

A controvérsia acerca da concepção de “Luta Social” em Habermas e Honneth

RESUMO

O artigo tem como objetivo estabelecer uma comparação, no quadro teórico da Teoria Crítica, entre a concepção de Jürgen Habermas de esfera pública consensual e a proposta de luta por reconhecimento de Axel Honneth, estabelecendo uma comparação sobre a luta social no pensamento de ambos. Primeiramente, debateremos a ação comunicativa para entendermos como se situa a esfera pública na filosofia de Habermas. Em seguida, explicitaremos como Habermas atualiza a discussão da esfera pública em seus escritos mais recentes. Por último, enfatizaremos a proposta de Axel Honneth, como um modelo alternativo à teoria de Habermas. Honneth desenvolve seu modelo de Teoria Crítica à luz de uma concepção inspirada no jovem Hegel, a saber: a luta por reconhecimento.

Palavras-chave: Teoria crítica; Esfera pública; Luta por reconhecimento; Ação comunicativa.

ABSTRACT

The present paper aims to establish a comparison, in the theoretical framework of the Critical Theory, between Jürgen Habermas' conception of consensual public sphere and the proposal of struggling for recognition of Axel Honneth, with a comparison of the social struggle in the thinking of both. First, we will discuss the communicative action to understand how the public sphere lies in the philosophy of Habermas. Then, we will make explicit how Habermas updates the discussion of the public sphere in his most recent writings. Lastly, we will emphasize the proposal of Axel Honneth, as an alternative model to the theory of Habermas. Honneth develops his model of critical theory in the light of a design inspired in the young Hegel, namely: the struggle for recognition.

Keywords: Critical theory; Public sphere; Struggle for recognition; Communicative action.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Email: julianocordeiro81@gmail.com

Quadro teórico e filosófico da ação comunicativa habermasiana

Apesar de Jürgen Habermas não utilizar propriamente o termo 'luta social', este conceito se faz presente na sua teoria da esfera pública à luz do agir comunicativo, na ideia da pretensão de validade dos sujeitos que buscam o entendimento. Habermas situa-se na tradição da Teoria Crítica. Esta se caracteriza por ser permanentemente renovada, não podendo ser fixada em um conjunto de teses imutáveis. O ponto de partida do modelo crítico habermasiano é a análise da racionalidade, com referência no agir comunicativo. Habermas argumenta que o programa inicial da Teoria Crítica, tendo como base as reflexões de Adorno e Horkheimer, fracassou, haja vista o esgotamento do paradigma da filosofia da consciência.

Na *Dialética do Esclarecimento* (1985), Adorno e Horkheimer enfatizam que o indivíduo se vê completamente anulado frente aos poderes econômicos. O esclarecimento do qual Kant¹ falava transformou-se, no século XX, em puro cálculo da eficácia e da técnica. Assim, o que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento. Este regride à mitologia, segundo Adorno e Horkheimer, porque pretende refletir a essência da ordem existente, à medida que se efetiva como instrumento de dominação.

O diagnóstico desenvolvido na *Dialética do Esclarecimento* foi o de um bloqueio estrutural da prática transformadora no capitalismo administrado e dos ideais do esclarecimento, da emancipação e da liberdade conduzidas pela razão iluminista. Habermas pensará um novo conceito de racionalidade, tendo como base a comunicação linguística e a intersubjetividade, em uma leitura própria da modernidade, diversa da de Adorno e Horkheimer, algo determinante para pensarmos a luta social habermasiana no âmbito da esfera pública.

Ora, Habermas (2002), em obras como *O Discurso Filosófico da Modernidade*, demonstra contra a primeira geração da Teoria Crítica e os Pós-estruturalistas que a razão não pode ser reduzida à sua dimensão estratégica e instrumental. Habermas contrapõe-se a Marx, Weber, Lukács, Adorno, Horkheimer, Foucault, entre outros, porque estes autores, cada um em sua especificidade, teriam identificado a racionalização social apenas enquanto racionalidade instrumental e estratégica, esquecendo-se de outra esfera determinante da racionalidade: a dimensão comunicativa.

