

AXEL HONNETH E O QUADRO REFERENCIAL TEÓRICO HEGELIANO

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira¹

Resumo:

Este artigo apresenta as questões essenciais da teoria crítica de Axel Honneth a partir do quadro referencial teórico hegeliano. Seria preciso, assim, o entendimento das questões fundamentais que Hegel enfrentava em seu tempo, para, então, contextualizar a proposta filosófica de Honneth. Sem o entendimento do quadro referencial teórico hegeliano, a reflexão da teoria crítica de Honneth torna-se incompleta. Apesar da reconhecida influência que Hegel tem na articulação teórica de Honneth, pouco se diz em que momentos específicos as questões postas por Hegel também estão presentes no pensamento de Honneth. A nosso ver, isto é determinante para compreendermos o modelo crítico de Honneth. A partir de Hegel, destaca-se a categoria do reconhecimento que, em Honneth, aparece também como uma categoria central em sua proposta de teoria crítica. Primeiramente, debate-se o quadro referencial teórico hegeliano; em seguida, articula-se como as reflexões de Hegel também são essenciais para o entendimento da filosofia de Honneth.

Palavras-chave: Hegel. Honneth. Reconhecimento. Teoria Crítica.

AXEL HONNETH AND THE HEGELIAN THEORETICAL FRAMEWORK

40

Abstract:

This article presents the essential issues of Axel Honneth's critical theory from the Hegelian theoretical framework. It would therefore be necessary to understand the fundamental questions that Hegel faced in his time, in order to contextualize Honneth's philosophical proposal. Without understanding the Hegelian theoretical framework, Honneth's critical theory reflection becomes incomplete. Despite the recognized influence that Hegel has on Honneth's theoretical articulation, little is said at what specific moments the questions posed by Hegel are also present in Honneth's thought. In our view, this is crucial for us to understand Honneth's critical model. From Hegel, the category of recognition stands out, which, in Honneth, also appears as a central category in his proposal for critical theory. First, the Hegelian theoretical framework is discussed; then, it articulates how Hegel's reflections are also essential for understanding Honneth's philosophy.

Keywords: Hegel. Honneth. Recognition. Critical Theory.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), com doutorado sanduíche na Ludwig Maximilian-Universität (LMU), em Munique, Alemanha. Realizou estágio de pós-doutorado na Universidade Federal do Piauí (UFPI), com bolsa Capes. Atualmente é professor Adjunto de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Email:julianocordeiro81@gmail https://orcid.org/0000-0002-0844-6731

Introdução

Podemos observar atualmente uma renovação da teoria crítica diante de novas questões, em especial as lutas contemporâneas pelo reconhecimento das identidades e formas de vida culturais. Axel Honneth, à luz da luta por reconhecimento presente no jovem Hegel, defende que a base da interação social é o conflito, e a gramática moral desse conflito é a luta por reconhecimento. Hegel, por sua vez, defendia, nos escritos de Jena, a convicção de que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão intrassocial 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. Para Lukács, é justamente o período de Jena, do chamado jovem Hegel, que o ponto de vista universalmente social predomina em relação ao indivíduo: “o indivíduo é, para Hegel, membro de uma sociedade, e seus problemas individuais são tratados constantemente à luz dos problemas sociais gerais” (LUKÁCS, 2018, p.269).

Como se sabe, Hegel critica a ideia de autonomia enquanto uma subjetividade absoluta, pois a subjetividade já se encontra desde sempre situada numa totalidade, isto é, num feixe de relações. É verdade que Hegel reconhece a autonomia do sujeito. Todavia, ele a nega enquanto tentativa de querer se pôr absolutamente, ou seja, separada de suas mediações. Para Hegel, como enfatiza Honneth (2015), uma autonomia enquanto subjetividade pura não passa de uma abstração, pois a realidade é um processo em que o eu e o outro se medeiam reciprocamente.

A subjetividade, em Honneth, inspirando-se em Hegel, 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. 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. Não por acaso, a eticidade, diz Honneth (2007), liberta-se de uma patologia social, à medida que cria igualmente para todos os membros da sociedade condições de uma realização da liberdade social e intersubjetiva.

