

**ABORDAGENS
TEÓRICAS
E PRÁTICAS
EM PESQUISA**

COORDENADORES

Patricia Biegging

Raul Inácio Busaello

ISBN 978-85-7221-347-9

2025

Arilson Paganus

**LUTA E DIALÉTICA POR
RECONHECIMENTO:**

AXEL HONNETH, UM INTÉRPRETE DE HEGEL

RESUMO

Um dos expoentes da terceira geração da Escola de Frankfurt, Axel Honneth, não deixou de lado a “luta” quando se votou à ideia de reconhecimento, chegando a cunhar o título de sua principal obra com tal conceito. O centro neurálgico da Teoria Crítica de Hegel tenta resolver essa espécie de “déficit sociológico” da “luta”, visivelmente relaxada, segundo o autor, em gerações frankfurtianas anteriores. Recuperando uma posição, em certo sentido, análoga ao dos hegelianos da esquerda em relação aos seus antecessores, Honneth tenta apreender as lutas reais de indivíduos e grupos sem negligenciar os poderes sistêmicos e estruturais que limitam as ações dos sujeitos. Este aspecto, às vezes negligenciado quando Honneth é analisado, aqui é olhado como uma ferramenta valiosa na sua obra, tanto para o desenvolvimento de uma pesquisa sobre conflitos sociais, como manifestada numa interpretação de constelações de poderes, embora aparentemente estáveis. Contudo, sabe-se que a análise de Honneth ainda não apresentou uma teoria definitiva da luta social, existindo várias questões cruciais a se resolverem. O objetivo deste artigo é apontar, portanto, os principais eixos de uma reflexão sociológica das lutas no quadro da Teoria Crítica de Honneth, autor que transformou-se em um dos maiores expoentes do pensamento neohegeliano.

Palavras-chave: Axel Honneth, Hegel, Moralidade, Luta, Reconhecimento

INTRODUÇÃO

A reflexão sobre os temas do *Anerkennung* (reconhecimento) e da *Moralität* (moralidade), desenvolvida por Hegel em *Phänomenologie des Geistes* (1807) e tendo como base o pensamento fichteano, ressurgiu com Charles Taylor na inauguração da Princeton University's Center for Human Values, em 1990, depois em 1992 através do cotejamento de Axel Honneth em sua obra *Kampf um Anerkennung* (*Luta por Reconhecimento*); seguidos ou continuados, notadamente, pelo próprio Taylor em *Multiculturalismo* (1994), James Tully (2000), Nancy Fraser (2002), Paul Ricoeur (2006) e Habermas (2007), os quais também entraram na lista. No Brasil, nos informa Mendonça (2009, p. 144), Jessé Souza dará sua contribuição em torno dos temas da "subcidadania" e "invisibilidade da desigualdade"; todos voltados para a ética e a política de reconhecimento como tema das Ciências Sociais e da Filosofia Política.

Todavia, "podemos dizer que o conceito filosófico de reconhecimento não significa simplesmente a identificação cognitiva de uma pessoa, mas sim, tendo esse ato como premissa, a atribuição de um valor positivo a essa pessoa, algo próximo do que entendemos por respeito", explica Bethânia Assy (2006, p. 705). Hegel também emprega o conceito "moralidade" e "cosmovisão moral" para aludir à perspectiva deontológica de Kant, preservando o emprego do vocábulo "eticidade" (*Sittlichkeit*) ao elemento material: costumes, rotinas e práticas, todas historicamente consolidadas nas culturas.

O ponto de partida destas teorias será uma concepção de identidade pessoal – em Hegel, autoconsciência – desenvolvida posteriormente pelo interacionismo simbólico, com base weberiana, de George Mead (1957): como se edifica a intersubjetividade de uma dupla maneira. A individualidade, nesse caso, será constituída tanto em termos de um reconhecimento intersubjetivo, como de acordo com a própria intersubjetividade mediada. Tal individuação

da socialização, neste caso, significa a estabilização da identidade das relações de reconhecimento recíproco, onde a necessidade de todos os sujeitos centra-se no reconhecimento do outro, e a sua vulnerabilidade, conseqüentemente, em uma possível negação. Por outro lado, e com um olhar mais atento, nem todas essas teorias parecem focadas em um padrão ou fundamento de luta.

No entanto, já estava presente em Hegel, tanto no capítulo IV ("Dialética do Senhor e do Escravo") de *Fenomenologia do Espírito*, quanto nos seus jovens *Escritos de Jena*, que essa luta pelo reconhecimento é uma luta que segue o indivíduo até sua morte. Sendo a luta, por si só, necessária ao conceito de "reconhecimento" de um ponto de vista lógico, principalmente em uma gama contemporânea de pensamentos que repousa para além da premissa de uma vulnerabilidade constitutiva; a partir da qual sabe-se que a moral surge como um dispositivo de proteção. Nos informa Habermas que "o saber a respeito da suscetibilidade constitutiva de um ser só pode formar sua identidade na externalização em meio a relações interpessoais, e estabilizá-la em relações de reconhecimento intersubjetivo" (Habermas, 2007, p. 44-45); uma explícita "vulnerabilidade moral" indelével, para usar os termos de Honneth (2005, p. 51). Honneth se utilizará prioritariamente dos ensaios hegelianos: "Maneiras científicas de tratar o direito natural" de 1802, "Sistema da eticidade" de 1802/1803 e "Sistema da filosofia especulativa" de 1805/1806, todos da juventude do filósofo alemão (Ravagnani, 2008a).