¹ Para Kant, o esclarecimento é a saída do homem de sua menoridade. Esta é definida como a incapacidade do homem de fazer uso de seu próprio entendimento. Assim, o uso público da razão deve ser sempre livre. "Sapere aude! Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento" (KANT, 1985, p.100). Contudo, para Adorno e Horkheimer, a razão iluminista tornou-se razão instrumental e sistêmica, legitimando o poder. A manipulação instrumental da natureza pelo homem levou a uma relação de um mesmo tipo entre os homens. A distância entre sujeito e objeto corresponde também à situação relativa entre dominadores e dominados. A dominação da natureza pelo homem produziu efeito similar nas relações humanas. Ver em: JAY, M. *A Imaginação Dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Sociais. 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008, p.326.

Adorno e Horkheimer, segundo Habermas, caíram numa aporia à medida que consideraram a razão instrumental a única forma de racionalidade possível. Entretanto, em nome do que é possível criticar a racionalidade instrumental, se tudo está de antemão decidido? Adorno e Horkheimer assumem conscientemente tal aporia, afirmando que ela é, no capitalismo administrado, a condição de uma crítica cuja possibilidade se tornou precária.

Habermas, por sua vez, argumenta que a modernidade é ainda um projeto inacabado, que não se efetivou por completo, pois a razão comunicativa está "bloqueada" pelos imperativos sistêmicos, não sendo coerente falarmos que o problema seja a razão enquanto tal e proclamarmos seu fim ou sua despedida. Não se trata de concluir o projeto da modernidade, mas de revisá-lo. Dentro desse quadro teórico é que Habermas pensará a esfera pública e os movimentos sociais como possíveis potenciais de uma constante renovação da democracia.

Para Habermas (2002), chegou o momento de abandonar o paradigma da relação sujeito-objeto, que tem dominado grande parte do pensamento ocidental, substituindo-o por outro paradigma, o da relação comunicativa, que parte das interações entre sujeitos, linguisticamente mediatizados, que se dão na comunicação cotidiana. Seria preciso uma reformulação do conceito de racionalidade para pensarmos as questões das lutas sociais e de suas configurações na esfera pública.

Habermas (2012), logo no prefácio de sua *Teoria do Agir Comunicativo*, afirma que a ação comunicativa tem a ver, em primeiro lugar, com um conceito de racionalidade capaz de se contrapor às reduções cognitivo-instrumentais que se fazem geralmente da razão, isto é, a razão no sentido de eficácia sistêmica, de uma ação subjetivamente orientada ao êxito. Em segundo lugar, a ação comunicativa almeja tematizar um conceito de sociedade que associe o paradigma do mundo da vida com o sistêmico, sem privilegiar este último em relação ao primeiro. Por fim, a ação comunicativa tenta explicar e discutir possíveis soluções para as patologias sociais que hoje se tornam cada vez mais visíveis, mediante a hipótese de que o debate racional e a comunicação estão submetidos à lógica dos imperativos sistêmicos, em sua forma administrativa (o poder) e econômica (o dinheiro).

A *Teoria do Agir Comunicativo* fundamenta a concepção habermasiana de sociedade. Portanto, é com base nela que se deve entender o que vem a ser a luta social no âmbito da esfera pública. Habermas parte sempre do quadro teórico da ação comunicativa, tal qual um pano de fundo para suas reflexões. Ele interpreta as sociedades modernas como fortemente marcadas por um pluralismo de cosmovisões, consequência de um desmoronamento das visões tradicionais de mundo. Há, então, uma perda de validade de uma moral compartilhada por todos, além de uma perda de legitimação de uma fundamentação ontológica.

Habermas, por isso, destaca que a razão não diz mais respeito à ordem das coisas encontradas no mundo, nem tem a ver com algo pensado pelo sujeito isolado ou surgido do processo de formação do espírito. Para Habermas, depois do desenvolvimento das ciências empíricas, a filosofia é constrangida a operar sob condições de racionalidade que não foram escolhidas por ela. Agora, não se trata mais da racionalidade do que é conhecido, mas sim da racionalidade dos próprios procedimentos do conhecer.