Posto isso, o objetivo deste artigo consiste em explicitar o quadro referencial teórico hegeliano que orienta as questões refletidas pela teoria crítica de Honneth. Apesar da reconhecida influência que Hegel tem na articulação teórica de Honneth, pouco se diz em que

momentos específicos as questões postas por Hegel também reverberam no pensamento de Honneth. A nosso ver, isto é determinante para entendermos o modelo crítico de Honneth. Primeiramente, demonstraremos o quadro referencial teórico hegeliano, explicitando as questões que Hegel enfrentava no século XIX para, em seguida, articularmos como tais questões e dilemas da filosofia hegeliana orientam o modelo de teoria crítica de Honneth.

Quadro referencial teórico hegeliano

Para apreendermos, de fato, a teoria crítica de Honneth, faz-se determinante, primeiramente, uma análise do quadro referencial teórico hegeliano e as respectivas questões que Hegel enfrentava em seu tempo. Determinante, então, é o conceito de *quadro referencial teórico* elaborado com base no conceito de quadro linguístico (*linguistic framework*) introduzido por Carnap. Podemos dizer que todo enunciado teórico, argumentação e teoria só podem ser compreendidos e apreciados com base no quadro teórico em que se situam (PUNTEL, 2008); no caso aqui em questão, o quadro referencial teórico hegeliano. Sem essa pressuposição, tudo permanece indeterminado, a saber: o sentido de um enunciado, sua avaliação etc. Entre os momentos constitutivos de todo quadro teórico, estão: uma linguagem (com sua sintaxe e semântica), uma lógica e uma conceitualidade (com todos os componentes que fundamentam um aparato teórico).

Como demonstra Marcos Nobre (2018), Hegel entendia que o exercício filosófico tinha por alvo a produção do diagnóstico de época mais abrangente possível, ou seja, a sistematização do conhecimento disponível em vista de uma conceitualização da época histórica da modernidade. Em seu diagnóstico de época, como destaca também Honneth (2007), Hegel viu os perigos de um individualismo crescente, assim como uma limitação às liberdades constituídas apenas juridicamente, sem conexão com o reconhecimento intersubjetivo, a eticidade e a solidariedade social, categorias centrais na literatura hegeliana. Hegel possuía conhecimento suficiente das relações de seu tempo para ver nas estruturas da “sociedade civil tendências imanentes à desintegração social” (HONNETH, 2007, p. 139).

Paul Ricoeur, nesse sentido, diz que Hegel garante o vínculo entre a autorreflexão moderna, mas com uma “orientação rumo ao outro” (RICOEUR, 2006, p. 187). Nas palavras de Hegel, o sujeito não é apenas determinado por ele mesmo, mas sim um “sujeito singular em relação com outros” (HEGEL, 2018, p. 31). Tal qual enfatiza Lukács, “Hegel vê a insuficiência da mera filosofia da reflexão no fato de o universal e o empírico permanecerem separados um

do outro de modo abrupto e intransponível” (LUKÁCS, 2018, p.392). É verdade que Hegel reconhece a legitimidade relativa e até a necessidade relativa e a imprescindibilidade das determinações da reflexão no âmbito da moralidade kantiana. Porém, Hegel critica a tendência de Kant de se deter nas determinações da reflexão e em suas antinomias rígidas. Hegel, então, fala da importância de uma “preservação da vida ética” (HEGEL, 2012, p. 84). Entender, com isso, tais pressupostos da análise de Hegel é algo essencial para compreendermos a teoria crítica de Honneth, como igualmente defende Marcos Nobre:

Não é de se estranhar, portanto, que o pensador que se põe como primeira e principal referência para Honneth, em *Luta por reconhecimento*, seja Hegel, já que este une pretensões estritamente universalistas com a preocupação permanente com o desenvolvimento do indivíduo, do singular. Não por acaso também, é no jovem Hegel que Honneth irá encontrar os elementos mais gerais da “luta por reconhecimento” que lhe permitiram se aproximar da “gramática moral dos conflitos sociais” (NOBRE, 2003, p.17-18).

Hegel mantêm-se fiel ao projeto moderno de autonomia e de esclarecimento, ao mesmo tempo em que tem clara a insuficiência desse paradigma nos termos em que foi formulado pelos seus mais destacados expoentes, como Descartes e Kant. Estes articularam uma subjetividade descontextualizada, como se o eu puro fosse o ponto de partida e uma instância essencialmente originária, portadora de todo o sentido, de modo que a única referência é o próprio sujeito (LUKÁCS, 2009).

