008. *Reification: A New Look at an Old Idea*. Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. 2003a. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34.

\_\_\_\_\_. 2003b. Patologias da liberdade individual: o diagnóstico hegeliano de época e o presente. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 66, p. 77-90.

\_\_\_\_\_. 2007a. The social dynamics of disrespect: on the location of critical theory today. In: HONNETH, Axel. *Disrespect: the normative foundations of Critical Theory*. Cambridge UK, Polity Press.

\_\_\_\_\_. 2007b. The Other of Justice: Habermas and the ethical challenge of Postmodernism. In: HONNETH, Axel. *Disrespect: the normative foundations of Critical Theory*. Cambridge UK, Polity Press.

\_\_\_\_\_. 2007c. Recognition as ideology. In: VAN DEN BRINK, Bert; OWEN, David (editores): *Recognition and Power*. Cambridge University Press: UK/New York.

\_\_\_\_\_. 2014a. *Freedom's right: The social foundations of democratic life*. New York, NY: Columbia University Press.

\_\_\_\_\_. 2014b. The Normativity of Ethical Life. *Philosophy and Social Criticism*, v. 40, no. 8, p. 817-826

\_\_\_\_\_. 2015. *O direito da liberdade*. São Paulo: Martins Fontes.

LYSAKER, Odin; JACOBSEN, Jonas. 2010. Social Critique between Anthropology and Reconstruction: An Interview with Axel Honneth. In: *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, n. 3, pp. 162-174.

MENDONÇA, Ricardo F. 2009. Dimensão intersubjetiva da auto-realização: em defesa da teoria do reconhecimento. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 24, n. 70, p. 143-154. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69092009000200009](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092009000200009)

McNAY, Lois. 2008. *Against recognition*. Cambridge: Polity Press.

NOBRE, Marcos. 2013. Reconstrução em dois níveis: um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In: MELO, Rúriom (coord.): *A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça*. Editora Saraiva.

PACHECO, Mariana Pimentel Fisher. 2016. Honneth e a pulsão: sobre as razões e as consequências para a crítica social da rejeição honnethiana à pulsão de morte freudiana. In: *Psicologia USP*, São Paulo, v. 27, n.1, pp. 78-85. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/psicousp/article/view/114755>

PETHERBRIDGE, Danielle. 2011. Introduction: Axel Honneth's projec of Critical Theory. In: PETHERBRIDGE, D. (Ed): *Axel Honneth: Critical Essays. With a reply by Axel Honneth*. Leiden/Boston: Brill.

REPA, Luiz. 2017. Compreensões de reConstrução: sobre a noção de CrítiCa reConstrutiva em Habermas e Celikates. In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 40, n. 3, pp. 9-28

SOUZA, Jessé. 2009. *Ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte, Editora UFMG.

TILLY, Charles. 1998. *Durable inequality*. California, University of California Press.

YOUNG, Iris Marion. 2007. Recognition of love's labor: considering Axel Honneth's feminism. In: VAN DEN BRINK, B.; OWEN, D. (Eds) *Recognition and power: Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 189–212.

## **ONTOLOGICAL NORMATIVITY AND EUROCENTRISM IN AXEL HONNETH'S THEORY: A CRITICAL DEFICIT?**

### **ABSTRACT**

First, this paper attempts to show that there is a confusion between what can be considered as normative and what can be seen as an ontological presupposition in Honneth's theory. The idea is that in the construction of his criticism of Habermas, the supposed normative basis for which Critical Theory should turn its attention and its scientific, philosophical and political efforts is already part of the theory, so to speak, and not necessarily an immanent fact of social reality. From this problematic, two derived points emerge. The first is to demonstrate that, despite Honneth's empirically grounded project, the aforementioned ontological normativity is theoretically and politically constructed within a strongly Eurocentric historical-evaluative scope with universalist pretensions. The second point is to show that Honneth will pay a high price for not taking into account that, legitimized or not, the modern institutions he identifies as conditionings of social freedom vary in its importance and its effects depending on the socio-historical context. This, I argue, would have weakened the critical potential of Honneth's theory of recognition.

### **KEYWORDS**

Theory of recognition. Axel Honneth. Ontology. Normativity. Eurocentrism.