



COGNITIO

Revista de Filosofia
Centro de Estudos de Pragmatismo

São Paulo, v. 25, n. 1, p. 1-11, jan.-dez. 2024
e-ISSN: 2316-5278

 <https://doi.org/10.23925/2316-5278.2021v22i1:e67510>

Luta por reconhecimento em Axel Honneth: a gramática dos conflitos sociais e a renovação da teoria crítica

Struggle for recognition in Axel Honneth: the grammar of social conflicts and the renewal of critical theory

Leonor Gularte Soler*
leonorgulartesoler@gmail.com

Neiva Afonso Oliveira**
neivaafonsooliveira@gmail.com

Neyha Guedes Dariva***
neyhadariva@gmail.com

Resumo: O artigo explora o pensamento de Axel Honneth, um destacado herdeiro da Escola de Frankfurt, examinando suas contribuições à Teoria Crítica. Inicia-se com uma revisão das ideias de Karl Marx e das influências hegelianas que moldaram sua filosofia, essenciais para entender a origem da Escola de Frankfurt e a Teoria Crítica. A seguir, o texto apresenta um panorama da Teoria Crítica e seu envolvimento, situando Honneth dentro dessa tradição. O foco principal é a teoria do reconhecimento de Honneth, que fundamenta uma crítica social baseada em conflitos por reconhecimento, destacando a gramática dos conflitos sociais. O estudo ressalta a importância de Honneth para a filosofia contemporânea e nota seu distanciamento da Teoria Crítica Clássica, especialmente em relação aos pensamentos de Habermas, Adorno e Horkheimer. Honneth enfatiza o papel das relações cotidianas, normas morais e ações interpretativas na formação social, aspectos que ele considera negligenciados pelos teóricos clássicos.

Palavras-chave: Axel Honneth. Conflitos sociais. Renovação da teoria crítica.

Abstract: *The article explores the thought of Axel Honneth, a prominent heir to the Frankfurt School, examining his contributions to Critical Theory. It begins with a review of the ideas of Karl Marx and the Hegelian influences that shaped his philosophy, essential for understanding the origin of the Frankfurt School and Critical Theory. Next, the text presents an overview of Critical Theory and its development, situating Honneth within this tradition. The main focus is on Honneth's theory of recognition, which grounds a social critique based on conflicts for recognition, highlighting the grammar of social conflicts. The study emphasizes the importance of Honneth for contemporary philosophy and notes his departure from Classical Critical Theory, especially in relation to the thoughts of Habermas, Adorno, and Horkheimer. Honneth emphasizes the role of everyday relations, moral norms, and interpretative actions in social formation, aspects that he considers neglected by the classical theorists.*

Keywords: *Axel Honneth. Renewal of critical theory. Social conflicts.*

Recebido em: 09/07/2024.

Aprovado em: 27/11/2024.

Publicado em: 06/12/2024.



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional.

1* Universidade Federal de Pelotas.

2** Universidade Federal de Pelotas.

3*** Universidade Federal de Pelotas.

1 Colocando a questão

O significado da existência humana sempre foi um dos grandes enigmas enfrentados pela filosofia. Especificamente, a filosofia contemporânea, em suas diversas manifestações, concebe o ser humano como um ente em constante evolução, um ser histórico que se define no decorrer de sua própria trajetória (Severino, 1992, p. 150).

No século XIX, a filosofia nutria uma confiança inabalável no conhecimento científico, crendo que cada disciplina científica poderia oferecer um conhecimento seguro e uma organização racional capaz de apoderar-se do entendimento acerca da sociedade e da natureza. Contudo,

os acontecimentos marcantes deste século, incluindo duas guerras mundiais devastadoras, a degradação ambiental e o aumento dos transtornos mentais, levaram a filosofia a questionar tal otimismo científico. Nesse contexto sombrio, porém fértil para a reflexão filosófica, emergem figuras como Karl Marx (1818-1883) e Sigmund Freud (1856-1939), que contestam a noção de que a humanidade havia atingido a plenitude racional. Embora em domínios distintos de investigação - Freud explorando o sofrimento psíquico e Marx dedicando-se à economia e à política - ambos, com a revelação do inconsciente e da ideologia, respectivamente, reacendem o debate em todos os ramos da filosofia (Chauí, 2000, p. 63).

2 Karl Marx: a inauguração de uma teoria crítica

A corrente filosófica marxiana dialoga com uma tradição de pensamento existencialista, com raízes na tradição humanista, que vem de Spinoza até Hegel (Fromm, 1964, p. 67). Contudo, segundo Kowarzik (1998), foi a partir de Hegel que a filosofia exerceu um fascínio especial sobre Marx e logo o levou a destacar-se como o dialético mais brilhante do círculo de neo-hegelianos. Marx atualiza em sua teoria a visão do mestre, invertendo-a, inclusive, em alguns pontos. Sobre a visão acerca da construção da consciência e da subjetividade, por exemplo, Marx abandona as visões essencialistas de natureza humana, inserindo, em seu lugar, uma visão mais ampla e social. Outra questão divergente relaciona-se com a análise da realidade empreendida por Hegel, que observa no movimento dialético um predomínio da consciência em relação à produção da realidade. Marx promove uma verdadeira inversão deste raciocínio, o que viria a inaugurar uma filosofia crítica, que serviria de base, mais tarde, para inúmeros filósofos, incluindo aqueles da Escola de Frankfurt.