Já a concepção hegeliana, tal qual explica Lima Vaz (2006), trabalha a síntese entre o racionalismo, romantismo, a herança clássica e o cristianismo, sem negar, todavia, o mundo moderno. Em vocabulário hegeliano, podemos falar de um *suprassumir*, uma vez que há, em Hegel (2007, p. 96), um “negar e um conservar em sua filosofia”. Nele, o homem não é apenas racional, mas igualmente uma criatura sensível. O ser humano não age apenas com respeito absoluto pela lei moral, como em Kant, mas, sobretudo, pelas inclinações da sensibilidade. Os homens buscam alcançar a liberdade da autodeterminação moral, à medida que a razão entra em acordo com a sensibilidade, as paixões e os desejos, superando qualquer tipo de dicotomia. Honneth, seguindo Hegel, destacará o papel fundamental dos afetos como uma instância determinante na formação das identidades e do reconhecimento: relações que causam desrespeito e ferem a estima dos indivíduos colocam em questão contradições existentes na sociedade e em suas instituições.

O conflito seria o fio condutor dos processos de mudança, como igualmente enfatiza Adorno, ao comentar o pensamento hegeliano. Para ele, a categoria da totalidade, por exemplo,

é incompatível com qualquer tendência à harmonia, mesmo que o Hegel tardio tenha nutrido tais inclinações: “o processo não ocorre na aproximação dos momentos, mas propriamente por meio da ruptura” (ADORNO, 2013, p.75). Isto constitui fundamentalmente a dialética hegeliana e o movimento do social que, em Honneth, se traduz na luta por reconhecimento:

Hegel carrega desse modo o conceito aristotélico de forma de vida ética com um potencial moral que já não resulta mais simplesmente de uma natureza dos homens subjacente, mas de uma espécie particular de relação entre eles; as coordenadas de seu pensamento filosófico-político se deslocam do conceito teleológico de natureza para um conceito do social no qual uma tensão interna está constitutivamente incluída (HONNETH, 2003, p.47).

Hegel, como sabemos, postula um tipo de modernidade dialética que leve em consideração tanto a liberdade dos antigos (a liberdade da comunidade), como a dos modernos (a liberdade individual), algo fundamental para a teoria crítica de Honneth. Na polis grega, como explica Taylor (2014), os homens identificavam-se com sua vida pública e experiências comuns. Eles viviam inteiramente sua *Sittlichkeit*. Entretanto, na polis grega vivia-se uma vida paroquial, uma vez que a vida se resumia àquela da comunidade e de seus valores.

Ainda com Sócrates, surge o desafio de um homem que não concorda em basear sua vida no paroquial, no meramente dado, mas exige uma fundamentação na razão universal. “O próprio Sócrates expressa uma profunda contradição, uma vez que aceita a ideia da *Sittlichkeit*, das leis às quais se deve ser fiel” (TAYLOR, 2005, p. 118). Ele, contudo, não pode conviver com as leis vigentes em Atenas, sendo condenado e morto. Surge um novo tipo de homem, que não pode ser identificado com a vida pública, mas sim, primeiramente, com sua própria compreensão de ser. As normas que esse homem julga agora obrigatórias não estão concretizadas no real; elas são ideias que vão além do real. O indivíduo reflexivo está no âmbito da *Moralität* que, embora Sócrates seja uma primeira expressão disso, somente a modernidade criou condições históricas, sociais e filosóficas para seu pleno amadurecimento. Já em Hegel, os homens recuperariam uma nova *Sittlichkeit*, identificando-se com uma vida mais ampla (TAYLOR, 2014).

O conjunto de obrigações segundo as quais temos de promover e sustentar uma sociedade é o que Hegel chama de *Sittlichkeit* (a eticidade), referindo-se às obrigações morais que temos em relação a uma comunidade a qual pertencemos. A característica crucial da *Sittlichkeit* é nos impelir a realizar aquilo que já é, no sentido de um pertencimento a uma

comunidade como algo fundamental para a constituição da identidade e do reconhecimento. Nas palavras de Honneth,

Hegel parece estar convicto de que só podemos falar de estruturas éticas, de relações éticas da vida, onde são dadas ao menos as seguintes condições: deve existir um padrão de práticas intersubjetivas que possibilite aos sujeitos se realizarem na medida em que se relacionam mutuamente, de modo a expressar reconhecimento por meio de sua consideração moral (HONNETH, 2007, p.112).