A racionalidade, em Habermas, tem mais a ver com procedimentos do que com fins e resultados. Diante disso, ele argumenta que as intenções de uma fundamentação última da filosofia estão destinadas ao fracasso. Com o desenvolvimento das ciências, o falibilismo atinge também a filosofia. Esta perde o lugar de destaque enquanto instância fundadora do saber. Assim, dependemos, hoje, na concepção habermasiana, de uma fundamentação pós-metafísica e de um novo conceito de razão, diferente do sentido de razão que a modernidade inicialmente e a tradição tematizaram. A razão, agora, dessublimou-se e corporificou-se na prática comunicativa cotidiana.

A racionalidade comunicativa diz respeito a uma noção de racionalidade mais ampla, um conceito procedimental de racionalidade, em que os participantes de um debate almejam um consenso intersubjetivamente alcançado: os sujeitos buscam se entender sobre uma situação, coordenando planos de ação de comum acordo. Por isso, a ação comunicativa distingue-se também da ação instrumental e da estratégica.

A práxis comunicativa, enfatiza Habermas, destranscendentaliza o reino do inteligível, fazendo com que as questões caiam do céu transcendental em direção ao chão do mundo vivido, através dos pressupostos inevitáveis dos atos de fala. A guinada linguística ocorrida no século XX preparou, segundo Habermas, os meios conceituais através dos quais é possível analisar a razão incorporada no agir comunicativo. A descoberta da linguagem como *medium* intransponível de todo sentido, de toda reflexão teórica e prática, forçou um repensamento de todos os problemas filosóficos. Para Habermas, a guinada linguística possui vários motivos, dentre os quais a convicção de que a linguagem forma o meio para as encarnações culturais e históricas do espírito humano, e que uma análise metodicamente confiável da atividade do espírito não deve começar pelos fenômenos da consciência, e sim pelas expressões linguísticas.

Todavia, Habermas explica que é preciso observar se a linguagem é utilizada apenas como meio para a transmissão de informação (agir estratégico) ou se, ao contrário, como fonte de integração social (agir comunicativo). O grande problema é que o dinheiro e o poder passaram a ter centralidade na sociabilidade atual, havendo uma colonização do mundo da vida, patologia típica das sociedades modernas, onde o princípio sistêmico de integração invade o mundo vivido e desintegra-o. Desta forma, as ações dos participantes do mundo da vida não são coordenadas apenas por processos de comunicação voltados ao

entendimento (integração social), e sim, igualmente, por meio de imperativos funcionais do sistema econômico e administrativo (integração sistêmica).

Assim, diversas instâncias sofrem as consequências das injunções sistêmicas no mundo vivido, porque a economia capitalista e a administração moderna se expandem para outros âmbitos da existência, tal qual a política. Esta passa a ser regulada por uma racionalidade sistêmica, e não comunicativa, funcionando independentemente das deliberações dos sujeitos. Nesse sentido, há uma necessidade de reorientar a política no âmbito da ação comunicativa, pois o econômico, apesar de distinto, é inserido na política, influenciando-a: a política é submetida às necessidades funcionais. A partir dos escritos de *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, Habermas articula as questões de sua filosofia política, tendo como referência o agir comunicativo, identificando na esfera pública e nos movimentos sociais possíveis potenciais discursivos fundamentais para a democracia.

A esfera pública a partir do agir comunicativo em direito e democracia

A discussão da esfera pública representou um elemento central no processo de reconstrução da Teoria Crítica na segunda metade do século XX, produzindo uma grande mudança nessa tradição teórica. Habermas passou a se preocupar cada vez mais com fundamentos normativos que permitissem estabelecer uma nova relação entre teoria crítica e teoria democrática. Um dos aspectos mais relevantes em torno do pensamento político de Habermas é justamente a discussão sobre a perda das funções políticas envolvendo a esfera pública, algo determinante para o projeto de democracia pensado por ele. Pois, "a esfera pública continua sendo, sempre ainda, um princípio organizacional de nosso ordenamento político." (HABERMAS, 1984, p.17).