Para Hegel, ao longo da História, as mentalidades vão se modificando, demonstrando, com isso, que o pensamento se transforma ao longo da jornada humana. A isto chamou Hegel de *Zeitgeist* (espírito da época). Para cada forma de pensar, temos, portanto, a determinação de um tipo de sociedade, condizente, claro, com a consciência de sua época. A ideia de progresso do pensamento e da história humana está presente em sua teoria, uma vez que as mentalidades devem, seguindo sua natureza, evoluir, elevando, assim, cada vez mais, as sociedades. Vale ressaltar que, para o filósofo, a consciência de cada época, o espírito de um povo (*Zeitgeist*), é fruto de uma característica marcante de nosso espírito: o fato de que a consciência sempre procura conhecer-se, encontrar sua verdade. Assim, o caminho para “o melhor” é natural, fruto de nossa própria condição enquanto humanos. O ápice deste processo é alcançar o que Hegel (2008b) chamou de *espírito absoluto* (entendimento pleno de si e do mundo).

Todavia, este processo descrito por Hegel não se dá sem tropeços e solavancos. Para que a consciência consiga seguir rumo ao progresso, é preciso vencer uma batalha constante em todas as sociedades: do novo frente ao antigo. Uma nova mentalidade sempre irá chocar-se com uma forma anterior de pensamento, gerando uma disputa entre ambas. Deste processo, entre polos opostos, surge (não necessariamente de forma pacífica) uma terceira via, uma possibilidade nova, nascida do encontro entre ambas as instancias. Assim transcorre a marcha da história, operando em uma dialética com três momentos: tese, antítese e síntese. Em algum momento, para Hegel (2008a), chegaríamos ao ponto de conhecermos a verdade absoluta, em grau máximo de evolução social. Este seria o fim da história, já que o objetivo estaria completo.

Nota-se que Hegel faz parte da escola conhecida como *idealista*, uma vez que ele compreende que o movimento da história (as ações concretas) é produzido a partir do movimento das ideias. Ou seja, primeiro, se dá a consciência para, depois, esta consciência operar no mundo concreto e promover mudanças. Esta visão foi fortemente reproduzida nos manuais didáticos e em muitas narrativas históricas consolidadas. Nela, é possível observar um olhar romântico sobre, por exemplo, os grandes heróis, aqueles sujeitos tidos como “adiantados para o seu tempo”, que ajudaram a revolucionar a partir de determinadas ideias, eternizando suas imagens como loucos destemidos ou profetas. Se assim fosse,

seguindo a lógica hegeliana, as condições concretas de cada período podem ser lidas como o melhor que se pode ter em cada época, pois fazem parte de nossa evolução. Isso não significa, obviamente, que não podem existir retrocessos, em momentos e sociedades pontuais; porém em linhas gerais, as condições materiais estão intimamente conectadas com o grau de evolução do espírito, em que cada povo se encontra naquele momento. O que ajuda a explicar, por exemplo, desigualdades entre nações, já que é perfeitamente possível que cada população se encontre em um lugar diferente na marcha da humanidade na História. Por isso, Hegel afirma: “os princípios das sucessivas fases do espírito que anima os povos – em uma sequência necessária de níveis – são apenas momentos do desenvolvimento de um único espírito universal, que por meio deles se eleva e completa na história, até se tornar uma totalidade abrangente em si” (Hegel, 2008a, p. 72). Nesse sentido, a humanidade caminha sobre a mesma linha, mas em pontos diferentes.

Marx, apesar de grande leitor de Hegel, defende que a teoria do mestre estaria invertida, sendo preciso virá-la de ponta cabeça. Para ele, não é a consciência que molda a realidade, mas a realidade que produz a consciência. Assim, é a luta pela sobrevivência que gera as grandes revoluções, não a busca pelo autoconhecimento ou pela verdade. Marx aprofunda sua teoria e observa que toda e qualquer sociedade precisa gerar formas de garantir sua existência e sua manutenção, como forma de garantir que essa sociedade permaneça. A esta organização da vida Marx chama de “modo de produção”, que engloba, inclusive (mas não exclusivamente), o sistema de produção de cada sociedade. Ao garantir um sistema de produção e de reprodução da vida, o modo de produção gera, também, determinados sujeitos e mentalidades, nunca descolados desta realidade objetiva. Em outras palavras, podemos entender, segundo a teoria marxista, que a produção social interfere na produção da própria subjetividade e, assim, na modulação das consciências. O sujeito é, portanto, sempre um ser histórico, constituído por uma sociedade. Esta mudança em relação a dialética hegeliana não afasta Marx (2004), porém, de considerar a leitura dialética da realidade essencial, também, em sua leitura da história.