Na *Sittlichkeit*, não há lacuna entre o que deve ser e o que é, entre *Sollen* e *Sein*. Em contraste com a *Sittlichkeit*, Hegel fala da *Moralität*. Nesta, em sentido kantiano, temos a obrigação de realizar aquilo que não existe. O dever ser contrasta com o que é. Na *Moralität*, a obrigação se impõe a mim não devido ao fato de que faço parte de uma vida comunitária mais ampla, mas à medida que sou uma vontade autônoma individual. Nas palavras de Hegel, “a filosofia kantiana confessa abertamente o seu princípio da subjetividade e do pensamento formal” (HEGEL, 2009, p. 35).

A crítica de Hegel a Kant pode ser formulada da seguinte maneira: Kant identifica a obrigação ética com a *Moralität*, não indo além disso, pois apresentaria uma noção abstrata e formal da obrigação moral. Vale lembrar que *Moralität* é o termo específico que Hegel utiliza-se em sua crítica a Kant que, por sua vez, usou também a palavra *Sittlichkeit* em suas obras a respeito da ética. Já em Hegel a *Sittlichkeit*, ao contrário da perspectiva kantiana, nos fornece a obrigação do agir moral em sintonia com a comunidade, de modo que a lacuna entre o dever ser e o ser é preenchida.

Aqui, Hegel segue Aristóteles e a *Sittlichkeit* dos antigos gregos. Ele fala de uma “preservação da vida ética” (HEGEL, 2012, p. 84). Hegel reconhecia que esta *Sittlichkeit* estava perdida para sempre em sua forma original. Mas, ele aspirava vê-la nascer sob uma nova forma, por meio de uma síntese entre a chamada liberdade dos antigos (liberdade da comunidade) e a liberdade dos modernos (liberdade individual).

Essa integração entre a individualidade e a *Sittlichkeit* é, sobretudo, uma maneira de Hegel formular a resposta aos anseios de sua época, unindo a autonomia moral de Kant e a unidade expressiva e comunitária da polis grega. Nas palavras de Marcuse, “Hegel reassume, pois, a concepção clássica, grega, de que a *Polis* representa a verdadeira realidade da existência humana” (MARCUSE, 1978, p.88). Hegel pensa a liberdade não somente como uma instância de interioridade, mas como um processo de efetivação no mundo social, histórico e comunitário.

Ele reconhece o ganho histórico da modernidade, do princípio da individualidade e da autonomia do indivíduo. A liberdade realiza-se, a partir da modernidade, no contexto em que a pessoa, enquanto subjetividade, é respeitada e levada ao pleno desenvolvimento de si mesma, mas situada de forma intersubjetiva.

Em Hegel, como demonstra Habermas (2002), a expressão subjetividade comporta quatro conotações: a) individualismo: no mundo moderno, a singularidade infinitamente particular pode fazer valer suas pretensões; b) direito de crítica: o princípio do mundo moderno exige que aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo; c) autonomia da ação: é próprio dos tempos modernos que queiramos responder pelo que fazemos; d) por fim, a própria filosofia idealista: Hegel considera como obra dos tempos modernos que a filosofia apresenta a ideia que sabe a si mesma. A modernidade, por isso, não pode e não quer tomar dos modelos de outra época seus critérios de orientação: ela tem de extrair de si mesma a sua normatividade. “A modernidade vê-se referida a si mesma, sem a possibilidade de apelar para subterfúgios” (HABERMAS, 2002, p. 12).

O ato de uma modernidade sem modelos ter de estabilizar-se como base nas cisões por ela mesma produzidas causa uma inquietude que Hegel concebe como a fonte da necessidade da filosofia. Quando a modernidade desperta para a consciência de si mesma, surge uma necessidade de autocertificação, que Hegel entende como a necessidade da filosofia. Ele vê a filosofia diante da tarefa de apreender em pensamento a sua época, que, para ele, são os tempos modernos. Tal qual demonstra Habermas, Hegel explica simultaneamente a superioridade do mundo moderno e sua tendência à crise: ele faz a experiência de si mesmo como o mundo do progresso e ao mesmo tempo do espírito alienado. “Por isso, a primeira tentativa de levar a modernidade ao nível do conceito é originalmente uma crítica da modernidade” (HABERMAS, 2002, p. 25). Se a modernidade deve se fundar por seus próprios meios, então Hegel tem de desenvolver o conceito crítico de modernidade, partindo de uma dialética imanente ao próprio princípio do esclarecimento.