Mas, certamente, algumas teorias atuais de reconhecimento, quando também recorrem a Hegel, estão geralmente fundamentadas nos *Escritos de Jena*, e nem mesmo afastam-se, de certa forma, da teoria social presente em *A Fenomenologia do Espírito*, fazendo com que o fato da luta seja, ora ou outra, inevitável para o reconhecimento. Elas até interagem com a tradição inspirada por Alexandre Kojève (1980, p. 18) e sua leitura dos *Escritos* jovens de Hegel, para o qual a "ação" se define como a transformação

do mundo hostil, essencialmente humano, porque humanizado e antropogênico; começando com o ato de se impor ao Outro nos primeiros encontros. E uma vez que o Outro, se for (ou mais precisamente, se ele quer ser ou sente-se) um ser humano, assim importa que a primeira ação antrópica surge necessariamente na forma de uma luta. Portanto, o padrão de luta torna-se evidência em duas premissas: há a luta e poderá a mesma levar ao rechaço ou ao reconhecimento.

No mais, Hegel afirma que tal luta por reconhecimento inicia-se quando a exclusão do Outro se concretiza diante da posse – e aqui ele está pensando nas relações senhor e escravo e em uma consciência que deseja a verdade de si mesma através de um Outro, sendo, ela mesma, a própria consciência e a unidade do diferente; ou seja, um Outro que será decisivo para uma auto-consciência, sendo ele a dinâmica da vida quando relaciona-se Outro-Eu. Segundo Ravagnani (2008a, p. 97), Hegel vai além desse ponto, indicando que os sujeitos se concretizam em uma identidade e percebem a dimensão do Eu a partir da luta real; e de uma luta como acontecimento ético, *médium* moral e constante. E a primeira delas está na relação entre pais e filhos, ou seja, entre o amor e a carência, entre o cuidado e os bens necessários para a sobrevivência; a segunda volta-se aos contratos sociais, através dos quais as partes se reconhecem como proprietários, o que representa, segundo Hegel, uma forma natural de eticidade; e, por fim, essas duas formas de lutas produzem distintas outras formas, todas frutificadas em atos destrutivos ou criminosos. Mas Ravagnani (2008a, p. 99) ainda lembra que tais atos “negativos” e dialéticos, em Hegel, não representam anomalias, pois as identidades dos envolvidos se ampliam e amadurecem com tais embates: passando da eticidade natural para a eticidade absoluta, do ontológico para o filosófico, da natureza para o espírito. A totalidade da individualidade só pode ser reconhecida, portanto, pela ação do Outro contra tal totalidade.

Em outros termos, o que Hegel mostrará, assim como Marx o seguirá posteriormente,¹ de modo paradigmático com a dialética do senhor e do escravo, diz Fink:

É justamente que a autoconsciência só se conquista a si mesma quando supera a postura de dominação e se põe na perspectiva do reconhecimento da alteridade da outra autoconsciência, isto é, a autoconsciência não é um fato, não é algo já dado, mas emerge como resultado de um longo caminho dialético, que passa pela mediação do reconhecimento do outro (*apud* Oliveira, 1993, p. 183).

O que Hegel parece dizer, em suma, é que o reconhecimento é um movimento do Nós. Pois, assim como em Marx, o indivíduo nunca pode ser pensado fora de uma comunidade e, ao mesmo tempo, sempre em um campo de forças, de luta. Uma luta constante da consciência com o ser Outro; uma luta que transforma o Eu ou a consciência do Eu dialeticamente.

HONNETH, INTERPRETE DE HEGEL

Nesse íterim, Honneth tem defendido, desde a época de sua tese de doutoramento (*Crítica do Poder*, 1983) na Universidade Livre de Berlim, em torno da pertença de Foucault à matriz filosófica frankfurtiana, a ideia de que as mudanças sociais e a conservação da ordem possuem o caráter de luta. E segundo as interpretações posteriores de Honneth (2003, p. 87) desta questão, a decisão por uma das partes, na disputa entre diferentes partes, é vista por aqueles que foram excluídos na conjuntura de interação, transformando-os

1 Com a ressalva apontada por Honneth (2003b, p. 230): "Marx [...] retoma nos *Manuscritos* parisienses a ideia de uma luta por reconhecimento somente na versão estreita que havia assumido na dialética do senhor e do escravo; com isso, porém, ele sucumbiu, já no começo de sua obra, à tendência problemática de reduzir o espectro das exigências do reconhecimento à dimensão da autorrealização no trabalho".