Ainda operando sob lentes dialéticas, Marx percebe a luta entre contrários em vários momentos da história dos modos de produção, enxergando este movimento em diferentes sistemas econômicos. Ao observar as distintas organizações econômicas da sociedade de seu tempo, que sucederam umas às outras, notou que cada nova organização nascia como solução para problemas antigos da organização anterior. Ou seja, eram sínteses de uma disputa entre visões diferentes de sociedade. Porém, essa nova solução tinha prazo de validade, uma vez que cada novo sistema acaba por gerar novas contradições, movimentando, mais uma vez, uma disputa entre polos. A luta entre aqueles que querem a manutenção de seus privilégios e aqueles que batalham pela sobrevivência gera um novo modelo econômico, que tende a funcionar por um tempo, até começar tudo de novo. Para Marx (2008), esse ciclo pode ser observado, por exemplo, na história da passagem do sistema feudal para o sistema capitalista, uma vez que em seu momento a burguesia representou a consciência revolucionária. Segundo o autor:

Em um certo estágio de seu desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes [...]. De formas de desenvolvimento das forças produtivas que eram, essas relações tornam-se seus entraves. Abre-se então uma época de revolução social. (Marx, 2008, p. 47).

O homem não possui uma liberdade infinita, mas o que o limita e traz um condicionamento para si são as necessidades criadas por ele mesmo com as condições materiais. Em outras palavras, o que está no interior de cada indivíduo, sua consciência, torna-se o reflexo da sua atividade produtiva. É nas relações produtivas e na existência condicionada que o homem se insere em sua totalidade. Quando a relação entre forças produtivas e as relações de produção contrapõem-se às já existentes que ficam estagnadas, inicia-se, para Marx, uma revolução social. Essa revolução termina quando outras forças produtivas mais amadurecidas assumem o lugar das anteriores. Marx entende que “o desenvolvimento das forças produtivas se desenrola de modo diverso, de acordo com a diversidade dos povos” (Abbagnano, 1993,

p. 37) e isso mostra o caráter social do homem. Assim, como a sociedade produz o homem, também ela é produzida por ele.

A partir da revolução social, outras possibilidades se criam, gerando, pois, do choque entre tese e antítese, uma nova síntese. A teoria marxista segue imaginando, assim como o fez Hegel, um culminar da História. A nova forma de valer-se da dialética para explorar a realidade e a inversão de valores que sustentam essa ótica é o ponto central que nos interessa. Afinal, graças a isto uma nova forma de fazer teoria se inaugura, vindo ser chamada mais tarde – por Horkheimer (fundador da Escola de Frankfurt) – de teoria crítica, em oposição a uma teoria tradicional.

3 A teoria crítica da sociedade e a Escola de Frankfurt

O grupo de pensadores das Ciências Humanas, cujas ideias-base reunidas no Instituto para Pesquisa Social de Frankfurt (Institut für Sozialforschung) se intitulam Teoria Crítica da Sociedade, formam a conhecida Escola de Frankfurt. Segundo Petry (2011), podemos decompô-la em quatro períodos característicos: (a) da fundação até Marx Horkheimer; (b) da gestão de Horkheimer até a dispersão; (c) o retorno a Frankfurt; e (d) a segunda geração de frankfurtianos. Identifica-se, também, o rótulo de *Escola de Frankfurt* como um acontecimento histórico; a criação do Instituto de Pesquisa Social como um projeto científico, a problematização crítica de uma filosofia social como uma atitude e, por fim, a teoria crítica da sociedade como uma corrente de pensamento. A partir daí, inicia-se o fenômeno ideológico da crítica, gerando seus próprios critérios de identificação histórica, como processo criador.

A expressão *Escola de Frankfurt* surgiu na década de 1950, quando o Instituto que durante o regime nazista precisou se deslocar para Genebra, Paris e Nova York, retorna para a Alemanha. Por isso, essa denominação retrocede ao sentido da experiência anterior dos anos 30 e 40. Os pensadores que retornaram da Alemanha após o final da segunda guerra mundial, que apresentavam ligação com a Teoria Crítica, são, em grande parte, os responsáveis pelo sentido da expressão *Escola de Frankfurt*. Nobre (2009) esclarece que o rótulo atribuído a esta escola, em seu papel principal, serviu para fortalecer e alargar as intervenções – principalmente de Adorno e Horkheimer – no debate público alemão das décadas de 1950 e 1960. Nesse sentido, ela aparece como uma intervenção político-intelectual e não partidária, nos debates tanto no âmbito acadêmico quanto no da esfera pública. A Teoria Crítica, por sua vez, refere-se ao campo teórico bem mais amplo do que a configuração histórica que ficou conhecida como Escola de Frankfurt.