Hegel procura superar dialeticamente tanto as posturas cosmocêntricas dos antigos gregos, como ao mesmo tempo o individualismo moderno. O *suprassumir* hegeliano apresenta um duplo significado: ele é, de uma só vez, um negar e um conservar, assim como um conservar e um negar. É verdade que Hegel louva a reviravolta antropocêntrica kantiana da modernidade, por ela ter feito emergir a subjetividade como mediação de sentido (TAYLOR, 2014). Porém, a consideração que a filosofia moderna faz da subjetividade é parcial, pois não existe subjetividade pura, enquanto pura identidade consigo mesma.

Nas palavras de Hegel, a filosofia kantiana recai “na finitude e subjetividade absolutas; toda a tarefa e conteúdo dessa filosofia não é o conhecimento do absoluto, mas o conhecimento dessa subjetividade ou uma crítica da faculdade de conhecer” (HEGEL, 2009, p. 36). Em Hegel, ao contrário das filosofias da consciência e do eu solipsista, a subjetividade é, essencialmente, uma relação com o todo que o cerca, nunca uma instância pura independente do contexto, como o eu cartesiano e mesmo o sujeito transcendental kantiano. A subjetividade se autogera gerando, com outras subjetividades, um mundo objetivo, ou seja, a subjetividade chega a si mesma através das mediações, do caminho indireto da construção do mundo intersubjetivo (OLIVEIRA, 2003).

O indivíduo define-se, aqui, como ser social; ele é intimado a tornar-se outro a partir da sua própria identidade. “O *social* mostra-se como o lugar de realização efetiva do postulado fundamental da autonomia” (VAZ, 2012, p.16). A cultura moderna, entretanto, segundo Taylor (2013), desenvolveu concepções de individualismo que retratam a pessoa humana como um ser que encontra suas coordenadas dentro apenas de si mesmo, sem nenhuma influência de outras mediações ou redes de interlocução. O crescimento da consciência de si leva o indivíduo a distinguir a si mesmo de sua comunidade. Esse senso crescente de individualidade tem como consequência um conflito de interesses entre ser humano e sociedade. Porém, ao mesmo tempo, o homem é um ser social, cultural e histórico, dependente da comunidade intersubjetiva.

É preciso dizer que a proposta hegeliana não é uma volta aos tempos pré-modernos, e sim uma síntese entre a comunidade intersubjetiva (sentimento, imaginação, intuição, tradição, conciliação com a natureza etc) e o princípio da autodeterminação moderna do sujeito (autonomia individual, singularidade, racionalidade etc). Não podemos, portanto, simplesmente abrir mão da autonomia do sujeito, mesmo com a importância essencial da comunidade e da intersubjetividade como instâncias fundamentais para a constituição do *self*.

Nos termos hegelianos, podemos falar de uma sensibilidade com racionalidade, bem como de um iluminismo que valorize a comunidade, enquanto expressividade e sentimento. Isto é, de uma razão com o coração; e um coração com a razão. A seguir, veremos como Hegel, através da dialética do senhor e do escravo, tematiza justamente o reconhecimento como uma instância determinante para a formação do *self*, à luz do pano de fundo da intersubjetividade, algo fundamental para o pensamento de Honneth. Afinal, como defende Ricoeur (2006), pode-se dizer que Hegel inscreveu, na filosofia política, o tema do reconhecimento, pois haveria, na base do viver junto, um motivo originariamente moral, que Hegel identificará ao desejo de ser reconhecido.

A teoria do reconhecimento em Hegel: a dialética do senhor e do escravo

Segundo Lima Vaz (2006), em Hegel, o tema do reconhecimento passou a desempenhar um papel decisivo na passagem da consciência individual à consciência de-si ou consciência universal, como consciência do outro. Na *Fenomenologia do Espírito*, na dialética do senhor e do escravo, Hegel apresenta a formação do indivíduo radicada no reconhecimento universal. Primeiramente, o espírito é em si; depois para si; e finalmente em si e para si. O espírito é em si, dado a sua realidade, embora ainda não consciente de si: é o espírito imediato, a alma, o espírito-natureza. Num segundo momento, o espírito apresenta-se sob a forma de consciência: o espírito subjetivo reflete-se sobre si mesmo, tornando-se consciente de si enquanto ser espiritual, emergindo a autoconsciência. Daí a experiência da consciência leva os indivíduos a perceber que, em realidade, o ser-para-si deles é ser-para-o-outro. “Sua construção como autoconsciência medeia-se pelo face-a-face com outra consciência. (...) O verdadeiro objeto do desejo da autoconsciência é outra autoconsciência” (OLIVEIRA, 2003, p. 189).

