



A LUTA POR RECONHECIMENTO: ASPECTOS TEÓRICOS DO PENSAMENTO DE AXEL HONNETH

Everton Garcia da Costa

Doutorando em Sociologia pela UFRGS

Integrante do Grupo de Estudos Sobre Universidade (GEU Sociologia/UFRGS)

email: eve.garcia.costa@gmail.com

RESUMO: Este artigo procurou refletir sobre alguns aspectos teóricos acerca da Teoria do Reconhecimento desenvolvida por Axel Honneth. Herdeiro da tradição teórica do pensamento crítico frankfurtiano – do qual se destacam pensadores como Adorno, Horkheimer, Marcuse e Habermas –, Honneth propõe uma inovadora teoria normativa dos conflitos sociais. Como fio condutor de sua análise, emerge o argumento de que a evolução social está estruturada pelos conflitos morais dos sujeitos sociais, em busca do reconhecimento recíproco de suas identidades. Assim, ao desenvolver sua teoria, Honneth articula elementos da Teoria Crítica, da filosofia do jovem Hegel e da psicologia social de Mead. Este artigo tem justamente o ensejo de refletir sobre a teia conceitual sobre a qual Honneth fundamenta sua proposta teórica.

PALAVRAS-CHAVE: Teoria do Reconhecimento. Axel Honneth. Pensamento crítico.

ABSTRACT: This article aims to reflect on some theoretical aspects about the Theory of Recognition developed by Axel Honneth. Heir to the theoretical tradition of critical thinking at the Frankfurt School – where thinkers like Adorno, Horkheimer, Marcuse and Habermas stand out –, Honneth proposes an innovative normative theory of social conflicts. In the center of his analysis is the argument that the moral struggles of social subjects (in the search for reciprocal recognition of their identities) are the basis of social evolution. In developing his theory, Honneth articulates elements of Critical Theory, Young Hegel's philosophy, and Mead's social psychology. This article sought precisely to reflect on the conceptual web of Honneth's theory.

KEYWORDS: Theory of Recognition. Axel Honneth. Critical thinking.

INTRODUÇÃO

Axel Honneth é considerado como o mais proeminente representante daquela que tem sido chamada, no meio intelectual, de “terceira geração” da Teoria Crítica. Todavia, mais que isso, Honneth pode ser visto como um dos mais importantes pensadores sociais do século XXI. Ao dialogar com autores como Hobbes, Maquiavel, Hegel, Marx, Adorno, Horkheimer, Mead, Habermas, dentre outros; e com correntes filosóficas como a fenomenologia, o existencialismo, o pragmatismo, o marxismo e a psicanálise, Honneth tem desenvolvido uma poderosa teoria da sociedade, a qual recebeu do autor o nome genérico de *Luta por Reconhecimento*. Nesse sentido, a dimensão ontológica da teoria proposta por Honneth reside na crença de que a realidade social está fundada nas lutas dos indivíduos pelo reconhecimento de suas identidades. Assim, a Teoria do Reconhecimento se apresenta como um modelo teórico de caráter normativo, na medida em que seu idealizador aponta as condições necessárias para os indivíduos alcançarem o pleno reconhecimento social.

Este artigo tem por objetivo, justamente, trazer à luz a teia de ideias sobre a qual está ancorada a obra basilar de Honneth, ou seja, o livro *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Para tanto, o artigo foi dividido em quatro partes. Primeiramente, é feita uma breve contextualização acerca da Escola de Frankfurt e da tradição da Teoria Crítica. Num segundo momento, buscou-se demonstrar como a filosofia social do jovem Hegel – aquele do período em Jena, anterior à publicação da *Fenomenologia do espírito* – constitui o ponto de partida do pensamento de Honneth. Em um terceiro momento, é apresentada a Teoria do Reconhecimento desenvolvida por Honneth; de forma mais precisa, são discutidos os três estágios do reconhecimento concebidos pelo autor, a saber: as relações afetivas, as relações jurídicas e as relações de estima social. Por fim, são apresentadas as três formas de desrespeito social, respectivamente vinculadas aos três níveis de reconhecimento.

A Escola de Frankfurt e a tradição intelectual da Teoria Crítica

Axel Honneth é considerado o pensador mais importante daquela que tem sido denominada como a “terceira geração” da Teoria Crítica – corrente de pensamento

vinculada à Escola de Frankfurt. Ao leitor que busca apreender a complexa filosofia social desenvolvida por Honneth, essa informação não pode passar despercebida. Isso porque, a Teoria do Reconhecimento desenvolvida pelo pensador alemão está intimamente vinculada à tradição teórica frankfurtiana. Nesse sentido, ao apresentar a edição brasileira de *Luta por Reconhecimento*, Nobre (2003) destaca a importância em se distinguir as expressões “Escola de Frankfurt” e “Teoria Crítica”. A expressão “Escola de Frankfurt” está vinculada ao Instituto de Pesquisa Social, fundado em 1924 por Max Horkheimer, Felix Weil e Friedrich Pollock, em parceria com a Universidade de Frankfurt. Dessa forma, financiado por recursos privados, o Instituto buscava divulgar e financiar trabalhos interdisciplinares vinculados ao marxismo¹, corrente de pensamento que, àquela época, encontrava-se excluída das universidades (NOBRE, 2003).

Apesar de ter sido criado em meados da década de 1920, o Instituto de pesquisa Social só adquiriu destaque internacional quando Horkheimer assumiu a sua presidência, em 1930, reunindo ao seu redor um poderoso grupo de intelectuais, dentre os quais se destacavam: Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Eric Fromm, Friedrich Pollock, Walter Benjamin dentre outros. Durante o regime nazista, o Instituto precisou migrar sua sede para Genebra e posteriormente para Nova York. Cabe ressaltar, que durante esse período, Horkheimer permaneceu no cargo de diretor e os intelectuais que compunham o Instituto mantiveram-se ativos. Apenas ao final da Segunda Guerra, já na década de 1950, a sede pôde retornar à sua cidade original, na Alemanha. É justamente nessa época que parte dos intelectuais vinculados ao Instituto, e que também haviam retornado à Alemanha, criaram a expressão “Escola de Frankfurt” (NOBRE, 2003). Seguindo essa linha de raciocínio, cabe ressaltar que

Horkheimer foi a figura central da "Escola de Frankfurt", já que não apenas permaneceu na direção do Instituto em sua reinauguração em Frankfurt como tornou-se reitor da Universidade. A seu lado, como íntimo colaborador, estava Theodor W. Adorno, que o sucedeu na direção do Instituto em 1958 (NOBRE, 2003, p. 8).