A partir de um artigo escrito por Max Horkheimer, em 1937, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, essa última expressão passa a designar não apenas o campo teórico do marxismo, mas, também, toda uma tradição de pensamento. Os princípios fundamentais da Teoria Crítica, herdados de Marx, “estão fundados na ideia de que a possibilidade da sociedade emancipada está inscrita na forma atual de organização social sob a forma de uma tendência real de desenvolvimento” (Nobre, 2009, p. 09). A teoria crítica da Escola de Frankfurt destaca-se em iniciativas desenvolvidas para aperfeiçoar o pensamento marxista entre as duas guerras mundiais. O que a colocava em evidência eram seus objetivos metodológicos – muito mais que seus princípios teóricos - frutos de um reconhecimento das ciências empíricas. Um de seus objetivos principais era incorporar, de uma forma sistemática, as disciplinas de pesquisa social científica a uma teoria materialista da sociedade, simplificando a recíproca fertilização entre a ciência social acadêmica e a teoria marxista.

A ideia que fundamentava o trabalho desses pensadores, entre os anos 30 e 40, era interligar o abismo que separava a pesquisa substantiva da filosofia, unificando esses dois ramos de conhecimento em uma só forma de reflexão esculpida na filosofia hegeliana da história. Para alcançarem esse objetivo, eles extraíram as pressuposições básicas da concepção da filosofia da história, da tradição do pensamento marxista. A partir de 1940, Horkheimer e Adorno – como também Habermas, em 1960 – distanciam-

se do diagnóstico e das soluções propostas por Marx e pelos Marxistas. Porém, não quer dizer que estes tenham abandonado as concepções que guiam esta vertente intelectual; ao contrário, deram-lhe novas formulações. Horkheimer esclarece que faz teoria crítica todo aquele que pretende continuar a obra de Karl Marx, porém *continuar* não é repetir, mas indicar os pontos das análises de Marx que já não se mostram suficientes para entender os problemas do momento presente, visto as permanentes transformações sociais, econômicas e políticas em curso na sociedade atual.

Apesar de três gerações de pensadores comporem a Escola de Frankfurt, nem todos estão plenamente alinhados em suas teorias. Mesmo assim, existe um ponto em comum de que todos partem, o diagnóstico do presente a partir da crítica da modernidade. Autores da famosa obra *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno analisam a razão humana que produziu Auschwitz para entender como chegamos a um tipo tão rígido e irrefletido de racionalidade mecânica, capaz de produzir a morte e a barbárie, sem nunca se entender enquanto irracional. Para tanto, observaram na própria trajetória do desenvolvimento da racionalidade capitalista uma chave importante, capaz de elucidar algumas armadilhas que estavam colocadas pelo caminho. A primeira dessas armadilhas? A crença cega na neutralidade da razão (Adorno; Horkheimer, 1985).

Ao observarem as promessas do Iluminismo, grande movimento que representa a mentalidade de uma época, percebem que a crença na racionalidade humana foi a principal guia de uma sociedade europeia recentemente saída do período medieval, ainda tão carente de certezas e de estrutura. Apresentando-se como capaz de dar conta de tal instabilidade, a recém-formada ciência experimental prometia alcançar todas as respostas e ser capaz de iluminar o caminho rumo ao conhecimento e ao desvelar do mundo. Um dos grandes nomes do Iluminismo, Kant, chegou a afirmar que a humanidade estava caminhando rumo ao esclarecimento, deixando-se, finalmente, guiar pela razão (representada pela ciência), abandonando, com isso, tutores morais externos. Para Kant (2002), a racionalidade humana seria capaz de encontrar todas as respostas para as questões humanas, desenvolvendo-se gradualmente. Várias vezes reafirmou este pensamento, como quando escreveu que cada geração, auxiliada pelos conhecimentos acumulados antes dela, “está sempre melhor aparelhada para exercer uma educação que desenvolva todas as disposições naturais na justa proporção e de conformidade com a finalidade daquelas, e, assim, guie toda a humana espécie ao seu destino” (Kant, 2002, p. 19). Para Pucci (1994):

O Iluminismo desde sempre perseguiu o objetivo de livrar os homens do medo e de fazer deles senhores. A Razão, a Ciência, a Tecnologia desenvolvidas por Galileu, Bacon, Descartes nos inícios da era moderna tinham como finalidade precípua servir para a libertação e a emancipação do homem. Libertar o indivíduo das algemas que o agrilhoavam, do tradicionalismo ignorante da Idade Média, que ainda lançava sua sombra pelo mundo, da irracionalidade que dividia os homens em nobre e não-nobres pelo nascimento e pela religiosidade. (Pucci, 1994, p. 20).