Toda autoconsciência deseja ser reconhecida por outra autoconsciência. Seu desejo é ser desejo de outro desejo. Há, portanto, um caminho em que as autoconsciências vão percorrer até atingir sua universalização na forma de um reconhecimento mútuo. A chamada luta por reconhecimento pode ter, contudo, dois desfechos.

Primeiramente, um dos combatentes pode morrer, o que redundaria no fracasso do processo, haja vista que o reconhecimento é simplesmente eliminado. A segunda possibilidade é a relação de dominação entre os sujeitos. Um deles é o considerado vencido, tornando-se escravo. Porém, só aparentemente temos aqui o reconhecimento do senhor pelo escravo, pois, na verdade, só se pode ser reconhecido por um igual, isto é, por outra autoconsciência. Ora, o escravo é forçado a renunciar a ser sujeito, sendo tratado como coisa. Portanto, a autorrealização do senhor como autoconsciência é ilusória. O senhor não reconhece o escravo como outra consciência de si, mas apenas como instrumento de mediação de sua ação sobre o mundo. O senhor se isola, reduzindo o outro a coisa, frustrando o processo de reconhecimento. Então, ao reduzir o outro à coisa, o senhor igualmente se reduz. Não há autonomia sem que o outro participe desse processo.

Uma autonomia apenas de um eu isolado é destruidora da própria subjetividade. Apenas quando o sujeito experimenta, por meio de sua essencial correlação com outros sujeitos, que não o único absoluto do mundo, ele se conquista como tal. “A dialética do senhor e do

escravo mostra com exatidão que o homem só existe verdadeiramente para si quando sabe que existe para o outro e pelo outro” (OLIVEIRA, 2003, p. 194).

A preocupação de Honneth, a partir de sua herança hegeliana, é demonstrar que o indivíduo está situado numa vivência intersubjetiva, sempre pertencente a um contexto fundamental. Em Hegel (2007, p. 142), “a consciência-de-si é em si e para si quando e por que é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido”. Portanto, a subjetividade é um processo relacional, não sendo uma pura identidade consigo mesma, mas mediada por processos de interação no âmbito de uma intersubjetividade. Afinal, a consciência é, na perspectiva hegeliana, um entrelaçamento multilateral e polissêmico, como Honneth tentar levar adiante em sua teoria crítica, tal qual veremos a seguir, naquilo que denomina de luta por reconhecimento.

De Hegel a Honneth

Honneth (2003), em *Luta por reconhecimento*, tenta desenvolver os fundamentos de uma teoria social de teor normativo, partindo do modelo conceitual hegeliano de uma “luta por reconhecimento”. Os escritos de Jena, do jovem Hegel, continuam a oferecer, com sua ideia de uma ampla luta por reconhecimento, o maior potencial de inspiração para o modelo de teoria crítica de Honneth. Ele enfatiza que Hegel havia colocado em sua filosofia política a tarefa de tirar da ideia kantiana da autonomia individual o caráter de uma mera exigência do dever-ser. Hegel, em realidade, elabora, segundo Honneth, uma compreensão social e política para além do horizonte institucional, portando-se criticamente em relação à forma estabelecida de dominação política.

Hegel defende naquela época 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 sua identidade, inerente à vida social desde o começo na qualidade de uma tensão moral que volta a impelir para além da respectiva medida institucionalizada de progresso social e, desse modo, conduz pouco a pouco a um estado de liberdade comunicativamente vivida, pelo caminho negativo de um conflito a se repetir de maneira gradativa (HONNETH, 2003, p.29-30).

Segundo Honneth, Hegel deu ao modelo de “luta social”, introduzido por Maquiavel e Hobbes, uma guinada teórica, uma vez que os conflitos entre os homens passaram

a ser atribuído a impulsos morais, e não aos motivos da autoconservação. Hegel enfatiza a dinâmica das relações sociais, tendo como pano de fundo a luta por reconhecimento. No entanto, como destaca Honneth (2003), o programa hegeliano assim esboçado nunca chegou a ir além do limiar de meros esquemas e projetos.

Na *Fenomenologia do espírito*, em que Hegel encerra sua atividade de escritor de Jena, o modelo conceitual de uma “luta por reconhecimento” perde seu significado teórico marcante dos anos de juventude. Honneth, por isso, almeja reconstruir justamente o projeto inicial hegeliano, em que o reconhecimento era a categoria central, dando, todavia, um giro material e empírico na teoria hegeliana, em diálogo, por exemplo, com a psicologia social de Mead.