Nos escritos mais recentes sobre política, Habermas (1997, p. 92) afirma que a esfera pública é um fenômeno social elementar. Ela é descrita como uma rede de comunicação de conteúdos, tomadas de posição e opiniões, em sintonia com a prática comunicativa cotidiana. Habermas argumenta que a sociedade civil contemporânea compõe-se de organizações e associações que captam os ecos dos problemas sociais ressonantes nas esferas privadas, transmitindo-os para o sistema político, bem como colocando as questões à luz da discussão pública.

Nesse sentido, Habermas, a partir de uma contextualização acerca da problemática da sociedade civil e da esfera pública, presente já em um artigo intitulado *Further Reflections on the Public Sphere*² e em grande parte no se-

² HABERMAS, J. Further Reflections on the Public Sphere. In: CALHOUN, C. (Ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1992. p.421-61. Neste artigo, Habermas

gundo volume de *Direito e Democracia*, enfatiza que a sociedade civil pode, em "certas circunstâncias", ter opiniões públicas próprias, capazes de influenciar e modificar o rumo do poder oficial.

Para os movimentos sociais, diz Habermas, é questão de vida ou morte a possibilidade de encontrar formas solidárias de organização e esferas públicas que permitam esgotar e radicalizar direitos e estruturas comunicacionais existentes. Segundo ele, os atores da sociedade civil assumem um papel surpreendentemente ativo e pleno de consequências, quando tomam consciência de situações de crise. Habermas defende que a sociedade civil, por meio das esferas públicas e das reivindicações trazidas à tona pelos movimentos sociais, é capaz de introduzir no sistema político discussões sobre os problemas existentes na sociedade:

Na perspectiva de uma teoria da democracia, a esfera pública tem que reforçar a pressão exercida pelos problemas, ou seja, ela não pode limitar-se a percebê-los e a identificá-los, devendo, além disso, tematizá-los, problematizá-los e dramatizá-los de modo convincente e eficaz, a ponto de serem assumidos e elaborados pelo complexo parlamentar. E a capacidade de elaboração dos próprios problemas, que é limitada, tem que ser utilizada para um controle ulterior do tratamento dos problemas no âmbito do sistema político. (HABERMAS, 1997, p.91).

Então, a estrutura comunicacional da esfera pública possibilita que a sociedade civil reflita acerca dos problemas, conseguindo captá-los e identificá-los antes mesmo que o sistema político. Não é o aparelho do Estado nem as grandes organizações, argumenta Habermas, que geralmente questionam os problemas existentes na sociedade civil, e sim as iniciativas vindas das esferas públicas comunicacionais. Segundo ele, mesmo que os partidos políticos passem "a gravitar em torno do mercado, podem surgir movimentos contrários no interior da sociedade civil." (HABERMAS, 2003, p.30). É nesse sentido que Habermas enfatiza que a sociedade pode influir na autotransformação do sistema político constituído. Ele destaca, portanto, a existência de públicos não institucionalizados capazes de se organizar no âmbito da sociedade civil.

Nesta medida, a esfera pública forma uma estrutura intermediária que faz a mediação entre o sistema político de um lado, e os setores privados do mundo da vida de outro. Habermas explica que aquilo que poderia ser uma esfera pública, como nos moldes de outrora, ramifica-se, na sociedade atual, em diversos números de arenas internacionais, nacionais, regionais, comunitárias e subculturais, que se sobrepõem umas as outras. Estas redes se articulam de acordo com pontos de vista funcionais, temas, círculos políticos etc.

antecipa algumas das ideias presentes posteriormente em *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade*, como a importância dos movimentos sociais na política atual e a constatação de esferas públicas fragmentadas na contemporaneidade.

Assumem também a forma de esferas públicas, nas palavras de Habermas (1997, p. 107), mais ou menos especializadas, porém, ainda acessíveis a um público de leigos. Por exemplo: esferas públicas literárias, eclesiásticas, artísticas, feministas, entre outras.