As marcas deste período ecoam até os dias de hoje, já que a revolução científica empregada ditou os rumos das sociedades ocidentais dali para diante. Foi a partir de então que aprofundamos nossa capacidade de desvelar a natureza e de criar meios para nos defendermos de suas intempéries. Seria lógico pensar, como o fez Kant, que somos, portanto, igualmente capazes de utilizar desta mesma racionalidade como guia de nossas próprias vidas e como base de nossa moralidade. “*Sapere aude!* Tenha coragem de fazer uso de seu próprio entendimento” (Kant, 2009, p. 09), encorajou Kant. O mito construído no entorno da racionalidade humana acaba por gerar mais uma crença, observada pelos frankfurtianos: a ideia de que quanto mais utilizarmos nossa racionalidade, quanto maior e melhor uso fizermos dela, mais geramos progresso humano e emancipação. Logo, o progresso científico e tecnológico estaria diretamente relacionado ao progresso moral do ser humano. A ciência, sendo neutra, trabalharia, sempre, para o caminho da emancipação. Mas será?

Ninguém nega o progresso da ciência e da técnica, mas ela, de fato, levou ao progresso da humanidade?¹ Primeiramente, é preciso tomar cuidado para que esta palavra, humanidade, não seja má utilizada. Afinal, supostamente englobando a todos, sabemos bem que, na realidade, o tal progresso não se efetiva desta forma. O desenvolvimento capitalista sempre pressupõe a submissão e o empobrecimento de muitos, em prol, obviamente, de poucos. Um segundo ponto é observar a realidade e questionar se as melhorias tecnológicas e morais andam lado a lado, se vivemos em uma sociedade emancipada e harmoniosa. Para Adorno e Horkheimer, a resposta é: não. Questionando o movimento empreendido pelo Iluminismo (em sua efetivação, não em seu desejo), e os rumos do esclarecimento humano, afirmam:

O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu *em-si* torna *para-ele*. Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, como substrato da dominação. (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 24).

O método duro e a matematização do mundo, promovidos pela ciência moderna, não é um problema em si mesmo. Inclusive, são inegáveis os avanços e melhorias propiciados pelo desenvolvimento científico. Porém, assim como Marx observou a alienação do homem no sistema capitalista, os frankfurtianos observaram que a mentalidade fria e calculista havia ultrapassado os laboratórios e as observações científicas e permeado as relações humanas em todos os níveis. A racionalidade humana, para longe de tornar-se emancipada e esclarecida, transforma-se em maquinário, agindo como um computador bem programado e sempre pronto para uma nova atualização (Adorno; Horkheimer, 1985). Tais afirmações podem parecer exageradas, mas como diagnosticar diferente uma sociedade capaz de produzir fábricas da morte? Este era o contexto dos autores, que desenvolveram grande parte de sua teoria durante a segunda guerra mundial e os horrores dos campos de extermínio nazistas.

O capitalismo é o sistema de produção criado a partir da mentalidade instrumentalizada; é a perfeita expressão da matematização, inclusive, das relações sociais. Dentro desta lógica, o lucro é sempre o fim. O que importa são os fins, os meios são apenas um mal necessário. Para o progresso, todo sacrifício é válido. A razão Instrumental, como chamaram Adorno e Horkheimer, essa razão embrutecida, acaba por tornar os sujeitos passivos, indispostos a questionar os valores e práticas sociais da vida moderna. Incapazes, por exemplo, de questionar as bases de uma ideia de progresso positivo da sociedade, operado sobre sangue de muitos e muitos sujeitos desprovidos de sua humanidade. A dicotomia social é basilar aos frankfurtianos, que seguindo as premissas marxistas também entendem a realidade enquanto uma dialética de extremos. “É no caráter duplo do conceito de razão que os frankfurtianos irão detectar uma dialética que se apresenta na tensão entre oposições, como: esclarecimento e mito, progresso e regressão, cultura e natureza ou civilização e barbárie” (Petry, 2011, p. 36).

Jürgen Habermas (1929-) é um filósofo e sociólogo alemão que, por meio da sua teoria do agir ético-comunicativo, participa da tradição da teoria crítica e do pragmatismo. Considerado membro da segunda geração da Escola de Frankfurt, discípulo de Adorno, distancia-se, conforme já afirmamos, da tradição marxista, não para negá-la, mas para atualizá-la. Apostando na linguagem como contribuição essencial para o agir deliberativo consensual na democracia, Habermas acaba sendo situado entre os liberais que aderem a um tipo de neo-contratualismo ético e político. Assim, não é contrassenso comparar a teoria política habermasiana com alguns preceitos do liberalismo social de John Rawls (1921-2002), na medida em que ambos defendem politicamente que as desigualdades podem ser permitidas em uma sociedade sem que essa possa ser considerada injusta. Porém, é pelo viés de refutação de teses deontológicas que Habermas propõe uma ética baseada na linguagem e na interação social. Sua “ética do discurso”

1 É célebre a pergunta cuja resposta foi dada por Rousseau no Discurso sobre as Ciências e as Artes (1749): terá o restabelecimento das ciências e das artes contribuído para aprimorar os costumes? Rousseau responde negativamente sendo agraciado com o prêmio da Academia de Dijon.

ressalta a importância do diálogo e do consenso em caso de tomada de decisões éticas. Como se fora um discípulo rebelde de Habermas, quem desponta como o criador da “trama do reconhecimento”, é o filósofo Axel Honneth.