Foi contra a tendência da filosofia social moderna de reduzir a ação política à imposição de poder, racional simplesmente com respeito a fins, que o jovem Hegel tentou se voltar com sua obra de filosofia política. A categoria da intersubjetividade, por isso, ganha uma importância central na filosofia de Honneth: “(...) para poder fundamentar uma ciência filosófica da sociedade, era preciso primeiramente superar os equívocos atomísticos a que estava presa a tradição inteira do direito natural moderno” (HONNETH, 2003, p.38).

Os teóricos do início da modernidade permaneceram presos a um atomismo que se caracteriza por pressupor a existência de sujeitos isolados uns dos outros como uma espécie de base natural para a socialização humana. “A essa desvalorização da eticidade contrapõe-se hoje sua revalorização naquelas correntes da filosofia moral que procuram novamente revocar Hegel ou a ética antiga” (HONNETH, 2003, p.270). Hegel, como sabemos, criticará, por isso, os chamados contratualistas modernos, propondo, em realidade, um “modelo de uma unidade ética de todos” (HONNETH, 2003, p.40).

O modelo hegeliano de liberdade sempre enfatizará o ser livre, como liberdade social, de todos os sujeitos. Toda teoria filosófica da sociedade teria de partir primeiramente dos vínculos éticos, e não do indivíduo isolado. Haveria, em suas formas elementares, um estado que desde o início se caracteriza pela existência de formas de convívio intersubjetivo, isto é, uma ideia de corpo social anterior à ideia de indivíduo. É justamente as lesões que ocorrem nesse corpo social que fazem com que explodam lutas e conflitos sociais, por demandas por reconhecimento. Ou seja, não seria uma mera luta por autoconservação, como em Maquiavel e Hobbes, e sim uma dimensão primordial, intersubjetiva, a eticidade, em que o reconhecimento é a categoria primordial de tais dinâmicas sociais e políticas que se dão no interior de uma sociedade.

Como destaca Honneth, se os sujeitos precisam abandonar e superar as relações éticas nas quais eles se encontram originalmente, visto que não veem plenamente reconhecida sua identidade particular, então a luta que procede daí não pode ser um confronto pela pura autoconservação de seu ser físico; antes, o conflito prático que se acende entre os sujeitos é por origem um acontecimento ético, à medida que objetiva o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana. Isto é, um contrato entre os homens não constitui o estado precário de uma luta por sobrevivência de todos contra todos, mas, inversamente, a luta como um *médium* moral leva a uma etapa mais madura de relação ética.

Com essa reinterpretação do modelo de Hobbes, Hegel, diz Honneth, introduz uma versão do conceito de luta social inovadora, em cuja consequência o conflito prático entre sujeitos pode ser entendido como um momento do movimento ético no interior do contexto social da vida. Daí, o conceito recriado de social inclui desde o início não somente um domínio de tensões moral, mas abrange ainda o social através do qual elas são decididas de forma conflituosa.

Hegel não quer apenas expor como as estruturas sociais do reconhecimento elementar são destruídas por atos de exteriorização negativa da liberdade; ele quer, além disso, mostrar que só por tais atos de destruição são criadas as relações de reconhecimento eticamente mais maduras, sob cujo pressuposto se pode desenvolver então uma comunidade de cidadãos livres efetiva (HONNETH, 2003, p.56-7).

51

Há, em Hegel, de acordo com Honneth, uma espécie de potencial de aprendizagem prático-moral através do conflito, que força os sujeitos a se reconhecerem mutuamente no respectivo outro, de modo que uma consciência individual da totalidade se cruza com todos os outros sujeitos, à luz de uma universalidade. Haveria, em Hegel, uma descentralização das formas individuais de consciência, sem, todavia, perder a singularidade e a particularidade dos indivíduos.