Além disso, aquilo que foi um dia a chamada esfera pública burguesa, descrita pelo jovem Habermas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública* (1984, p. 75), ramifica-se na atualidade em três outras modalidades, levando-se em consideração a densidade da comunicação, a complexidade organizacional e o alcance comunicacional. São elas: *esfera pública episódica* (bares, cafés, encontros na rua), *esfera pública da presença organizada* (encontros de pais, público que frequenta teatro, concertos de rock, reuniões de partidos ou congresso de igrejas) e *esfera pública abstrata*, produzida pela mídia (leitores, ouvintes e espectadores singulares, espalhados globalmente).

Diante disso, Habermas justifica que "limites sociais internos decompõem o texto da esfera pública, que se estende radicalmente em todas as direções, sendo transcrita de modo contínuo, em inúmeros pequenos textos." (HABERMAS, 1997, p.107). Isto é, há uma fragmentação do que um dia se chamou de esfera pública burguesa, bem como a modificação de seu conceito, inadequado para os dias atuais, haja vista o aumento da complexidade e da ramificação da sociedade civil. Entrementes, o aumento da fragmentação na modernidade não nos obriga a abandonar projetos universalistas. (HABERMAS, 1996, p. 93).

Há, portanto, na contemporaneidade, esferas públicas subculturais que se sobrepõem umas às outras, cujas fronteiras reais, sociais e temporais são fluidas. Todavia, para Habermas, esta esfera pública contemporânea e plural, devido à sua estrutura anárquica, está muito mais exposta aos efeitos de repressão e de exclusão do poder social - distribuído desigualmente - da violência estrutural e da comunicação sistematicamente distorcida, do que a tradicional esfera pública organizada diretamente pelo complexo parlamentar, como aquela descrita pelo jovem Habermas em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*.

Entretanto, tal qual explica Habermas, a esfera pública contemporânea e plural, de maneira contraditória, tem também a vantagem de ser um meio de comunicação isento de limitações, no qual é possível captar melhor novos problemas, conduzir discursos expressivos de autoentendimento e articular, de modo mais livre, identidades coletivas e interpretações de necessidades.

Assim, as esferas públicas se reproduzem através do agir comunicativo, constituindo uma estrutura comunicacional, a qual tem a ver com o espaço social gerado na práxis comunicativa, por meio das argumentações e das problematizações críticas dos atores. Numa palavra, as opiniões públicas representam potenciais de influência política que podem ser utilizados para interferir na formação da vontade, nas corporações parlamentares, governos e tribu-

nais. Então, a esfera pública contemporânea pode ser entendida como um campo de tensão entre mundo da vida, de um lado, e sistemas político e jurídico, de outro.

Em Habermas, não se trata, todavia, da eliminação da racionalidade instrumental, porque ela tem sua importância como momento particular de uma idéia de racionalidade mais ampla: a razão comunicativa. É esta última que deve, em instância final, decidir sobre os processos sistêmicos, colocando-os a serviço das finalidades humanas comunicativamente estabelecidas. Habermas almeja construir um conceito de sociedade em dois níveis, que integre tanto o mundo da vida quanto o sistema. Ele introduz a distinção entre sistema e mundo da vida para elaborar um conceito de racionalidade complexo, em que a razão instrumental passa a ser limitada para não obscurecer as estruturas comunicativas do mundo da vida.

Para Axel Honneth, entretanto, Habermas, ao fazer isso, também justifica a racionalidade instrumental como um elemento necessário para a coordenação da ação social e a reprodução material em sociedades complexas. Segundo Honneth, ao introduzir a tese do desacoplamento entre sistema e mundo da vida, Habermas acabou por ceder demais à teoria dos sistemas (crítica também feita por Thomas McCarthy – Cf. em WERLE, D. L.; MELO, R. S. 2008. p.185). Isso teria, para Honneth, impossibilitado Habermas de pensar os próprios sistemas e a sua lógica instrumental como resultado de conflitos sociais permanentes.