em meros sujeitos disjuntos. Vale lembrar que Hegel substitui os sujeitos hobbesianos, que conservam um anseio de medo na perda da posse – seja ela material, emocional ou identitária –, por sujeitos que ampliam, frente às perdas, um sentimento de exclusão social. Diante desta exclusão, o indivíduo socialmente ignorado ou incógnito, em um primeiro momento, não revida a ofensiva do Outro, pois o que ele quer é restaurar o reconhecimento confuso desse primeiro acometimento. De tal modo, o sujeito excluído não tem como meta a coisa ou o negativo presente na interação, mas o saber-se no Outro. O insultado quer demonstrar ao ofensor que a sua ação contra a sua pessoa não o afrontou apenas pelo estrago de seu bem ou pessoa, mas, ao mesmo tempo, pela mímica de “seu saber de si”. Entretanto, nesta nova apreensão de si, neste dar-se conta da vinculação da aceitação do Outro para a prevenção de um bem identitário, material ou físico, o insultado aufere uma maior consciência daquilo que pode legitimamente lhe prover um saber de si: o reconhecimento do Outro. O que acontece, portanto, nestes afrontamentos, é um rendimento de consciência. Se em uma primeira ocasião o Outro age por legítimo empenho material ou pessoal e sua consciência é puramente individualista, em um segundo momento, face à reação provocada, ele pode abrir os olhos em relação à sua presença. E o vitimado se dá conta que o ataque apontava à sua própria pessoa. Por isso, nasce uma situação de resistência e dessemelhança, assim mesmo, de um saber de conexão social entre os sujeitos colidentes (Honneth, 2003, p. 89).

Conforme Honneth (*Ibidem*, p. 92), no entanto, Hegel não provê uma resposta satisfatória sobre o resultado prático-moral decorrente dessa luta, já que não obtém ou demonstra uma vinculação entre a adotada consciência pelos sujeitos de suas vulnerabilidades mútuas e o reconhecimento da ambição de direitos particulares. Todavia, não fica evidente em Honneth o porquê de Hegel assegurar a luta em relação ao reconhecimento intersubjetivo. Para Honneth, a conservação dos direitos individuais e não o modo de fazê-la (a luta)

alerta aos sujeitos para uma distinção em suas discórdias sobre a pessoa moralmente vulnerável, culminando, assim, à concordância mútua de suas vontades basilares.

Hegel, para um melhor entendimento daquilo que Honneth nos aponta, discorre que desta luta “cada um sai como aquele que viu o outro enquanto puro si-mesmo”; e que “a vontade de cada um surge como saber”, ou seja, como refletida perfeitamente em si na sua pura unidade. Vontade agora universal e como ser reconhecido (Hegel, 2002, pp. 49-50).

Assegurar que a vontade que se consegue seja universal, significa dizer que o Outro será visto como dotado de direitos. Contudo, para Honneth, um fruto de eticidade no cabo da luta não consegue expor conclusivamente quando e como os sujeitos possuem a noção de que são munidos de direitos e que, subsequentemente, um precisa acatar o direito daquele que o “distingue”. Apesar disso, evidencia-se que a luta tem a função de conscientizar os sujeitos das respectivas vulnerabilidades mútuas. Ou seja, a luta pela existência identitária é, assim sendo, uma amostra aos contendores das suas fragilidades enquanto entes ultimáveis.

Hegel, não obstante, prediz certa concordância e intercâmbio entre os sujeitos antecipadamente socializados, o que aponta um despertar para o entrave de sua liberdade plausível, não se atentando, diz Honneth, que será isso ou o esgotamento. Uma defesa inativa em torno de direitos naturais, segundo Honneth, nesta fase de um acordo consciente, ainda é inviável. Pois é imprescindível uma luta apropriada para se pôr em imponderação a própria vida e para que os sujeitos percebam a demarcação de seus direitos, dos quais eles têm uma pequena noção.

Honneth é, desta forma, um dos autores que mais conceituou, sob a interpretação de Hegel, a questão da luta pelo *reconhecimento* na contemporaneidade. A sua preocupação com

a luta, como já apontado, remonta a *Kritik der Macht* (Ravagnani, 2008b, p. 12), onde ele procura demonstrar que o paradigma fundamental do pensamento de Foucault, por exemplo, pode ser uma luta em todos os momentos e níveis. E ele retoma tal cotejamento intelectual em *Luta por Reconhecimento*, construindo uma teoria do conflito não utilitarista ou, como nos informa Mendonça (2009, p. 148): distante de uma postura reificadora e essencialista. Segundo tal teoria, a resistência e a conduta de revolta procedem de experiências morais, nascidas a partir não do reconhecimento profundamente enraizado no ser, mas historicamente dado. E a experiência do desprezo, por sua vez, provoca uma espécie de violação ou brecha psíquica no Eu, por introduzir emoções negativas, tais como: vergonha ou raiva; enquanto a negação do reconhecimento é interpretada como um erro ou injustiça. E logo que tal experiência torna-se pensável e “comum” a um grupo, a possibilidade de luta social se manifesta. Honneth a chama de “a gramática moral dos conflitos sociais”, como bem presente no subtítulo de sua obra.

RECONHECIMENTO EM HONNETH E NOUTROS (HABERMAS, BAUMAN E BOLTANSKI)

Por ventura, alguns autores têm naturalmente procurado explicar a possibilidade de certas expectativas e certos sofrimentos, apontando que a ausência de luta em determinados setores ou regiões do planeta dar-se pela atuação das emoções, como a vergonha e o medo, ou mesmo designando que “[...] um ‘movimento social’ é, em si mesmo, o resultado de uma luta subterrânea para se conduzir o reconhecimento de grupos ou indivíduos, aflitos pelo sofrimento social, no intuito de fazer o público perceber

e registrar seus problemas” (Honneth, 2003a, p. 120). Mas, em geral, é importante que as pessoas que tenham experimentado a negação do reconhecimento, aponta Honneth, mergulhe em si, porque a luta caracteriza-se como um processo através do qual a subjetividade revela-se e, ao mesmo tempo, é verdadeira. Honneth esboça um argumento nessa direção, quando escreve que “[...] o engajamento nas ações políticas possui, para os envolvidos, também a função direta de os arrancar da situação paralisante do rebaixamento, passivamente tolerado, e de lhes proporcionar, por conseguinte, uma auto-relação nova e positiva” (Honneth, 2003, p. 259). Em outros termos, se os detalhes do mecanismo de subjetividade estão mais relacionados com o reconhecimento do que se possa imaginar, deve-se, portanto, discutir os efeitos específicos da luta.