Nesse sentido, “Escola de Frankfurt” é uma expressão que designa o Instituto de Pesquisa Social, mais especificamente, a partir de seu retorno à Alemanha, no período posterior à Segunda Guerra. Por sua vez, a expressão “Teoria Crítica” – a qual tem sido

¹ Deve-se ressaltar, que apesar de sua abordagem marxista, o instituto seguia uma postura heterodoxa, na medida em que relacionava o marxismo a áreas como a psicanálise, a história, a estética etc. (ARAGÃO, 1992, p. 11).

utilizada para designar a produção intelectual produzida pelos integrantes da Escola de Frankfurt – foi desenvolvida na década de 1930, por Horkheimer, em um artigo intitulado *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. No texto, Horkheimer fez uma divisão entre aquilo que denominou como “teoria tradicional” e “teoria crítica”.

A acepção tradicional de teoria, segundo o autor, tem suas bases no cartesianismo e no empirismo; parte de pressupostos, como por exemplo, a ideia de que um modelo teórico é um conjunto sistemático e hierarquizado de proposições conectadas e não contraditórias, o qual dá conta de explicar um universo de determinados objetos. Por esse viés, a função da teoria é coletar uma série de propriedades sobre determinado fenômeno ou objeto, categorizando tais propriedades em conceitos e categorias. Segundo Horkheimer (1975), esse era o modelo que caracterizava as ciências naturais da época, o qual também era seguido por uma parcela significativa das “ciências do homem e da sociedade” – em especial, aquelas oriundas da matriz positivista. Nessa perspectiva, cria-se que a teoria era dotada de um poder de previsibilidade: uma vez que se conhece pormenorizadamente determinado fenômeno/objeto, é possível fazer previsões a respeito deste. Seguindo tal lógica, muitos historiadores da época acreditavam que identificando as causas dos acontecimentos históricos (os motivos que levaram uma nação a perder uma guerra, como por exemplo, uma decisão equivocada de um líder político) era possível estabelecer previsões. Em outras palavras, se fossem identificados os motivos que conduziram um momento A até um acontecimento B, que por sua vez culminou em C, era possível prever como seria D.

Em contrapartida ao modelo tradicional de teoria, ou seja, aquele que tem por objetivo apenas explicar e descrever os objetos, através de conceitos e categorizações, Horkheimer defendia o desenvolvimento de uma teoria crítica. Primeiramente, o autor salienta que o pensamento crítico reconhece o caráter cindido do social; reconhece também que a economia e a cultura vigentes, e o modo como a sociedade humana está organizada são produtos da divisão do trabalho e das diferenças de classe. Dessa maneira, para os indivíduos adeptos do pensamento crítico “este não é o mundo deles, mas sim o mundo do capital” (HORKHEIMER, 1975, p. 138). Fica nítido, nesse ponto, que matriz epistemológica sobre a qual está fundada a Teoria Crítica é o materialismo dialético. Para o pensamento crítico horkheimiano, a sociedade capitalista estava ancorada sob uma ordem irracional, marcada pela dominação, pela opressão e pela

decadência². Desse modo, Horkheimer defende que a superação dessa ordem irracional passaria pelo estabelecimento de uma ordem racional. Todavia, “a razão não pode tornar-se, ela mesma, transparente enquanto os homens agem como membros de um organismo irracional” (HORKHEIMER, 1975, p. 139). Em outras palavras, a criação de uma ordem racional passaria, necessariamente, por um processo de emancipação da sociedade. Conforme as palavras do autor:

Um comportamento que esteja orientado para essa emancipação, que tenha por meta a transformação do todo, pode servir-se sem dúvida do trabalho teórico, tal como ocorre dentro da ordem desta realidade existente. Contudo, ele dispensa o caráter pragmático que advém do pensamento tradicional como um trabalho profissional socialmente útil (HORKHEIMER, 1975, p. 139).

Eis, portanto, a grande tarefa da teoria crítica: auxiliar nos processos de emancipação da sociedade humana. Ao contrário do pensamento tradicional, o pensamento crítico argumenta que teoria e ciência não são construções independentes, ou seja, exteriores aos processos oriundos das relações sociais, da mesma forma como o trabalho do pesquisador não deve ser apenas explicar, descrever e categorizar objetos. Em outras palavras, o pensamento crítico – o qual está vinculado a um viés iluminista, na medida em que acredita que a razão é um instrumento emancipatório – não deseja apenas descrever a realidade social; ele vai além e almeja transformá-la, racionalizá-la, superando a opressão e a dominação que são característicos da sociedade capitalista.

Todavia, se por um lado a Teoria Crítica emergiu como uma poderosa ferramenta voltada à transformação social, tendo como representantes alguns dos mais eminentes pensadores do século XX, por outro lado, ela passou por uma forte crise. Crise esta que era vivenciada pelo próprio pensamento marxista, já na primeira metade do século XX, na medida em que se tornava cada vez mais evidente o fato de que a profetizada revolução do proletariado não passava de uma grande utopia. Em outras palavras, os intelectuais marxistas da época perceberam que seria praticamente impossível a sociedade passar por uma mudança radical que suprimisse a opressão e a dominação, característicos do modo de produção capitalista, uma vez que estava cada vez mais evidente a legitimação dada pela classe operária ao capitalismo. Além disso, a experiência stalinista na União Soviética – a qual era duramente criticada pelos

² Apesar de ser oriunda de um projeto de racionalização social calcado sobre ideais iluministas de emancipação, liberdade e igualdade, a sociedade capitalista revelou-se marcada pela desigualdade e pela opressão.

membros da Escola de Frankfurt – contribuiu fundamentalmente para a crise do marxismo. O governo de Stalin foi acusado não só de cometer uma série de crimes de guerra (comparáveis, em certo ponto, até mesmo aos crimes cometidos pelo Nazismo), mas também de adotar medidas que causaram uma superexploração da força de trabalho urbano e que também levaram à morte milhões de camponeses. A respeito disso, cabem ressaltar as palavras de Coutinho (1998, p. 21):

Sabe-se hoje que essa política voluntarista e duramente coercitiva – que o próprio Stalin chamou de “revolução pelo alto” – levou à morte cerca de dez milhões de camponeses. [...] Conheceu-se assim, na URSS dos anos 30, um período de intensa superexploração da força de trabalho, tanto camponesa quanto operária. Tudo isso levou à construção de um regime de terror na União Soviética: consenso e hegemonia, que ainda tinham alguma presença na sociedade soviética dos anos 20, cederam definitivamente lugar à coerção e ao despotismo.