Como consequência disso, Honneth considera que, no modelo de Teoria Crítica formulado por Habermas, a dinâmica de transformação e as patologias sociais passam a ser descritas de forma muito abstrata, mecânica e funcional, como processos de racionalização que decorrem de um embate entre imperativos sistêmicos colonizadores e as estruturas intersubjetivas comunicativas do mundo da vida. Nesse sentido, Honneth desenvolve seu modelo de Teoria Crítica à luz de uma concepção inspirada no jovem Hegel, a saber: a luta por reconhecimento.

O modelo alternativo de Axel Honneth (luta por reconhecimento) e os déficits do modelo crítico habermasiano

Podemos observar atualmente uma renovação da Teoria Crítica diante de novas questões, em especial as lutas contemporâneas pelo reconhecimento social e jurídico das identidades particulares e formas de vida culturais (HONNETH, p.183). Axel Honneth, à luz da luta por reconhecimento presente no jovem Hegel, critica Habermas, à medida que este teria colocado a dimensão do conflito em segundo plano, privilegiando apenas a intersubjetividade comunicativa orientada para o entendimento na teoria do agir comunicativo. Segundo Honneth, a base da interação social é o conflito, e a gramática moral desse conflito é a luta por reconhecimento. Como enfatiza Honneth, Hegel de-

fendia, nos escritos de Jena, a convicção de que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão intra-social para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade: trata-se da pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de suas identidades inerentes à vida social.

Como se sabe, Hegel critica a ideia de autonomia enquanto autoconstituição da subjetividade absoluta, pois a subjetividade já se encontra desde sempre situada numa totalidade. É verdade que Hegel reconhece a autonomia do sujeito. Todavia, ele a nega enquanto tentativa de querer se pôr absolutamente, isto é, separada de suas mediações. Para Hegel, como enfatiza Honneth, uma autonomia enquanto autoconstituição da subjetividade pura não passa de uma abstração, pois a realidade é um processo em que o eu e o outro se medeiam reciprocamente.

Nessa medida, o conceito de reconhecimento constitui, para Hegel, a chave para uma compreensão não individualista das liberdades subjetivas: a realização da liberdade denota, para que se obtenha um ganho de poder de ação, como através da afirmação por parte de todos os outros, a compreensão acerca das capacidades e desideratos individuais. Apenas quando nós compreendemos este processo como eventos de reciprocidade entre dois sujeitos, será fácil compreender porque para Hegel as relações intersubjetivas não deviam construir uma limitação, mas uma condição da liberdade subjetiva: o indivíduo está capacitado para o desenvolvimento da autonomia apenas na medida em que entretém relações com outros sujeitos, as quais possibilitem com sua forma o reconhecimento recíproco de personalidades individuadas. (HONNETH, 2004, p.107).

Subjetividade, em Honneth, só se concebe como liberdade pelo encontro de outra liberdade, ou seja, pelo encontro das liberdades inseridas no todo. Não é propriamente a experiência do eu isolado do mundo ou isolado dos outros que manifesta originalmente o que seja o eu, e sim um processo que é gerado por relações intersubjetivas e que engloba o reconhecimento do sujeito, sempre dependente de tal intersubjetividade, do reconhecimento mútuo. Partido da ideia hegeliana de uma luta por reconhecimento, Honneth argumenta que as lutas existentes dos grupos sociais têm o objetivo de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento. As relações jurídicas modernas constituem, por exemplo, "um dos lugares em que pode suceder uma luta por reconhecimento." (HONNETH, 2003a, p.186).

Nesse processo de reconhecimento intersubjetivo, o sujeito, para se reconhecer, precisa do outro, da diferença, que retorna para si mesma, na medida em que reconhecendo o outro da relação, como mediação necessária, reconhece-se. O outro, também, na medida em que é reconhecido por mim, igualmente se reconhece, reconhecendo-me. A unidade da vida realiza-se na multiplicidade dos seres vivos, de tal forma que da singularidade de cada um deles se constitui a unidade do todo: há um eu que precisa necessariamente do

nós para se reconhecer. Em suma, os *eus* se autoconhecem na medida em que se reconhecem reciprocamente.