Em realidade, quanto mais uma consciência individual se desenvolve, mas ela conecta-se com a universalidade, ao mesmo tempo em que a totalidade se corporifica na história e nas comunidades intersubjetivas. Há uma luta por reconhecimento, e não por uma autorrealização, como em Maquiavel e Hobbes. Isto possibilita Honneth, em sua teoria crítica, a colocar em pauta questões essenciais na filosofia política contemporânea, a saber: a formação das identidades, bem como relações de desrespeito presentes na vida social, além do papel que os afetos podem ter nas reivindicações de reconhecimento, como dimensões fundamentais nas

lutas sociais. A teoria crítica de Honneth nos permite pensar os limites de uma teoria política de bases procedimentalistas e formais, uma vez que a filosofia hegeliana apontaria para uma dinâmica social para além da institucionalidade, como tendem as filosofias kantianas. Seria possível, diz Honneth (2018), fundamentar a tese de que o reconhecimento precede todas as outras relações, seja dos próprios sujeitos ou destes com o mundo. Uma postura de reconhecimento expressa um apreço pelo significado qualitativo que as outras pessoas e coisas possuem para a efetuação de nossa existência.

Conclusão

Apesar de Honneth partir do quadro referencial teórico hegeliano, ele defende que as intuições hegelianas da luta por reconhecimento foram sendo postas de lado a partir da *Fenomenologia do espírito*. As demais obras de Hegel que irão se seguir apresentariam apenas sinais de uma reminiscência do programa perseguido em Jena. A ideia, por exemplo, do papel historicamente produtivo da luta moral nunca mais voltaria a assumir uma função sistemática na filosofia política de Hegel. Ele, para Honneth (2003), abandonou seu propósito original de reconstruir uma coletividade ética como uma sequência de etapas de uma luta por reconhecimento.

Honneth pretende atualizar, hoje, as primeiras intuições postas pelo jovem Hegel dos tempos de Jena, abandonando as premissas metafísicas presentes no decorrer da obra hegeliana. Em Honneth, como aponta Ricoeur, a configuração da pluralidade humana ocupará o lugar da Identidade e da Totalidade presentes na filosofia clássica hegeliana. A reatualização empreendida por Honneth extrai sua força da convicção no equilíbrio que ela preserva entre a fidelidade à temática hegeliana e a rejeição da metafísica do absoluto (RICOEUR, 2006).

Trata-se, em Honneth, de reconstruir uma luta por reconhecimento de base pós-metafísica e materialista, haja vista seu diálogo com a psicologia social de Mead, assim como a psicanálise de Winnicott, na tentativa de rearticular, nos tempos contemporâneos, a luta por reconhecimento empiricamente sustentada. Desse modo, ele defende que a doutrina hegeliana de uma luta por reconhecimento só poderá ser atualizada se seu conceito de eticidade alcançar validade numa forma alterada, isto é, dessubstanciada. Daí, a relevância, neste artigo, de explicitarmos o quadro referencial teórico de Hegel, como um fio condutor para as questões refletidas pela teoria crítica de Honneth. Sem a compreensão do quadro referencial teórico hegeliano, o entendimento da teoria crítica de Honneth torna-se limitado.

Referências

ADORNO, T. **Três estudos sobre Hegel**. São Paulo: editora Unesp, 2013.

HABERMAS, J. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HEGEL, G. W. F. **Fenomenologia do Espírito**. 4. ed. São Paulo: Vozes, 2007.

_____. **Fé e Saber**. São Paulo: Hedra. 2009.

_____. **A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história**. 4.ed. São Paulo: Centauro, 2012.

_____. **O Sistema da Vida Ética**. Lisboa: Edições 70, 2018.

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

_____. **Sufrimento de Indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

_____. **O direito da liberdade**. São Paulo: Martins fontes, 2015.

_____. **Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento**. São Paulo: editora Unesp, 2018.

LUKÁCS, G. **A teoria do romance**. 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. **O Jovem Hegel: e os problemas da sociedade capitalista**. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARCUSE, H. **Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social**. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

NOBRE, M. **Como nasce o novo: experiência e diagnóstico de tempo na Fenomenologia do espírito de Hegel**. São Paulo: Todavia, 2018.

_____. Apresentação: luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica. In: HONNETH, A **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003, p.7-19.

OLIVEIRA, M. **Ética e Sociabilidade**. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2003.

PUNTEL, L. **Estrutura e ser**: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática. São Leopoldo: Unisinos, 2008.

RICOEUR, P. **Percursos do Reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.

TAYLOR, C. **Hegel e a Sociedade Moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. **As Fontes do Self**: a constituição da identidade moderna. 4.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

_____. **Hegel**: Sistema, Método e Estrutura. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

VAZ, L. **Antropologia filosófica**. 8.ed. São Paulo: Loyola, 2006. v. 1.

_____. **Raízes da modernidade**: escritos de filosofia VII. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2012.