A crise vivenciada pelo marxismo e pelo paradigma da revolução teve influência direta sobre a crise da Teoria Crítica. Todavia, esta crise se deve, sobretudo à postura pessimista adotada pelos seus principais idealizadores: Adorno e Horkheimer. Como fora mencionado, a Teoria Crítica, em sua formulação original, estava intimamente vinculada ao projeto de emancipação desenvolvido pelo Iluminismo. Ao formular as ideias basilares do pensamento crítico, na década de 1930, Horkheimer estava imerso nos ideais iluministas de emancipação social. Todavia, já ao final da década seguinte, tanto ele como Adorno, adotaram uma visão pessimista do mundo. A esse respeito, Lowy e Varikas (1992, p. 201) afirmam que o pensamento dos referidos autores “situa-se nos antípodas desse otimismo progressista e dessa identificação com a marcha conquistadora da Razão dominante”. Aos olhos de Adorno e Horkheimer, o século XX havia refutado dramaticamente a filosofia emancipatória do Iluminismo. Assim, na *Dialética do Esclarecimento*, texto escrito por Adorno e Horkheimer, em 1947, os autores afirmam que o projeto do esclarecimento almejava desencantar o mundo, substituindo os mitos e a imaginação pelo *saber*. Nesse sentido, a denúncia feita por Adorno e Horkheimer é a de que o saber, enquanto poder, não conhece barreiras, nem mesmo a escravização do próprio homem.

A crítica feita por Adorno e Horkheimer às ilusões progressistas do Iluminismo tem como foco central a denúncia de que a razão emancipatória, que fora defendida pelos iluministas, acabou por transformar-se em *razão instrumental*, através da qual os

homens dominaram não só a natureza e seus mitos, mas também os próprios homens. Se por um lado, a ciência proporcionou ao ser humano tecnologias capazes de prevenir e curar doenças, e aumentar consideravelmente a produção de alimentos, por exemplo, ela proporcionou também o desenvolvimento de armas de destruição em massa, como as bombas atômicas lançadas sobre Hiroshima e Nagasaki. A Segunda Guerra Mundial talvez tenha sido o maior expoente de como a ciência pode ser utilizada para fins não emancipatórios. Gilbert (2011) destaca que não se pode calcular ao certo o número de mortos durante o confronto, mas a estimativa é a de que pelo menos 43 milhões de pessoas tenham morrido. Esse cenário fez com que muitos dos intelectuais da época, dentre eles Adorno e Horkheimer, adotassem uma posição crítica e pessimista em relação à Razão, argumentando que o projeto iluminista havia se autodestruído.

Seguindo essa linha de raciocínio, pode-se afirmar que a crise do paradigma da revolução e a descrença cada vez maior dos dois principais integrantes da Escola de Frankfurt no projeto de emancipação do Iluminismo conduziram “a uma reformulação profunda da Teoria Crítica, primeiro com Habermas, depois com Honneth e, ao mesmo tempo, com os trabalhos atuais na Alemanha e nos Estados Unidos” (TERRA, 2008, p. 137). Jürgen Habermas – considerado o grande expoente da “segunda geração” da Teoria Crítica – condenou o pessimismo de Adorno e Horkheimer. Segundo Habermas (1999), mesmo reabrindo o Instituto de Pesquisa Social na década de 1950, Adorno e Horkheimer já na década de 1940 haviam perdido a esperança e abandonado o programa original da Teoria Crítica. Habermas concorda com seus mestres, que de fato o proletariado perdeu seu potencial emancipatório, tornando-se uma classe submissa ao capitalismo, de modo que, conseqüentemente, a revolução tornou-se uma utopia; concorda também, que de fato, a razão emancipatória, defendida pelo Iluminismo, converteu-se em razão instrumental. Todavia, a diferença crucial entre Habermas e Adorno e Horkheimer é que para o primeiro, o projeto iluminista não se autodestruiu e tampouco deve ser abandonado. Nesse ponto cabem ressaltar as palavras do próprio autor:

Em conformidade com as suas análises, [Adorno e Horkheimer] já não podiam depositar esperanças na sua força libertadora [i.e. no projeto do Iluminismo]. Conduzidos pela esperança benjaminiana, tornada irônica, dos sem-esperança, não quiseram apesar de tudo abandonar o trabalho, tornado paradoxal, do conceito. Esta disposição de espírito, esta atitude, já não é a nossa (HABERMAS, 1998, p. 109).

Ao comentar o pensamento habermasiano, Aragão (1992) salienta que mesmo criando um modelo teórico original, Habermas mantém-se fiel tanto ao projeto do Iluminismo, quanto ao programa da Escola de Frankfurt de criar uma teoria que seja, ao mesmo tempo, interdisciplinar e crítica, visando, sobretudo, à transformação social. “O que Habermas pretende salvaguardar é exatamente o projeto e o programa originais, que teriam sido desvirtuados, e posteriormente abandonados, em virtude da ênfase outorgada à crítica da razão instrumental” (ARAGÃO, 1992, p. 12). Conforme as palavras do próprio autor:

Vou tratar de mostrar que o abandono desse paradigma [o da razão instrumental], sua substituição por uma teoria da comunicação, permite retomar a um empreendimento que em seu momento *ficou interrompido* com a “Crítica da Razão Instrumental”; esta mudança de paradigma permite uma reformulação das tarefas pendentes da Teoria Crítica da Sociedade (HABERMAS, 1999, p. 12).

Dessa forma, Habermas altera o foco da teoria crítica, que em Adorno e Horkheimer estava centrado no paradigma da razão instrumental, e o direciona para o paradigma da teoria da comunicação. Nesse sentido, o que contrapõe o argumento de Habermas em relação às ideias de Adorno e Horkheimer é a postura otimista com que ele defende uma esfera pública, na qual os indivíduos orientam as ações sociais não por uma coerção impositiva, mas antes, pelo diálogo democrático e pelo consenso (ARAGÃO, 1992, p. 13). Desse modo, Habermas, ao construir a sua teoria do agir comunicativo, gradualmente afastou-se do marxismo e de seus antigos mestres. Isso não quer dizer, no entanto, que o pensador alemão tenha abandonado a Teoria Crítica; antes disso, Habermas a reformula profundamente (NOBRE, 2003), da mesma forma como o faz Honneth ao propor a sua Teoria do Reconhecimento.

Da auto conservação ao reconhecimento: a filosofia do jovem Hegel como ponto de partida do pensamento de Honneth

Honneth nasceu em 1949, na cidade de Essen, na região de Dusseldorf, na Alemanha. Doutorou-se pela Universidade de Berlim em 1983, com a tese intitulada *Crítica do poder. Estágios de reflexão de uma teoria social crítica* – que posteriormente viraria livro. Entre os anos de 1984 e 1990 foi assistente de Habermas, assumindo mais tarde, em 1992, o posto que este ocupara na Universidade de Frankfurt (NOBRE, 2003). Em 2001, Honneth assumiu o cargo de diretor do Instituto de Pesquisa Social. Essa

breve biografia de Honneth já evidencia que há um forte vínculo entre o autor, a Escola de Frankfurt e a tradição da Teoria Crítica. Nobre (2003) destaca que Honneth não pode ser considerado um membro da Escola de Frankfurt; todavia, Honneth, assim como Habermas, está incluído na tradição intelectual da Teoria Crítica.