4 Axel Honneth: a renovação da teoria crítica

Axel Honneth (1949) foi assistente de Habermas e, atualmente, é seu sucessor no cargo de diretor do Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, na Alemanha. Honneth, assim como Habermas com seus antecessores, partiu dos resultados pouco desejáveis a que chegou o pensamento de Habermas, procurando encontrar, em seus escritos, sinais e indicações de um caminho teórico ainda não percorrido e que poderia ter impedido os obstáculos constatados. Esse descuido traz novas diretrizes à teoria social crítica, que apresenta um aporte no processo de construção social da identidade, pessoal e coletiva, centrado no conceito de reconhecimento.

A obra *Crítica del Poder: Fases en la reflexion de una Teoría Crítica de la sociedad* (2009a) pretende trazer à luz os problemas fundamentais que, do ponto de vista histórico, aparecem relacionados com o nascimento de uma teoria crítica da sociedade. Honneth traz destaque para Habermas e Foucault como os mais influentes e inovadores pensadores, embora, dentro das questões discutidas pela teoria crítica da sociedade, suas teorias apresentem-se como rivais. Tanto a teoria de poder fundamentada por Foucault sobre suas investigações históricas, quanto a teoria da sociedade que Habermas desenvolve sobre os princípios de uma teoria da ação comunicativa podem ser analisadas como duas possibilidades que apresentam como meta interpretar superficialmente novas coordenadas nos processos, que derivados dos recursos da Dialética do Esclarecimento, foram investigados por Horkheimer e Adorno.

Honneth chama a atenção para as proximidades das perspectivas defendidas por Habermas, Horkheimer e Adorno. Habermas, ao propor um diagnóstico do momento presente que contrapõe as propostas apresentadas na obra “Dialética do Esclarecimento”, ainda assim, apresenta convergências importantes. Para ele, a partir da possibilidade de que o capitalismo passou a ser controlado pelo Estado, as duas tendências essenciais para a emancipação presentes na teoria marxista: “a do colapso interno, em razão da queda tendencial da taxa de lucro, e aquela da organização do proletariado contra a dominação do capital – tinham sido neutralizadas” (Nobre, 2009, p.15).

Grande parte dos elementos dessas análises encontra-se, também, em Horkheimer e Adorno. Mas para Habermas, as estruturas das oportunidades para emancipação não estão bloqueadas; faz-se necessário repensar o próprio sentido da emancipação da sociedade, exatamente como foi pensado por Marx e por Horkheimer, na obra *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Para Honneth (2009a), racionalidade e ação social operam por princípios de integração social opostos, e Habermas limitou-se a alargar esses conceitos. O que não foi enfrentado desde os primeiros trabalhos da “Teoria Crítica” é, exatamente, uma concepção de sociedade com dois polos e nada a mediar entre eles, ou seja, uma ideia de sociedade que se coloca entre as estruturas econômicas que determina a socialização do indivíduo, sem considerar o mediador essencial: a ação social.

Isto é o que Honneth chama de *déficit sociológico* inaugural. Este déficit apresenta-se bem claro na distinção dual que Habermas faz entre sistema e mundo da vida, distinção esta, que, além de ser carregada de ambiguidades, não é estruturada pela luta e pelo conflito social em uma intersubjetividade comunicativa. Habermas “tornou-se incapaz de pensar como o próprio sistema e sua lógica instrumental são resultado de permanentes conflitos sociais, capazes de moldá-los conforme as correlações de forças políticas e sociais” (Nobre, 2009, p. 17).

Embora Honneth concorde com Habermas que é preciso construir a Teoria Crítica em bases intersubjetivas, porém com componentes universalistas, também defende a hipótese contrária de que a base da interação é o conflito e sua gramática, a luta por reconhecimento. Essa luta não é marcada por

objetivos de autoconservação ou aumento do poder, mas originada de uma experiência de desrespeito social, de um ataque à identidade pessoal e/ou coletiva, capaz de provocar uma ação “que busque restaurar relações de reconhecimento mútuo ou justamente desenvolvê-las num nível evolutivo superior. Por isso, para Honneth, é possível ver nas diversas lutas por reconhecimento uma força moral que impulsiona desenvolvimentos sociais” (Nobre, 2009, p. 18). Segundo Honneth, o conflito social é o objeto central da “Teoria Crítica”, sendo possível extrair-se dele critérios normativos.

Partindo dos conflitos e de suas estruturas sociais e institucionais, em busca de seus princípios lógicos, Honneth vê a possibilidade de construir uma teoria do social que se aproxime das ciências humanas e de suas aplicabilidades empíricas. É no jovem Hegel que ele encontra a principal referência para a construção da teoria do reconhecimento. Em sua obra *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (Honneth, 1992) recorre à psicologia social de G. Mead para dar ao modelo teórico hegeliano uma inclinação empírica, assim “origina-se no plano de uma teoria da intersubjetividade um conceito de pessoa em que a possibilidade de uma autorrelação imperturbada se revela dependente de três formas de reconhecimento [amor, direito e estima]” (Honneth, 2009b, p. 24).