[...] se em nossa ação intersubjetiva seguimos normas morais correspondentes, então nos reconhecemos reciprocamente como sujeitos que possuem um valor específico para os outros, porque nos sentiríamos "insuficientes e incompletos" sem o respectivo outro. (HONNETH, 2007, p.127).

Portanto, a liberdade de um é também a liberdade de todos os outros: só assim tal liberdade poderá se constituir verdadeiramente. Quando um sujeito se reconhece sem o outro, tal reconhecimento é ainda pobre. Somente a partir do reconhecimento do outro é que também posso verdadeiramente me reconhecer. O *eu* e o outro estão imersos num todo complexo e interdependente: quando nego o outro, nego igualmente a mim mesmo. Só posso ser livre, por assim dizer, se o outro também for.

A autonomia não pode ser mais entendida como uma autodeterminação do indivíduo isolado, como em Kant. Só no âmbito da intersubjetividade e do reconhecimento social é que o homem se constitui como ser autônomo. Desta forma, a liberdade em Hegel, que inspira o modelo de teoria crítica de Honneth³, tem a ver com a relação permanente entre subjetividade e objetividade, do uno com o múltiplo, haja vista que tal liberdade só se efetiva quando se traduz na configuração de formas de convivência que possam garantir autonomia a todos, tanto no que diz respeito ao indivíduo quanto à comunidade: é reconhecendo o outro que também me reconheço e me diferencio dele.

No entanto, para Honneth, o primeiro Hegel só chegou a uma concepção de reconhecimento, porque esteve em condições de dar ao modelo da "luta social", introduzido na filosofia por Maquiavel e Hobbes, uma guinada teórica que se diferencia da perspectiva da autoconservação dos sujeitos, como aparece em Maquiavel e Hobbes.

Entretanto, para Honneth, a ideia original de uma luta por reconhecimento, na obra de Hegel, nunca chegou a ir além do limiar de meros esquemas e projetos. Na *Fenomenologia do Espírito*, onde Hegel encerra sua atividade de escritor em Jena, o modelo conceitual de uma luta por reconhecimento já volta a perder seu significado teórico marcante. Contudo, a ideia original de Hegel merece, segundo Honneth, ser levada adiante.

Para uma maior clarificação, façamos aqui uma comparação com um autor contemporâneo, cuja teoria do direito pode concorrer em complexidade com a *Filosofia do Direito* hegeliana: enquanto Habermas, em *Facticidade e Validade*, desenvolve uma concepção normativa segundo a

³ Interessante é notar que Habermas, assim como Honneth, também enfatizou a filosofia hegeliana do período de Jena. Entretanto, ele, ao longo de seu percurso teórico, aproximou-se do modelo kantiano de filosofia. Ver em: HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como "Ideologia"*. Lisboa: Edições 70, p.11, s.d.

qual a legitimidade da ordem jurídica estatal resulta do asseguramento das condições da formação democrática da vontade, Hegel começa pela auto-realização individual a fim de derivar de suas condições a tarefa de uma ordem jurídica moderna. (HONNETH, 2003b, p. 82).

Em Honneth, o desenvolvimento da identidade pessoal de um sujeito está ligado fundamentalmente à pressuposição de determinadas formas de reconhecimento por outros sujeitos. O ponto de partida da Teoria Crítica da sociedade reside, para Honneth, no fato de que há uma suposição básica de reconhecimento social à qual os sujeitos se vinculam com suas expectativas normativas quando entram em relações comunicativas.

O pressuposto de toda ação comunicativa consistiria na aquisição do reconhecimento social (VOIROL, 2008, p. 33-54). Portanto, o paradigma da comunicação, segundo Honneth, teria de ser desenvolvido não nos termos de uma teoria da linguagem e do consenso, como em Habermas, e sim tendo como base as relações de reconhecimento formadoras da identidade, isto é, da constituição intersubjetiva da identidade pessoal e coletiva.