Segundo Sobottka (2013), a teoria de Honneth é elaborada em torno de um projeto que retoma um dos temas mais caros à Teoria Crítica: a emancipação. Na fonte original do pensamento crítico, ou seja, Karl Marx, a emancipação não deveria ser buscada em ideais abstratos, mas, antes disso, na realidade presente (SOBOTTKA, 2013). Nesse sentido, considerando a época em que vivia, Marx cria que a emancipação passaria necessariamente por uma revolução operada pela classe proletária. Durante algum tempo, Adorno e Horkheimer, dentre outros membros da Escola de Frankfurt, também acreditaram que o proletariado era o agente histórico revolucionário universal. Todavia, durante o período em que estiveram fora da Alemanha, exilados, Adorno e Horkheimer passaram a “expressar-se céticos com relação à própria possibilidade do esclarecimento emancipatório” (SOBOTTKA, 2013, p. 144).

Esse ceticismo por parte dos dois principais membros da Escola de Frankfurt, como já fora mencionado, conduziu Habermas a reformular o projeto da Teoria crítica, inaugurando um novo modelo explicativo da sociedade, a saber, a Teoria do Agir Comunicativo. Nesse sentido, na teoria habermasiana, a ideia de emancipação, de certa forma, dá lugar à ideia de liberdade. Em outras palavras, Habermas defende uma ordem social, na qual as pessoas possuam a liberdade para interagir democraticamente, a fim de tomar as decisões mais adequadas. Com efeito, para que exista essa ordem social é fundamental que sejam suprimidos os mecanismos de coerção social, sejam eles externos ou internos. Justamente nesse ponto emerge a crítica feita por Honneth em direção ao pensamento habermasiano: Habermas concentra-se na ideia de liberdade, sendo que a noção de reconhecimento praticamente não é explorada (SOBOTTKA, 2013). Assim, cabem ressaltar as palavras de Rosenfield e Saavedra (2013, p. 16):

[Habermas] vincula o conceito de reconhecimento de tal forma à sua ética do discurso, que a simples participação na livre esfera pública parece ser suficiente para que as pessoas tenham preenchidas as suas expectativas de reconhecimento. Honneth entende que a expectativa de reconhecimento envolve uma série de elementos morais e éticos que não estão sendo levados em conta por Habermas.

Na perspectiva de Honneth, no contexto da sociedade atual³, a liberdade de participação democrática na esfera pública não atende plenamente às expectativas dos indivíduos. Na mesma medida em que querem ser livres, as pessoas almejam serem reconhecidas socialmente. Dessa forma, o pensador alemão desenvolve um inovador modelo teórico, que tem como foco a luta social pelo reconhecimento.

A Teoria do Reconhecimento foi sistematizada por Honneth na obra *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, publicada originalmente em 1992, tendo sido aprofundada nos trabalhos posteriores. Para desenvolver sua teoria, Honneth se volta, primeiro, aos escritos do jovem Hegel, mais precisamente, para o conceito de reconhecimento. Nesse sentido, Honneth (2003) afirma que o primeiro Hegel buscava encontrar na ideia de autonomia individual kantiana – ou seja, uma vontade autônoma, independente de elementos exteriores – um aspecto do dever-ser que se apresentasse como um elemento historicamente atuante da realidade social. Hegel resolve essa tarefa desenvolvendo a ideia de *reconhecimento*. Com efeito, o filósofo alemão defendia que a realidade social da época em que vivia era marcada pela luta social, através da qual os indivíduos buscavam “o reconhecimento intersubjetivo de sua identidade”, sendo que dessa luta por reconhecimento recíproco, emergia “uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade” (HONNETH, 2003, p. 29). Dessa forma, Hegel acreditava que a luta por reconhecimento – que se apresenta na qualidade de um conflito moral – conduzia, gradativamente, à vivência de um estado de liberdade comunicativa.

Honneth argumenta que a “luta por reconhecimento” teorizada pelo jovem Hegel praticamente não foi levada adiante na *Fenomenologia do espírito*, e tampouco recebeu a devida importância, uma vez que introduz uma guinada teórica no modelo de “luta social”, que fora introduzido pelo pensamento de Maquiavel e Hobbes. Segundo Honneth, a filosofia social moderna se caracteriza por compreender a vida em sociedade como uma luta pela *autoconservação*. Dessa maneira, em Maquiavel “os sujeitos individuais se contrapõem numa concorrência permanente de interesses, não diferentemente de coletividades políticas”, sendo que “na obra de Thomas Hobbes, ela [a concorrência] se torna enfim a base de uma teoria do contrato que fundamenta a soberania do Estado” (HONNETH, 2003, p. 31). Seja através da conservação de interesses individuais ou coletivos, a filosofia social moderna concebia a realidade

³ Deve-se destacar que o plano de fundo da Teoria do Reconhecimento é a Europa, mais precisamente, a Alemanha (SOBOTKA, 2013).

social em termos de autoconservação. Hegel aponta duas percepções distintas da filosofia social moderna subsequente aos trabalhos de Maquiavel e Hobbes. A primeira delas partia de construções fictícias ou antropológicas da natureza humana, que servem como base para uma racionalização da ordem social; a segunda, por sua vez, defendia que a ordem social deveria sustentar-se sobre ações éticas racionais, desprovidas de imperativos da natureza humana (HONNETH, 2003). Hegel critica ambas percepções, já que

[...] os dois enfoques permanecerem presos, em seus conceitos fundamentais, 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 partir desse dado natural já não pode mais ser desenvolvido de maneira orgânica um estado de unificação ética entre os homens; ele tem de ser exteriormente ajuntado a eles como um “outro e estranho” (HONNETH, 2003, p. 39).

Honneth destaca que o objetivo de Hegel era formular uma teoria dos conflitos sociais que superasse o atomismo característico dos modelos teóricos da filosofia social moderna. De modo mais preciso, Hegel buscou desenvolver uma teoria que abarcasse a sociedade como uma totalidade ética. Para Hegel, “uma sociedade reconciliada só pode ser entendida de forma adequada como uma comunidade eticamente integrada de cidadãos livres” (HONNETH, 2003, p. 40). Nesse sentido, para Hegel, a base de todo sistema de direito, isto é, para toda ordem social, não deve ser nem as convicções morais dos indivíduos particulares nem tampouco as leis criadas pelo Estado, mas antes, os *costumes* sociais partilhados pela comunidade.