O conceito de autonomia – que aqui entra necessariamente em cena – para Honneth, implica que: se uma pessoa não é reconhecida como um membro da comunidade, como uma pessoa com capacidade de agir por si mesma, também não será capaz de alimentar a convicção de que suas aspirações são dignas, proporcionando-a uma desesperadora motivação para continuar a desenvolver-se numa relação prática, isto é, para constituir-se em sujeito (Honneth, 2005). Mas a ideia da luta como criação do sujeito, assim sendo, fica em segundo plano em Honneth, que concebe o seu efeito apenas sobre si mesmo, chamando-a de “motivação secundária” da luta (Idem.).

Desta forma, a luta em processo de reconhecimento não equivale a aceitar toda forma de diferença. Sendo, na verdade, um convite à discussão sobre as vantagens e desvantagens das diferenças em questão, e isso implica, para ele, combater a homogeneização opressiva do fundamentalismo universalista, bem presente em Hegel, bem como o multiculturalismo excludente.

Habermas (1990), por exemplo, desde os seus primeiros escritos sobre a moral,² reconhece que a distinção tão cara a Hegel, entre a esfera da moralidade – de raiz kantiana – e o âmbito da eticidade, compreenderia a rede de costumes e decisões sobre o bom viver; adotadas e praticadas historicamente por um grupo humano de referência, modelo. A moralidade, em Habermas, também é o reino da deontologia: daquilo que pode, deve ou não deve se fazer, ou seja, dirige as ações para a formulação de prescrições comportamentais, propondo alcançar um teste social que examine a validade racional das diversas propostas dessa ação. Na formulação clássica de Kant, diz ele, as máximas de ação, candidatas a encarnar-se em normas gerais de comportamento, seriam propostas como diretrizes para o acompanhamento geral por parte de todos os sujeitos supostamente racionais; obviamente, depois de um exame minucioso na consciência destes (*Ibidem*, p. 195-216).

Habermas, nesse ínterim, indica que a luta por reconhecimento se sintomatiza em duas formas de respeito: 1) respeito pela situação identitária dos sujeitos, independentemente de gênero ou étnica; e 2) respeito por ações, práticas e visões particulares do mundo, principalmente entre grupos desprivilegiados. Nesse aspecto, as reivindicações que são colocadas não apontam situar, *a priori*, um *status* que assevere um modelo isonômico de qualidades sociais de vida, pois, o que se busca, de fato, é a conservação da integridade de configurações de vida e tradições com as quais os sujeitos de grupos discriminados – de modo próprio – afeiçoam-se. O não reconhecimento de grupos sociais, por conseguinte, reverbera como uma discordância cultural segregativa marginaliza alguns grupos antecipadamente etiquetados; originando-se e mantendo-se,

2 Os primeiros escritos de Habermas sobre moral surgem no calor da canônica teoria da ação comunicativa, não obstante, já havia realizado algumas incursões tímidas em seus enfoques comunicativos e, incluso, em suas controversas com Luhmann e Gadamer. A reflexão de Habermas sobre o tema está bem delineada nas obras *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (1983), *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991) e em alguns artigos posteriores.

desta forma, apenas as condições apreendidas de demérito social, de modo que o não reconhecimento cultural se fortalece de maneira acumulativa (Habermas, 2007, p. 239).

Assim sendo, para Habermas, a luta por reconhecimento não atinge apenas ações ligadas ao decoro humano, senão ao sistema jurídico e, conseqüentemente, às carências da vida. Ele infere, por exemplo, que:

Embora o feminismo não seja a causa de uma minoria, ele se volta contra uma cultura dominante que interpreta a relação dos gêneros de uma maneira assimétrica e desfavorável à igualdade de direitos. A diferença de situações de vida e experiências peculiares ao gênero não recebe consideração adequada, nem jurídica nem informalmente; tanto a autocompreensão cultural das mulheres quanto a contribuição que elas deram à cultura comum estão igualmente distantes de contar com o devido reconhecimento; e, com as definições vigentes, as carências femininas mal podem ser articuladas de forma satisfatória (*Ibidem*, p. 246).

Já em âmbito internacional, pensa Habermas, a luta por reconhecimento surge com as investidas exacerbadas do eurocentrismo e da preponderância da cultura ocidental na política mundial, ambos vistos por ele como condições essenciais para uma luta por reconhecimento. Contudo, acrescenta que as balizas permanentes dessas lutas, visivelmente fracassadas, sinalizam as relações históricas entre o que se denomina de Ocidente e Oriente ou entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos (*Ibidem*, p. 249). Habermas esforça-se, portanto, para ver tal luta construir-se num campo público, ou seja, enquanto comunicativa, dialogada, legítima, validada pelo “reconhecimento intersubjetivo” e por dentro do sistema.