Para que suas ideias não ficassem apenas no campo teórico, Honneth (2009b) teve o cuidado de se fazer valer de fenômenos objetivos para justificar a distinção das diversas relações de reconhecimento. Esse resultado, apresentado por Honneth, aponta que as três formas de reconhecimento correspondem a três formas de desrespeito onde a experiência influencia no aparecimento dos conflitos sociais na qualidade de motivo da ação. Nesse sentido, pode-se perceber o delineamento de uma teoria crítica da sociedade, cujos processos de mudança social são demonstrados com referências às exigências normativas ordenadamente envolvidas na relação de reconhecimento recíproco.

O referencial que Honneth analisou para entender como a experiência de desrespeito social pode suscitar uma pessoa a entrar em um conflito prático não se encontrava nem em Hegel e tampouco em Mead. O elo psíquico que dirige o sujeito do sofrimento à ação ativa, informando intelectivamente o sujeito atingido em relação a sua situação social, era o que faltava, segundo Honneth. Foi na psicologia pragmática de John Dewey, nos escritos sobre sua concepção de sentimento humano, que ele encontrou fundamentação para essas questões.

A experiência do desrespeito “sempre vem acompanhada de sentimentos afetivos que em princípio podem revelar ao indivíduo que determinadas formas de reconhecimento lhe são socialmente denegadas” (Honneth, 2009b, p. 220). Segundo Honneth (2009b), Dewey constata que:

Os sentimentos aparecem no horizonte de vivências do ser humano somente na dependência positiva ou negativa com a efetuação das ações: ou eles acompanham, como estados de excitação ligadas ao corpo, a experiência de *comunicações* (com coisas ou pessoas) particularmente bem-sucedidas ou eles surgem com vivências de um contrachoque de ações fracassadas ou perturbadas. A análise dessas vivências de contrachoque dá a Dewey a chave que permite a ele chegar a uma concepção dos sentimentos humanos nos termos da teoria da ação. (Honneth, 2009b, p. 221).

Nessa teoria, os sentimentos negativos como a ira, a indignação e a tristeza formam a expressão afetiva daquele desvio da atenção para as expectativas específicas, que ocorrem no instante em que não pode ser encontrado o curso planejado para uma ação efetivada; por outro lado, a pessoa reage com sentimentos positivos como a alegria e o orgulho quando é liberto bruscamente de uma condição sofrida de excitação, já que ele foi capaz de encontrar uma saída apropriada e prazerosa para um contratempo prático urgente. Nesse sentido, podemos afirmar que os sentimentos representam, de um modo geral, para Dewey (1980), as reações afetivas no contrachoque do triunfo e do infortúnio de nossas intenções práticas.

Entre os sentimentos morais, é a vergonha que possui o caráter mais exposto. O conteúdo emocional da vergonha é uma espécie de rebaixamento do sentimento do próprio valor. Pode ser causado por ele mesmo ou por outra pessoa – na primeira situação ele se sente de menor valor porque feriu uma norma

moral que constitui um princípio de seus próprios ideais de ego. No segundo caso, o indivíduo é forçado por um sentimento de ausência do próprio valor, porque seus cúmplices de convívio ferem regras as quais o cumprimento o fez valer como a pessoa que ele deseja ser de acordo com seus ideais de ego.

O segundo caso é a agitação emocional que governa o indivíduo quando ele não pode continuar a agir, por conta da experiência do desrespeito para com os anseios de seu ego, sendo assim, o que ele experimenta em torno de si mesmo em um sentimento similar é a submissão constitutiva de sua própria pessoa para com o reconhecimento por parte dos outros. E nessas reações emocionais de vergonha, a experiência de desrespeito pode tornar-se o impulso motivacional de uma luta por reconhecimento.

5 Considerações finais

O presente texto procurou apresentar algumas reflexões sobre o pensamento de Axel Honneth e a construção de uma teoria crítica da sociedade baseada em uma luta por reconhecimento, apontando a gramática dos conflitos sociais. Para tanto, fez-se necessário delinear as características gerais da Teoria Crítica e seu desenvolvimento a partir da Escola de Frankfurt e explorar algumas ideias de Karl Marx que o relacionam ao processo de gestação da Escola de Frankfurt. O estudo fez-se importante e fundamental para entendermos como o pensamento de Axel Honneth vinculou-se a essa tradição e a relevância da teoria do reconhecimento de Honneth para o pensamento filosófico atual. Observou-se que, mesmo sendo herdeiro da Escola de Frankfurt, seus argumentos distanciaram-se da Teoria Crítica Clássica. Honneth avança na reflexão crítico-filosófica, de certo modo, abandonando o mestre Habermas e constatando, em Adorno e Horkheimer, uma imensa desvalorização do próprio sentido do mundo da vida social, sentido este que, para ele, habita no cotidiano, em forma de relações conflituosas, de normas morais e ações interpretativas dos sujeitos, que não foram considerados para explicar a formação da sociedade. E, por fim, para delinear a sua nova teoria crítica da sociedade, o filósofo de Frankfurt, apresenta três formas de reconhecimento que correspondem a três formas de desrespeito onde há influência da experiência no aparecimento dos conflitos sociais na qualidade de motivo da ação. Sustenta que as probabilidades de luta por reconhecimento acontecem quando o desrespeito se transforma em experiência que impede a formação pessoal de identidade. Nessa interlocução, além das influências das ideias do jovem Hegel e de G. Mead, destacamos a importância do pensamento de John Dewey para o desenvolvimento de sua teoria, no que se refere à concepção dos sentimentos humanos nos termos da teoria da ação.