Tendo como norte esse pensamento, Hegel buscou desenvolver um sistema político-filosófico capaz de explicar a complexidade social da época em que vivia. Tal sistema tinha como fundamento a ideia “aristotélica segundo a qual na natureza do homem já estão inscritas como um substrato relações de comunidade que na pólis alcançam um desdobramento completo” (HONNETH, 2003, p. 43). Em outras palavras, para o pensamento hegeliano o social é constituído, em sua base, por relações de intersubjetividade. Nesse sentido, para desenvolver seu sistema filosófico, Hegel retoma a ideia de reconhecimento, que havia sido desenvolvida por Fichte, para quem reconhecimento significava “‘ação recíproca’ entre indivíduos, subjacente à relação jurídica” (HONNETH, 2003, p. 46). Assim, Hegel concebe a sociedade como uma totalidade formada por relações práticas de intersubjetividade, nas quais os vínculos entre os indivíduos e, por consequência a comunidade, são assegurados pelo

reconhecimento recíproco. Dessa forma, na medida em que o *Ego* percebe elementos de sua identidade reconhecidos pelo *Alter*, passa a conhecer a si próprio, o que o torna um particular em relação ao outro. Nesse ponto, são relevantes as próprias palavras de Honneth acerca do pensamento hegeliano:

Desse modo, o pensamento hegeliano dá uma virada teórica na moderna filosofia social. Hegel defende que os conflitos sociais não são constituídos apenas pela autoconservação; antes disso, as lutas sociais são marcadas, sobretudo pela tensão que emerge dos sujeitos, na medida em que estes buscam ter suas identidades reconhecidas. Com efeito, nenhum contrato social é capaz de cessar as lutas sociais, uma vez que estas são meios morais que constituem as relações maduras de eticidade entre os indivíduos. Nesse sentido:

[...] o conflito prático entre sujeitos pode ser entendido como um momento do movimento ético no interior do contexto social da vida; desse modo, o conceito recriado de social inclui desde o início não somente um domínio de tensões moral, mas abrange ainda o *medium* social através do qual elas são decididas de maneira conflituosa (HONNETH, 2003, p. 48).

Cabe ressaltar, por fim, que a teoria do reconhecimento desenvolvida por Hegel apresenta três etapas distintas. A primeira delas ocorre no âmbito familiar, mais especificamente, na relação dos filhos com os pais, a partir da qual “os sujeitos se reconhecem reciprocamente como seres amantes, emocionalmente carentes”, sendo que o elemento da personalidade que é reconhecido pelo *Alter* nessa etapa é o sentimento prático, ou seja, “a dependência do indivíduo relativa às dedicações e aos bens necessários para a vida” (HONNETH, 2003, p. 49). Na segunda etapa, as relações de reconhecimento – que antes se mantinham numa esfera particular – transformam-se em pretensões de direito universais. Nesse estágio, o reconhecimento não ocorre no âmbito familiar, mas antes na sociedade civil, sendo que os indivíduos se reconhecem de modo recíproco como portadores de direitos à posse, o que os institui como proprietários. Com efeito, os sujeitos “se relacionam entre si como ‘pessoas’, às quais cabe o direito ‘formal’ de poder reagir com sim ou não a todas as transações ofertadas” (HONNETH, 2003, p. 49). Por último, o terceiro estágio do reconhecimento apontado por Hegel se dá na relação com o Estado, momento em que o indivíduo se torna um universal completo, socializado em sua unicidade. Essas três etapas do reconhecimento no sistema filosófico hegeliano estão sintetizadas abaixo:

Quadro 1 - Os três estágios do reconhecimento no pensamento hegeliano

Objeto de reconhecimento\Modo de reconhecimento	Indivíduo (carências concretas)	Pessoa (autonomia formal)	Sujeito (particularidade formal)
Intuição intelectual (afeto que se tornou racional)			Estado (solidariedade)
Conceito (cognitivo)		Sociedade civil (Direito)	
Intuição (afetivo)	Família (amor)		

Fonte: Adaptado de Honneth (2003, p. 60).

Eis as três instituições sociais nas quais ocorre o reconhecimento para Hegel: a família, a sociedade civil e o Estado. Nesse sentido, o filósofo alemão defendia que ao participar ativamente em cada uma dessas esferas o indivíduo poderia alcançar sua efetiva liberdade (SOBOTTKA, 2013, p. 147). Isso porque:

As instituições sociais, principalmente na medida em que libertam o indivíduo do poder da natureza externa e interna, são, pois, o lugar da sociedade moderna em que e através do qual são oferecidas ao indivíduo condições necessárias para a realização de sua autonomia (SOBOTTKA, 2013, p. 147).

A Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth

O objetivo de Axel Honneth – assim como fora o ensejo de Habermas – é reformular a Teoria Crítica, a partir do desenvolvimento de um modelo teórico da sociedade, o qual se concentra no caráter normativo dos conflitos sociais. Nesse sentido, a dimensão ontológica da teoria desenvolvida por Honneth reside no argumento de que a evolução social está estruturada pelas lutas intersubjetivas dos sujeitos sociais, os quais buscam o reconhecimento recíproco de suas identidades. Dessa forma, Honneth toma a filosofia social do jovem Hegel como ponto de partida de sua teoria; todavia, deve ser ressaltada também a forte influência dos escritos de Georg Mead sobre pensamento do autor. Segundo Honneth, reaparece na psicologia social de Mead o pressuposto hegeliano de que a formação da identidade se dá em meio a um processo de

reconhecimento intersubjetivo. Além disso, a psicologia social de Mead permitiu atribuir “à teoria hegeliana da ‘luta por reconhecimento’ uma inflexão materialista” (HONNETH, 2003 p. 155). Dessa forma, ancorado sobre as ideias de Hegel e Mead, Honneth desenvolve uma teoria da sociedade, cujo ponto de partida é o pressuposto de que a realidade social é oriunda de um “imperativo de reconhecimento recíproco, porque os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais” (HONNETH, 2003, p. 155).

Nessa linha de argumentação, Honneth afirma que o imperativo do reconhecimento exerce uma coerção normativa, a qual obriga os indivíduos a alterar os limites do conteúdo do reconhecimento. Em outras palavras, ao longo da história, as pretensões de subjetividade dos diferentes grupos sociais passam por transformações; conseqüentemente, alteram-se também as lutas e o conteúdo do reconhecimento. Assim, o caráter evolutivo dos conflitos de intersubjetividade amplia, proporcionalmente, as relações de reconhecimento. Percebe-se, assim, a dimensão ontológica da teoria desenvolvida por Honneth: a crença de que a realidade social, ao longo da história, tem se originado a partir do conflito moral entre grupos sociais, os quais lutam para ter suas identidades reconhecidas. Conforme as palavras do próprio autor: “são as lutas moralmente motivadas de grupos, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco agudo, por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades” (HONNETH, 2003, p. 156).