Em todo caso, sua interpretação volta-se para o consenso ou reconhecimento como unanimidade, e pelo entendimento da unanimidade como único aval do que é racionalmente digno. Em outros

termos, a universalidade que pretende a moral não é, em Habermas (1991), meramente verbal ou de intenção, não se contendo na proscrição processual dos argumentos idiossincráticos e egoístas, senão que aponta a uma coincidência substancial de visualizações. Assim sendo, o núcleo da ética comunicativa (ou reconhecimento social moral) não é outro além do discurso de justificação (e aplicação) como procedimento de exame das normas morais, máximas de conduta, interesses e juízos relativos à ação devida. Nesse ponto, Habermas chega a afirmar que o centro de gravidade da reflexão moral constitui-se por um procedimento de argumentação, o que elucidada se tais normas e propostas normativas merecem a concordância (reconhecimento) dos sujeitos aos quais se destinam.

Mas, diante disto, fica a inquietação: como o sujeito moderno luta por um reconhecimento no marco de um direito, para a redistribuição de aceitabilidades, em um mundo onde se colapsa as reivindicações redistributivas coletivas? Para Bauman – o qual junta-se ao debate – a desvinculação das reivindicações de reconhecimento de seu conteúdo redistributivo está orientada para que o medo e a incerteza da vida líquida se desviem do âmbito político. Há, assim sendo, uma despolitização da luta pela redistribuição. Em Bauman, portanto, a versão culturalista do direito ao reconhecimento está cada vez mais cedendo terreno na luta por uma vida com dignidade para todos, independentemente de suas diferenças. Assim como cada vez mais toma-se de um afã por pulverizar a luta pela justiça social.

Como existem tantas unidades dissipadas e divididas na busca que lhes reconheçam direitos diversos, menor é a probabilidade de que atuem conjuntamente, porventura, alguma vez (Bauman, 2000). Se há um programa forte da versão culturalista é o desaparecer da agenda pública à questão da privação material, que é, na verdade, a fonte profunda da desigualdade. O multiculturalismo, em aparência, estaria centrado no postulado da tolerância liberal e no reconhecimento do direito das comunidades à autoafirmação e ao reconhecimento público de sua identidade. Mas, segundo Bauman,

no fundo estaria atuando como uma força essencialmente conservadora, transformando a luta pelas desigualdades sociais “única e exclusivamente” em lutas por reconhecimento de diferenças culturais. Isto, segundo Bauman, não é um mal em si, até quando fazem prevalecer como “mais fundamentais” as lutas pelas diferenças. Todavia, para ele, é crucial afirmar que a condição humana é moral antes de significar qualquer outra coisa, pois “enfrentamos desde o primeiro momento de encontro com o outro” a escolha entre o “bem” e o “mal”, sabendo que “ser moral” não significa “ser bom”, senão a liberdade de autoria ou atuação; lembrando sempre que a “vida moral” é um percurso de incerteza contínua, pois “ela é construída de tijolos de dúvida e cimentada com surtos de autodepreciação” (Bauman, 2011, p. 10-11).

Notadamente, qualquer demanda de reconhecimento é “estéril” em sua efetividade a longo prazo, a não ser que sustente a promessa da redistribuição para todos, numa espécie de “justiça global”.

Contudo, atesta Bauman (1998, p. 229) que, diante de um quadro não muito favorável:

Entre as conquistas societárias na esfera da administração da moralidade é preciso mencionar: a produção social da distância, que ou anula ou enfraquece a pressão da responsabilidade moral; a substituição da responsabilidade moral por responsabilidade técnica, o que efetivamente encobre a importância moral da ação; e a tecnologia da segregação e separação, que promove a indiferença pela aprovação do Outro, a qual de outra forma seria submetida a avaliação moral e a uma resposta moralmente motivada [...] O que se segue é que, na moderna ordem, o antigo conflito sofocleano entre lei moral e lei social não dá mais sinais de declínio.

E para que se possa manter essa “moderna ordem” numa cidade, por exemplo, competência que Boltanski chama de “sentido moral” (Boltanski & Thévenot, 2006, p. 144), implica a integração

de duas das restrições fundamentais que sustentam o modelo da cidade moderna: um requisito de humanidade comum, que supõe o reconhecimento e a identidade dos indivíduos com os quais deve levar-se a cabo o acordo; e um requisito de ordenamento que supõe o carácter geral do princípio de valor legítimo, empregado para fazer a escala de comparações possíveis entre os espaços no mundo. Em suma, diz Boltanski, para se chegar a um acordo sobre o que é justo, como diria Durkheim, as pessoas devem poder conhecer um bem comum e comportar-se como tal (*Ibidem*, cap. IX). E se para a modelização de cidades harmoniosas esses autores têm-se servido de uma amostra estratégica de textos teóricos clássicos sobre a arte do bom governo, para a caracterização semântica dos mundos de valor analisam o vocabulário de uma amostra paralela de seis manuais ou guias práticos da arte do bem viver (*Ibidem*, cap. VI). Neste mundo, diz Boltanski, as pessoas buscam o insólito, o maravilhoso, o inefável, o espontâneo e o emocional, através de uma potência vital comum: a “inquietude criadora”. Espíritos, sombras, monstros, mulheres, crianças, loucos ou artistas são os grandes da cidade: aqueles que, por arriscarem-se a pôr em questão o mundo estabelecido, acabam descobrindo, imaginando, sonhando ou explorando, alcançando, em suma, o estado superior de gênio criador ou espírito independente. O guia do mundo doméstico,³ por conseguinte, é um manual de urbanidade e boas maneiras, que permite transmitir a arte das relações pessoais e harmoniosas para aqueles autodidatas que têm sido promovidos por suas instituições (*Ibidem*, p. 160). No mundo doméstico habitam seres como as boas maneiras, a posição social, o título, os presentes e as flores, assim como as pessoas apelam à filiação geracional e à obediência, à tradição e à herança. Valoram a boa educação, a distinção, a discricção, a reserva ou a confiança. No bom sentido, a naturalização do carácter se encontra com a potência comum da ascensão social, que pode chegar a permitir, através de