[...] tento desenvolver os fundamentos de uma teoria social de teor normativo partindo do modelo conceitual hegeliano de uma "luta por reconhecimento". O propósito dessa iniciativa surgiu dos resultados a que me levaram meus estudos em *Kritik der Macht* [*Crítica do Poder*]: quem procura integrar os avanços da teoria social representados pelos escritos históricos de Michael Foucault no quadro de uma teoria da comunicação se vê dependente do conceito de uma luta moralmente motivada, para o qual os escritos hegelianos do período de Jena continuam a oferecer, com sua idéia de uma ampla "luta por reconhecimento", o maior potencial de inspiração. (HONNETH, 2003a, p. 23).

Contrariamente a Habermas, que desenvolve sua concepção de esfera pública no modelo kantiano, Honneth se inspira no jovem Hegel e na sua concepção de reconhecimento: a luta por reconhecimento pode promover, por isso, progressos na realidade da vida social. Há, em Honneth, ao contrário de Habermas, a passagem de uma teoria do consenso para o paradigma da luta social. A dinâmica da transformação social, em Honneth, aparece como resultado das lutas sociais causadas por reivindicações de reconhecimento, abrindo espaço para uma outra reflexão, diversa da habermasiana, acerca das lutas sociais na tradição da Teoria Crítica.

A solução habermasiana para os déficits da primeira geração da Teoria Crítica, apesar de positiva, trouxe ao mesmo tempo novos problemas. Se Habermas criticou Adorno e Horkheimer pelo fato destes terem entendido a razão apenas na sua dimensão instrumental, não levando em consideração a racionalidade comunicativa, Habermas também cede em demasia à dimensão sistêmica, não pensando os próprios sistemas e a sua lógica instrumental

como resultado de conflitos sociais permanentes, como mostra Honneth. Em suma, a crítica de Honneth a Habermas pode ser dividida em dois pontos: a) a crítica à distinção entre sistema e mundo da vida e b) a crítica à intersubjetividade comunicativa orientada para o entendimento.

Interessante é notar que Habermas, assim como Honneth, também enfatizou a filosofia hegeliana do período de Jena e a importância do reconhecimento social, principalmente em *Técnica e Ciência como Ideologia*. Desta forma, não podemos dizer que o reconhecimento esteja ausente na ação comunicativa habermasiana. Entretanto, Habermas, ao longo de seu percurso teórico, aproximou-se do modelo kantiano de filosofia, onde o reconhecimento, embora presente, não é a categoria central como em Honneth. A luta social, em Habermas, relaciona-se ao possível consenso no âmbito da esfera pública e da teoria do agir comunicativo, enquanto em Honneth fundamenta-se na luta por reconhecimento.

Referências bibliográficas

ADORNO, T.W.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.

HABERMAS, J. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Edições 70, [s.d.].

_____. *Mudança estrutural da esfera pública*: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. Further reflections on the public sphere. In: CALHOUN, C. (Ed.). *Habermas and the public sphere*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1992.

_____. *La necesidad de revisión de la Izquierda*. 2.ed. Madrid: Tecnos, 1996.

_____. *Direito e democracia*: entre facticidade e validade. v. II. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *O Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. *Teoria do agir comunicativo 1*: Racionalidade da ação e racionalidade social. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Edições 34, 2003a.

_____. Patologias da Liberdade Individual: o diagnóstico hegeliano de época e o presente. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 66, jul, p. 77-90, 2003b.

_____. Justiça e liberdade comunicativa: reflexões em conexão com Hegel.

Revista Brasileira de Estudos Políticos, Minas Gerais, n. 89, jan./jun., 2004, p. 101-120.

_____. *Sofrimento de indeterminação: uma atualização da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

JAY, M. *A Imaginação dialética: história da escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisa Sociais. 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KANT, I. *Resposta à pergunta: que é esclarecimento?* In: KANT, Immanuel. *Textos Seletos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

VOIROL, O. A esfera pública e as lutas por reconhecimento: de Habermas a Honneth. *Cadernos de Filosofia Alemã XI*, São Paulo, n. 11, USP, jan-jun 2008.

WERLE, D. L.; MELO, R. S. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth. In: NOBRE, M. (Org.). *Curso livre de teoria crítica*. Campinas: Papirus Editora, 2008.