Uma vez estabelecido o ponto de partida da sua teoria da sociedade, Honneth se concentra nos diferentes níveis de reconhecimento. Tal como já foi mencionado, Hegel identificou três diferentes estágios de reconhecimento, quais sejam: reconhecimento afetivo pela família, reconhecimento pela sociedade civil e reconhecimento pelo Estado. Mead, por sua vez, também apontou em direção a três estágios de reconhecimento: relações primárias com o outro concreto, relações jurídicas e relações no mundo do trabalho. Seguindo essa mesma divisão, ao mesmo tempo em que a problematiza, Honneth também aponta três níveis distintos de reconhecimento: relações amorosas e de amizade, relações jurídicas e relações de estima social.

(1) O primeiro estágio das relações de reconhecimento ocorre a partir das relações amorosas. Honneth deixa claro que em sua teoria “amor” não é empregado de forma limitada, como um vínculo existente entre indivíduos que partilham relações

sexuais. Antes disso, “por relações amorosas devem ser entendidas aqui todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizades e de relações pais/filhos” (HONNETH, 2003, p. 159). Esse nível coincide com o primeiro estágio de reconhecimento apontado por Hegel. Dessa forma, assim como o filósofo alemão, Honneth também defende que a primeira etapa do reconhecimento ocorre quando os sujeitos se reconhecem reciprocamente como seres carentes e dependentes uns dos outros. A carência só é suprida na medida em que os indivíduos são afetivamente correspondidos. Com efeito, esse estágio do reconhecimento exige a presença corporal do outro, i.e., aquele a quem o eu está amorosamente vinculado. Dessa forma, ancorado numa série de estudos empíricos psicanalíticos, Honneth defende que toda relação amorosa é uma relação de dependência, que remete à fusão original entre o filho e a mãe. Conforme as palavras do autor:

É possível então partir da hipótese de que todas as relações amorosas são impelidas pela reminiscência inconsciente da vivência de fusão originária que marcara a mãe e o filho nos primeiros meses de vida; o estado interno do ser-um simbiótico forma o esquema da experiência de estar completamente satisfeito, de uma maneira tão incisiva que mantém aceso, as costas dos sujeitos e durante toda sua vida, o desejo de estar fundido com uma outra pessoa (HONNETH, 2003, p. 174).

Todavia, a “simbiose” entre a mãe e o filho precisa ser rompida, justamente para que o eu reconheça o outro e, conseqüentemente, a si mesmo como seres independentes. Assim, todas as relações amorosas – seja a amizade ou as relações eróticas entre parceiros, por exemplo – representam a incessante busca por retornar ao estado simbiótico originário. Nesse sentido, na medida em que o eu se vê reconhecido pelo outro, sua carência está preenchida – sempre de forma precária. Honneth salienta que a estrutura da primeira etapa do reconhecimento é afetada nos casos patológicos: ou quando um dos sujeitos não consegue desligar-se da autonomia, i.e., vê a si mesmo como um ser totalmente independente; ou quando não consegue desligar-se da simbiose, ou seja, torna-se totalmente dependente do outro, deixando de lado sua autonomia. A ligação simbiótica entre o eu e o outro “cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública” (HONNETH, 2003, p. 178).

(2) Considerando que as relações amorosas envolvem um círculo relativamente pequeno de pessoas, a primeira etapa do reconhecimento, com efeito, limita-se ao plano

das relações sociais primárias. Nesse sentido, como se dão as relações de reconhecimento a partir do momento em que o eu passa a se relacionar com os demais indivíduos da sociedade? Em outras palavras, como ocorre a segunda etapa do reconhecimento? Nesse ponto, Honneth volta-se novamente a Mead. Para o pragmatista norte americano, a segunda etapa do reconhecimento ocorre na esfera jurídica. Do mesmo modo como no amor, o reconhecimento no âmbito da esfera jurídica ocorre necessariamente a partir da relação do eu com o outro. Todavia, o outro não é mais aquele a quem se ama e pelo qual se deseja ser amado; o outro agora se apresenta sob a figura de um “outro generalizado”, ou seja, o conjunto de membros da sociedade, dotado de direitos e deveres garantidos coletivamente. Ao observar esse outro “nós podemos nos entender também como pessoa de direito, no sentido de que podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões (HONNETH, 2003, p. 179)”. Se por um lado nos reconhecemos como indivíduos dotados de obrigações sociais a serem cumpridas, por outro, reconhecemo-nos também como pessoas dotadas de uma série de direitos garantidos pela sociedade. Consequentemente, o eu só pode reconhecer-se a si mesmo como pessoa de direito, na medida em que também reconhece o outro. Em outras palavras, na medida em que o eu reconhece o outro, sabendo que este também o reconhece, emerge a segurança necessária para que o eu possa viver na esfera pública. Esse reconhecimento recíproco constitui o fundamento das relações jurídicas.

Honneth ressalta a importância da argumentação teórica desenvolvida por Mead, todavia, o pensador alemão alega que ela possui limitações que não podem ser desconsideradas. A principal delas está no fato de que o reconhecimento recíproco nas relações jurídicas – tal como descrito por Mead – até garante aos indivíduos as condições mínimas de “dignidade” humana; no entanto, ele ainda está inserido “no quadro de uma distribuição de direitos e encargos amplamente desiguais” (HONNETH, 2003, p. 181). Isso porque, na passagem para a modernidade, o direito se desvinculou das vontades individuais, em detrimento dos interesses universalizáveis, não admitindo exceções e privilégios particulares. Em outros termos, o direito moderno estabeleceu-se de modo a respeitar e salvaguardar uma “dignidade” humana universal. Entretanto, a essa mudança de perspectiva jurídica emergem alguns inevitáveis problemas: primeiro, como definir, de forma objetiva, o conteúdo de uma dignidade humana universal? Em segundo, como podem sentir-se juridicamente reconhecidos indivíduos cujas necessidades não estão inseridas nessa linguagem universal de dignidade humana?