sacrifícios específicos, como o rechaço do egoísmo ou da servidão, alcançar os estados de grandeza moral, próprios da cidade moderna. O mundo da opinião se caracteriza, nesse contexto moderno, através do vocabulário de um manual de *marketing* de relações públicas. E este mundo inclui, entre seus seres mais “puros”: a marca, a mensagem, a campanha, a pesquisa e a mídia. Utilizando-se, todos eles, da renúncia ao secreto, à especulação ou à imitação das *personas*. Contudo, movidos pela exclusiva consideração de si, alcançam a grandeza moral na forma de reputação, de *status*, de representação destacável (propagável), o que provoca visibilidade e êxitos sociais, convertendo-se em “estrelas”, líderes de opinião, porta-vozes etc.; mas, e o mais importante, passam a ter reconhecimento. E um reconhecimento sem lutas violentas.

Em efeito, nesse contexto, Boltanski olhará a teoria da justiça em Marx, por exemplo, como problemática, já que Marx considera a economia como “a mais moral dentre as ciências”, tendo como pretensão sentar as bases de uma sociedade justa com base nesta moral maior, contra as aspirações normativas das ciências sociais – de seu tempo e de hoje –, o que levou os seus críticos a taxarem de mero “relativismo ético”. Para Boltanski, calcado no filósofo Elster, o problema marxiano está no conteúdo de uma noção específica da “vida boa” e baseado numa justiça distributiva, o que provoca uma indiferença frente à oposição entre o “juízo de realidade” e o “juízo normativo”. E sabendo, ainda através de Elster, que a essência do comunismo de Marx é a autorrealização através das atividades criadoras, Boltanski adverte que, em efeito, tanto em Marx, como em Hegel, o trabalho criador permite as pessoas conhecerem-se ao exteriorizarem-se em uma existência para o Outro; fato que provoca a admissão de que o individualismo e o viver para o Outro possam existir numa sociedade industrial-mercantil, mas que, diz Boltanski, adquire nela a forma de uma competência pelo reconhecimento, comparada a competência pela apropriação dos bens materiais, o que confere, conseqüentemente, uma ilusão em um comunismo

utópico: o prazer de uma criação individual objetiva se confundindo com o prazer de se realizar uma necessidade humana (Boltanski, 2000, p. 191-195). Boltanski defende que a luta por reconhecimento, assim sendo, só pode ser alcançada e render frutos estabelecendo-se estados de paz, não paz de Estados.

DIALÉTICA DA ETICIDADE

Honneth (2002, p. 502), debatendo com todos estes teóricos, por sua vez, ao definir “uma luta permanente pelo reconhecimento”, está constantemente a pensar tal objeto na forma de fases históricas, impulsionado pelas lutas sucessivas e avançando na direção expansiva do seu conteúdo normativo, e, com ele, as expectativas dos indivíduos. É o que Marcos Nobre (2003, p. 18) chama de “força moral que impulsiona desenvolvimentos sociais”, e Ravagnani (2008a, p. 93) de resgate da luta como “categoria essencial para compreender a ‘lógica’ das mudanças sociais e a evolução moral da sociedade”.

Em outras palavras, a luta é contínua e acompanha uma reconciliação permanente, é um processo que se denomina “dialética da eticidade” (ruptura de relações intersubjetivas iniciais e restabelecimento de outras mais exigentes) e que se desenvolve em três níveis da vida social: a família, a esfera abstrata do Direito e o relativo à solidariedade ou eticidade de uma comunidade. O que é importante assinalar é que a cada um destes níveis lhe corresponde um “padrão de reconhecimento” específico (Honneth, 1991). Segundo Honneth, estes critérios constituem a infraestrutura moral de um mundo da vida social, sem a qual se veem ameaçados.

No caso da família, o que se trata é a obtenção de um reconhecimento afetivo que resulta indispensável para o desenvolvimento da autoestima. Quer dizer, proporciona ao sujeito uma

segurança emocional e física. Na esfera do Direito, entra em jogo um componente não afetivo e corporal, senão cognitivo. A partir dele, o sujeito aprende a compreender-se, principalmente do ponto de vista das pessoas com as quais se inter-relaciona, como um portador de direitos iguais; e a ele está vinculado seu autorrespeito. O último nível é o que alcança um grau maior de generalidade e de referência à comunidade. Honneth infere indistintamente a eticidade da solidariedade e refere-se à compreensão cultural e ética que se alcança uma sociedade dada, comparando as que dependem dos critérios de aprovação ou valoração social com as formas de vida singulares. O que se trata é, na verdade, da aprovação solidária para formas de vida alternativas. E a confiança que um indivíduo ou grupo pode obter em si mesmo está vinculada, em grande medida, a esta valoração.