Entendendo que é substancial a contribuição de Axel Honneth para estudos e análises das relações sociais e seus inúmeros conflitos na sociedade atual. Seus contributos teóricos são fundamentais para toda e qualquer investigação de processo de concepção de uma identidade que se apresenta reconhecida em uma relação desproporcional no trato de suas características peculiares nas relações habituais. Uma das evidências desta conclusão está na obra *La cuestión del reconocimiento en América Latina - perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth* (2002), organizada pelos editores Gregor Sauerwald e Ricardo Salas Astrain, por ocasião de um colóquio Internacional sobre Reconhecimento e Interculturalidade, realizado na Universidade Católica de Temuco (Chile) no ano 2013, que oferece um diálogo entre a Teoria do reconhecimento de Axel Honneth e o pensamento latino-americano, especialmente com a Teoria para a libertação, na versão de Arturo A. Roig. Esta apresenta também a intenção de uma reunião e um diálogo entre a teoria de Axel Honneth e o desafio da interculturalidade. O desafio do colóquio foi imposto em um território, reconhecido em linguagem Mapuche com o nome de Wallmapu. Esta região especial do Chile carrega a carga profunda e a ferida de encontros que, muitas vezes, são traumáticos com a cultura chilena no sul do país, seja pela configuração de um destino racista histórico contra os indígenas, ou para uma sociedade hegemônica que não conhecia e não sabia como reconhecer a sociedade e a cultura mapuche, como protagonista de sua própria história. É possível observar que as trajetórias acadêmicas e biográficas vividas pelos editores e os esforços teóricos fizeram

surgir as primeiras observações sobre teoria do reconhecimento e a obra de Axel Honneth. Os editores foram muito além de um estudo interno da teoria de Honneth. Eles buscaram, através de reuniões e de diálogos, a convergência comum nesta ampla frente de luta pela libertação dos excluídos, humilhados e desprezados. Isto não quer dizer que não haja controvérsias teóricas e nenhuma menor ênfase no tratamento dos autores compilados nesta obra. A crítica é um elemento decisivo na filosofia, o que implica em aceitar as disputas entre algo aceitável ou não aceitável de acordo com os parâmetros e conjunto de justificativas. Os argumentos e posições teóricas desenvolvidas pelos autores nessa obra apresentam uma oportunidade de compreensão da relevância desse tema para a América Latina.

Referências

- ABBAGNANO, N. *História da filosofia*. Vol. X. Lisboa: Presença, 1993.
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.
- DEWEY, J. *Experiência e Natureza*. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- FROMM, E. *O conceito marxista do homem*. 3. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.
- HEGEL, G.W. F. *Filosofia da história*. 2. ed. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Editora da UnB, 2008a.
- HEGEL, G.W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 5. ed. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2008b.
- KANT, I. *Sobre a pedagogia*. 3. ed. Piracicaba: Editora Unimep, 2002.
- KANT, I. Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo? In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- HONNETH, A. *Crítica del poder*: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad. Madrid: Machado Editora, 2009a.
- HONNETH, A. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009b.
- KOWARZIK, W. *História da filosofia*. Vol. 7. Unisinos, 1998.
- MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. 2. ed. Trad. de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. 1. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- NOBRE, M. Apresentação: luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica. In: HONNETH, A. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009. p. 7-19.
- PUCCI, B. Teoria crítica e educação. In: *Teoria crítica e educação*: a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt. Organizado por Bruno Pucci. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 11-58.
- PETRY, F.B. *Filosofia como formação*: seu ensino no pensamento de Theodor W. Adorno. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.
- SAUERWALD, G.; ASTRAIN, R.S. (Org.). *La cuestión del reconocimiento en América Latina*: perspectivas y problemas de la teoría político-social de Axel Honneth. Mapuche: Ed. Blood territories, 2002.
- SEVERINO, A. J. *Filosofia*. São Paulo: Cortez, 1992. (Coleção Magistério – 2o grau).



COGNITIO

Revista de Filosofia
Centro de Estudos de Pragmatismo

São Paulo, v. 25, n. 1, p. 1-11, jan.-dez. 2024
e-ISSN: 2316-5278

 <https://doi.org/10.23925/2316-5278.2021v22i1:e67510>