Além disso, como esperar que um *Ego* que não se sente reconhecido juridicamente reconheça *Alter*? Dessa forma, o campo jurídico apresenta-se como uma esfera na qual são travadas inúmeras lutas por reconhecimento. Nesse sentido, Honneth defende que “um direito universalmente válido deve ser questionado, à luz das descrições empíricas da situação, no sentido de saber a que círculo de sujeitos ele deve se aplicar, visto que eles pertencem à classe das pessoas moralmente imputáveis” (HONNETH, 2003, p. 186). Honneth argumenta que com a passagem para o direito moderno, a estrutura jurídica passou a organizar-se sob o assentimento livre dos indivíduos. Em outras palavras, a livre obediência das pessoas para com as normas justifica a existência do direito. Dessa forma, supõe-se que há nesses indivíduos a capacidade racional de decidir questões morais. Com efeito, as propriedades humanas que devem ser consideradas na formulação de um direito universal devem ser aquelas que capacitam o sujeito social para uma efetiva participação nas decisões racionais da vontade. Ao longo da história, as lutas por reconhecimento – oriundas de situações de desigualdade, preconceito e desrespeito – ampliaram e adicionaram “novos pressupostos para a participação na formação racional da vontade” (HONNETH, 2003, p. 189).

(3) Além do reconhecimento amoroso e do reconhecimento jurídico, Honneth – assim como Hegel e Mead já haviam feito – aponta que os indivíduos necessitam de um terceiro estágio de reconhecimento. Isso porque, “para poderem chegar a uma autorrelação infrangível, os sujeitos humanos precisam ainda, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente a suas propriedades e capacidades concretas” (HONNETH, 2003, p. 198). Diferentemente do reconhecimento jurídico, o qual está ancorado em propriedades universais, a terceira etapa do reconhecimento sustenta-se em particularidades valorativas compartilhadas por *Alter* e *Ego*. Em outras palavras, o terceiro nível do reconhecimento reside num quadro de *estima social*, de modo que pressupõe a existência de um contexto de vida em sociedade, no qual os indivíduos constituam uma comunidade valorativa orientada por objetivos comuns. Com efeito, essa etapa do reconhecimento é definida pelo grau de pluralização dos valores característicos dessa comunidade, bem como pelos ideais de personalidade dos seus membros. Além disso, Honneth resalta que assim como as relações jurídicas, a estima social também passa por uma transformação na passagem das sociedades tradicionais para as modernas. No plano da história conceitual, essa mudança pode ser percebida “pela transição dos conceitos de honra às categorias da ‘reputação’ ou ‘prestígio’ social”

(HONNETH, 2003, p. 201). Nas organizações sociais tradicionais, a honra está intimamente vinculada ao cumprimento de determinadas expectativas coletivas de comportamento. Assim, nessas sociedades, a reputação social do indivíduo é definida pelo seu maior ou menor grau de honra. Isso porque, a inserção do indivíduo ao círculo social no qual vive depende justamente do seu “comportamento honroso” perante a sociedade.

Ainda que nas sociedades tradicionais existissem grupos de “contracultura”, ou seja, grupos sociais não inseridos na comunidade por serem considerados “não honrosos”, não havia um questionamento contundente sobre os princípios valorativos que mantinham os grupos “honrosos” numa condição de prestígio social. Esse quadro se altera a partir da “luta que a burguesia começou a travar, no limiar da modernidade, contra as concepções feudais e aristocráticas de honra”, que buscavam não somente “estabelecer novos princípios axiológicos, mas também o início de um confronto em torno do status desses princípios em geral” (HONNETH, 2003, p. 204).⁴ A principal diferença entre o padrão de estima social das sociedades tradicionais em relação às sociedades modernas deve-se ao fato de que as lutas travadas pela burguesia levaram a uma individualização, na medida em que a estima social não é mais definida *a priori* por regras de conduta previamente estabelecidas; antes disso, define-se pelas “capacidades biograficamente desenvolvidas do indivíduo” (HONNETH, 2003, p. 205). Gradualmente, o conceito de honra, que estava intimamente vinculado aos padrões valorativos de uma coletividade, insere-se no quadro da esfera privada. Com efeito:

O lugar que o conceito de honra havia ocupado antes no espaço público da sociedade passa então a ser preenchido pouco a pouco pelas categorias de “reputação” ou de “prestígio”, com as quais se deve apreender a medida de estima que o indivíduo goza socialmente quanto a suas realizações e a suas capacidades individuais (HONNETH, 2003, p. 205-6).

Nesse quadro, segundo Honneth, o prestígio social não está associado às relações jurídicas, mas antes ao reconhecimento social do indivíduo, oriundo de sua autorrealização. De certo que mesmo constituindo-se a partir de um processo de individuação, o prestígio social está orientado pelos valores dos grupos sociais dos quais o indivíduo é membro. Todavia, “a reputação social dos sujeitos se mede pelas

⁴ De certo que muitos dos princípios valorativos de honra migraram para o padrão de estima social advindo da modernidade, garantido pelas relações jurídicas. No entanto, como já foi observado, o direito não consegue abarcar todas as dimensões da estima social.

realizações individuais que eles apresentam socialmente no quadro de suas formas particulares de autorrealização” (HONNETH, 2003, p. 208).

Assim, Honneth sintetiza as estruturas sociais de reconhecimento da seguinte forma:

Quadro 2 – Estrutura das relações sociais de reconhecimento

Modos de reconhecimento	Dedicação emotiva	Respeito cognitivo	Estima social
Dimensões da personalidade	Natureza carencial e afetiva	Imputabilidade moral	Capacidades e propriedades
Formas de reconhecimento	Relações primárias (amor, amizade)	Relações jurídicas (direitos)	Comunidade de valores (solidariedade)
Potencial evolutivo		Generalização, materialização	Individualização, igualização
Autorrelação prática	Autoconfiança	Autorrespeito	Autoestima
Formas de desrespeito	Maus-tratos e violação	Privação de direitos, exclusão	Degradação e ofensa
Componentes ameaçados da personalidade	Integridade física	Integridade social	“Honra” e dignidade

Fonte: Adaptado de Honneth (2003, p. 211).

Violação, privação de direitos e degradação

Honneth defende que a autoimagem normativa (reconhecimento) que cada indivíduo tem de si mesmo depende de um “resseguro constante no outro”; com efeito, experiências de desrespeito trazem consigo “uma experiência de lesão, capaz de desmorrar a identidade da pessoa inteira” (HONNETH, 2003, p. 214). Nesse sentido, se podem ser identificadas três formas distintas de reconhecimento, há, na mesma medida, três formas específicas de desrespeito ou recusa ao reconhecimento. A primeira forma de despeito está vinculada diretamente a integridade física da pessoa; mais precisamente, refere-se às formas de maus tratos, a partir das quais a pessoa perde violentamente a disposição sobre seu corpo. Para o autor, essa é a mais elementar das formas de desrespeito ao reconhecimento, uma vez que:

[...] toda tentativa de se apoderar do corpo de uma pessoa, empreendida contra a sua vontade e com qualquer intenção que seja, provoca um grau de humilhação que interfere destrutivamente na autorrelação prática de um ser humano, com mais profundidade do que outras formas de desrespeito (HONNETH, 2003, p. 215).