Quanto às ações de menosprezo, assim sendo, emborcam a “infraestrutura moral” mencionada por Honneth e afetam a valoração que premia à própria identidade e a compreensão positiva que as pessoas e grupos têm de si mesmos, e isto, por sua vez, transforma sua autorreferência prática. Entre outras coisas, o que se vê prejudicado é a capacidade de ação dos sujeitos e a capacidade para pôr em atos os seus projetos.

Certamente, trata-se de transtornos ou perturbações psíquicas ou psicossociais. Honneth chega a compará-las, devido aos seus afetos negativos, com as enfermidades corporais, as quais propiciam uma queda da própria estima, confiança e respeito. Esta lesão, com distintas naturezas, segundo o grau de reconhecimento que se tenha negado (desde a violência física até a privação de direitos e à degradação do valor social), pode dar lugar a uma paralisia fortemente associada à vergonha social. Desta maneira, uma pessoa ou grupo pode relacionar-se passivamente diante do delito e da humilhação, mas também pode resultar uma atitude completamente distinta, a saber, aquela associada à resistência e à luta por reconhecimento.

Isto é o que torna possível a demonstração de uma leitura cuidadosa da análise feita por Honneth, no que tange ao fenômeno da invisibilidade, experimentado pelo herói de *Homem Invisível*, romance de Ralph Ellison, em um artigo intitulado *Invisibility: on the epistemology of "recognition"*. Ponderando sobre o que realmente é o herói, especialmente quando ele pede para ser "visível" aos seus concidadãos – o que demonstra desespero por violações de sua integridade física –, Honneth põe em causa a ideia de que tal herói, neste caso, iria pedir uma confirmação da percepção da existência do Outro. Para a confirmação deste é, em geral, suficiente apontar o dedo para uma pessoa em particular, ostensivamente acenar em sua direção ou apenas confirmar explicitamente sua existência através da palavra. Honneth ainda sugere que a visibilidade física implica numa forma elementar de identidade individual e representa uma primeira e "primitiva" forma do que ele chama de "cognoscível" (Honneth, 1991, p. 113), ainda que não se espere por um indivíduo em situação de invisibilidade social; de resto, o que se busca é a confirmação de seu valor.

O valor de se ter algumas respostas diante da luta, portanto, em Honneth, vai muito além de uma simples declaração de reconhecimento da existência do Outro e de suas características próprias, e tais respostas manifestam uma motivação para se engajar em ações de natureza solidária em relação ao Outro (*Ibidem*, p. 121). Olhando positiva ou negativamente para tais respostas, é um indício que se concordou considerar o Outro como uma fonte de demandas legítimas, de abster-se ou engajar-se a certos tipos de ações e, assim, limitar sua perspectiva ególatra. Na busca de tais respostas, o Outro, portanto, sempre procura ser reconhecido como digno de preocupações éticas.

Verifica-se que a luta pode gerar, desta forma, e inclusive por meio da violência – algo que não concebe Boltanski – estes gestos de visibilidade, o que não se pode deixar de considerar o Outro como capaz de tal mudança ou capaz de tal consideração ética.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A proposta de Honneth para a teoria do reconhecimento aponta uma revalorização daquele espaço intersubjetivo no qual o conflito entre os sujeitos é uma questão de moral e responsável por sua formação bem-sucedida, de modo que, para ele, o foco deve voltar-se novamente para a esfera social – o Nós em Hegel, mais especificamente para os danos e distorções das relações sociais. Honneth identifica a necessidade de retomada de uma área de prática moral com uma tipologia do reconhecimento, afirmando que o conceito de *dignidade*, que se refere à integridade completa de uma pessoa, só pode ser entendido por meio do juízo complementar em torno das formas de reconhecimento intersubjetivo que o sujeito pode receber. Assim, o diagnóstico de sua teoria volta-se às patologias da socialização, encontradas no momento da formação da identidade do indivíduo, quando estas o impedem de formar tal identidade por falta do reconhecimento.

Honneth busca, em suma, uma noção de luta social que: a) perceba a realidade social em termos de conflitos (latentes ou manifestos) e que transcendam a situação dada; b) esteja ancorada em experiências normativas reais, incluindo as experiências morais (universalizáveis) que não têm legado a pronunciar-se ou manifestar-se na esfera pública; c) enfoque à capacidade de cada indivíduo de participar nesta luta; e, por fim, d) perceba a integração social e os poderes reais.

Honneth (2009, p. 37), portanto, observa a inserção do indivíduo na sociedade através de uma luta por reconhecimento intersubjetivo, contrário à perspectiva de Maquiavel e Hobbes da autoconservação. Dividindo essa luta em três esferas ou momentos sociais: amor que leva à autorrealização no âmbito privado, Direito que provoca autoconfiança no âmbito burocrático e solidariedade que solidifica o autorrespeito social. Ravagnani (2008a, p. 92) confirma:

A normatividade que Honneth procura, então, está na luta social entendida não como busca pela autoconservação física ou pelo aumento relativo de poder, concepção tradicional tanto na filosofia política moderna como na tradição sociológica, mas como forma de reconhecimento de identidades individuais e coletivas, exigência posta pela ocorrência de ações de desrespeito social.

Suscita, conseqüentemente, que existem lutas positivas e negativas pelo reconhecimento. É o que aponta Rahel Jaeggi (2013), observando que a percepção de que aqui se trata, qual seja, de uma relação prática e outra que subsiste em casos de conflito, possuem versões de uma “teoria positiva do reconhecimento”, as quais partem de uma espécie de “estar previamente de acordo” (ou do *telos* da reconciliação). Com isso, tornam-se cegas para a necessidade de sondar a relação entre dependência e independência na luta por reconhecimento, precisando recordar que a normatividade e reciprocidade, inerentes à relação de reconhecimento, só podem ser realizadas no acontecimento real da luta.

Por fim, o que diferenciará Honneth de Hegel na teoria da luta por reconhecimento será, basicamente, a ideia da consciência, já que, segundo Honneth, Hegel transfere suas análises da interação social para uma análise da construção da consciência individual, o que acarreta um conflito não mais como agente mediador da consciência individual, senão como *medium* do processo de universalização social. O que nos leva a constatar que a tríade da luta por reconhecimento em Hegel (família, Direito e eticidade), é lida por Honneth por meio da tríade: amor primário, leis e trabalho, como sendo ligações emotivas, adjudicação de direitos e orientação por valores, ou seja, solidariedade. O que provoca as três formas de desrespeitos ou quebra desse reconhecimento: a violência física ou as que afetam a integridade ou autoconfiança, a denegação do autorrespeito ou *status* e a referência negativa à autoestima ou desvalorização social. Em Honneth, portanto, lutas não são buscas por soberania ou autodeterminação, nem mesmo política de valorização de identidades grupais ou culturais (Mendonça, 2009, p. 148, 150).

Em geral, podemos concluir que os relatos de estima e respeito são apresentados como questões de luta nas sociedades modernas, nas quais diferentes grupos se esforçam, por um lado, para melhorar a sua qualidade e seu modo de vida, impulsionando as pessoas a admitirem sua importância para fins comuns e, por outro, para se obter um ordenamento político e jurídico para se fazer justiça às suas expectativas. No entanto, mesmo quando sujeito a um desenvolvimento próprio, o tema da luta é processado quase exclusivamente como motivação ou justificação, sob o prisma da ideia de que a luta está relacionada com expectativas normativas decepcionadas e não com lutas sociais.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt (1998). **Modernidade e holocausto**. Rio de Janeiro: Zahar.

_____ (2000). **Community**: seeking safety in an insecure world. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (2011). **Vida em fragmentos**: sobre ética pós-moderna. Rio de Janeiro: Zahar.

BOLTANSKI, Luc *et al.* (2006). **On justification**: economies of worth. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

_____ (2000). **El amor y la justicia como competencias**: tres ensayos de sociología de la acción. Buenos Aires: Amorrortu.

FRASER, Nancy (2002). A justiça social na globalização: redistribuição, reconhecimento e participação. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 63, outubro, 7-20.

HABERMAS, J. (1990). **Moral consciousness and communicative action**. Massachusetts: MIT Press.

_____ (1991). **Erläuterungen zur diskursethik**. Frankfurt: Suhrkamp.

_____ (2007). **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola.

HEGEL, F. (2002). **La philosophie de l'esprit**. Paris: PUF.

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

_____. (2003). **Luta por Reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34.

_____. FRASER, N (2003a). **Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange**. New York: Verso.

_____. (2005). ANDERSON, Joel. Autonomy and the challenges to liberalism. *In*: CHRISTMAN, John et al (eds.). **New essays** (p. 127-149). Cambridge: Cambridge University Press.

JAEGGI, Rahel (2013). Reconhecimento e subjugação: da relação entre teorias positivas e negativas da intersubjetividade. **Sociologias**, Porto Alegre, vol. 15, n. 33, 120-140, Mai/Ago. doi: 10.1590/S1517-45222013000200005

KOJÈVE, Alexandre (1980). **Introduction to the reading of Hegel**. New York: Cornell University Press.

MEAD, George (1957). **Espírito, persona y sociedad**: desde el punto de vista del conductismo social. Buenos Aires: Paidós.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino (2009). Dimensão intersubjetiva da auto-realização: em defesa da teoria do reconhecimento. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 24, n.70, 143-154.

NOBRE, Marcos (2003). Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica (Apresentação). *In*: HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais** (p. 07-19). São Paulo: Editora 34.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de (1993). **Ética e sociabilidade**. São Paulo: Loyola.

RAVAGNANI, Herbert Barucci (2008a). Honneth leitor do jovem Hegel. **Revista de Iniciação Científica da FFC**, v. 8, n. 1, 91-101. doi: 10.36311/1415-8612.2008.v8n1.186

_____. (2008b). A filosofia social do reconhecimento: fundamentos normativos para uma teoria crítica da sociedade. **Aurora**, v.2, n. 1, dez, 12-23. doi: 10.36311/1982-8004.2008.v2n1.1190

RICOEUR, Paul (2006). **Percorso do reconhecimento**. São Paulo: Loyola.

TAYLOR, Charles (1994). **Multiculturalismo**: examinando a política de reconhecimento. Lisboa: Piaget.

TULLY, James (2000). Struggles over recognition and distribution. **Constellations**, vol. 7, n. 4, 69-482. doi: 10.1111/1467-8675.00203

Arilson Paganus

Doutor em História pela USP, Doutor em Sociologia pela UFPB e Pós-doutor em Sociologia da Religião pela PUC-SP. Professor associado do Departamento de Ciências Sociais da UFCG.