A tortura e a violação sexual podem ser tomadas como exemplo dessa primeira forma de desrespeito: o indivíduo violentado ou torturado não apenas sofre com as lesões físicas, mas também, com a lesão moral de estar completamente desprotegido, à mercê da vontade do outro. Nesse sentido, Honneth argumenta que os maus-tratos físicos ferem profunda e duradouramente a confiança do indivíduo, a qual é aprendida por meio do amor e da coordenação autônoma do próprio corpo. Em consequência aos maus-tratos e à violação do corpo do indivíduo, há “uma perda de confiança em si e no mundo, que se estende até as camadas corporais de relacionamento prático com outros sujeitos, emparelhada com uma espécie de vergonha social” (HONNET, 2003, p. 215). Honneth argumenta que o desrespeito ao reconhecimento afetivo não varia com as mudanças históricas: os sofrimentos oriundos da tortura e da violação são os mesmos independentemente do tempo histórico e dos argumentos de legitimação utilizados. É nesse ponto justamente em que emerge a diferença entre essa forma de desrespeito e as outras duas: o desrespeito às relações jurídicas e à estima social varia historicamente.

A segunda forma de desrespeito está relacionada às relações jurídicas; ela emerge a partir do momento em que um indivíduo é privado dos seus direitos no interior da sociedade. Direitos, de uma forma em geral, são aquelas garantias sociais que o sujeito sabe-se merecedor, enquanto membro de igual valor de uma coletividade. Assim, em decorrência dessa forma de desrespeito, há uma violenta limitação da autonomia pessoal, uma que vez que são negados ao indivíduo seus devidos direitos. Com efeito, o sujeito passa a se ver como um ser inferior, já “que não lhe é concedida imputabilidade moral na mesma medida que aos outros membros da sociedade” (HONNETH, 2003, p. 216). Além disso, há também uma “perda de autorrespeito, ou seja, uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos” (HONNETH, 2003, p. 217). Todavia, Honneth ressalta que esse modo de desrespeito tem sofrido alterações ao longo da história, uma vez que tem se alterado, na mesma medida, a definição de direito.

Por fim, a terceira forma de desrespeito ao reconhecimento emerge a partir das diferentes formas de depreciação social da vida individual ou coletiva, que têm sido

caracterizadas hoje com palavras como “ofensa” e “degradação”. De forma mais específica, esta forma de desrespeito nasce no momento em que uma hierarquia social valorativa “degrada algumas formas de vida ou modos de crença considerando-as de menor valor ou deficientes”, retirando “dos sujeitos atingidos toda a possibilidade de atribuir um valor social às suas próprias capacidades” (HONNETH, 2003, p. 217). Em decorrência dessa desvalorização social, o indivíduo lesado sofre com a perda da autoestima, uma vez que ele não é estimado socialmente por suas particularidades. “Portanto, o que aqui é subtraído da pessoa pelo desrespeito em termos de reconhecimento é o assentimento social a uma forma de autorrealização que ela encontrou arduamente com o encorajamento baseado em solidariedades de grupos” (HONNETH, 2003, p. 218).

Honneth defende que estas três formas de desrespeito ao reconhecimento – distinguidas analiticamente – têm sérias consequências individuais: elas degradam profundamente a estrutura corporal e psíquica das pessoas lesadas. Em certos casos a experiência de desrespeito é tão grave que pode ocorrer uma verdadeira “morte social” do sujeito. Além disso, cabe destacar ainda que os atentados à integridade psíquica do ser humano desempenham, não raras vezes, o mesmo papel degradante ocasionado por graves enfermidades: “com a experiência do rebaixamento e da humilhação social, os seres humanos são ameaçados em sua identidade da mesma maneira que o são em sua vida física com o sofrimento de doenças” (HONNETH, 2003, p. 219).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Axel Honneth tem desenvolvido uma vasta, complexa e inovadora teoria social. Ao retomar o conceito de reconhecimento, o pensador alemão defende, de forma contundente, que os conflitos sociais não se limitam à busca pela emancipação ou à livre participação na esfera pública. Antes disso, o que move os indivíduos é luta incessante pelo reconhecimento de suas identidades. Nesse sentido, Honneth defende que o reconhecimento é a base das relações sociais, sendo alcançado sempre na relação com o outro, apresentando três estágios distintos: o amor, o direito e a estima social. Assim, são necessários três pilares para que o sujeito alcance o reconhecimento social pleno: a) as relações amorosas e de amizade, uma vez que estas proporcionam a autoconfiança, que é justamente a base de todas as relações sociais; b) as relações jurídicas, as quais possibilitam ao indivíduo o autorrespeito, uma vez que ele se

reconhece como membro de igual valor no interior de uma coletividade; c) o reconhecimento social do indivíduo, perante o conjunto de valores da comunidade na qual está inserido, o que lhe proporciona autoestima e prestígio social. As formas de desrespeito e desvalorização social que impedem, de uma forma ou de outra, alguma dessas três formas de reconhecimento, podem ter consequências irreversíveis sobre o desenvolvimento corporal, social e psíquico do indivíduo.

REFERÊNCIAS

- ARAGÃO, Maria Lúcia de Carvalho. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1992.
- COUTINHO, Carlos Nelson. Socialismo e democracia: a atualidade de Gramsci. In: AGGIO, Alberto (Org.). Gramsci: a vitalidade de um pensamento. São Paulo: Fundação Ed. UNESP, 1998.
- GILBERT, Martin. *A Segunda Guerra Mundial*. 7.ed. São Paulo: Dom Quixote, 2011.
- HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote, 1998.
- _____. *Teoría de la acción comunicativa*. V. 1. Madrid: Grupo Santillana, 1999.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1975.
- _____. ADORNO, Theodor. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- NOBRE, Marcos. Apresentação. In: HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- ROSENFELD, Cinara; SAAVEDRA, Giovani. Axel Honneth e a Teoria do Reconhecimento. *Sociologias*, Porto Alegre, n. 33, maio/ago. 2013, p. 9-13.
- SOBOTTKA, Emil. Liberdade, reconhecimento e emancipação - raízes da teoria da justiça de Axel Honneth. *Sociologias*, Porto Alegre, n. 33, maio/ago. 2013, p. 142-169.
- TERRA, Ricardo. Herbert Marcuse. Os limites do paradigma da revolução: ciência, técnica e movimentos sociais. In: NOBRE, Marcos (Org.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.