

AXEL HONNETH E O LEGADO DA TEORIA CRÍTICA

Sílvio Camargo

Introdução

O texto aqui apresentado pretende discorrer sobre alguns aspectos da teoria do reconhecimento de Axel Honneth, mostrando suas contribuições para a elaboração de uma teoria crítica no presente contexto histórico das sociedades ocidentais, mas igualmente algumas limitações que entendemos nela se manifestar, considerando o horizonte dos próprios problemas teóricos e históricos que foram levantados pela Teoria Crítica desde os anos 1930. Tais limitações não se centralizam, entretanto, no conjunto de questões já levantados por Nancy Fraser acerca das relações entre redistribuição e reconhecimento, mas pretendemos inserir uma outra ordem de problematização teórica que toma como parâmetro conceitos e categorias que nos parecem insuficientemente tratados por ambos os autores, mas que dizem respeito ao legado iniciado pela primeira geração da Teoria Crítica.

Inicialmente, tentaremos apresentar brevemente algumas das características da Teoria Crítica ao longo de seu desenvolvimento histórico, destacando os aspectos mais relevantes para nossa argumentação, e para que possamos entender de que modo o pensamento de Honneth aparece no desenvolvimento histórico dos que se reivindicam herdeiros de uma teoria crítica. Cuidando para não sermos demasiado repetitivos acerca de questões já debatidas por diversos autores¹, tentaremos nos ater ao mais fundamental para a argumentação aqui proposta. Aliás, a reconstrução do pensamento frankfurtiano é objeto de uma obra seminal do próprio Honneth (1991), embora uma das sugestões aqui presentes é de que parece haver um hiato teórico entre esta e sua obra posterior sobre o reconhecimento (Honneth, 2003).

Num segundo momento, tentamos expor as teses de Honneth sobre uma “luta por reconhecimento” sempre no âmbito das questões históricas que ocuparam a Teoria Crítica desde o seu início, considerando principalmente os pensamentos de Adorno e Habermas. Pretendemos expor tanto alguns aspectos

¹ Conforme, por exemplo, Benhabib, 1986; Wellmer, 1971; Camargo, 2006; Silva, 1988.

centrais acerca das bases epistemológicas da obra de Honneth, quanto o seu papel em debates mais amplos da sociologia contemporânea.

Na terceira parte da argumentação, pretende-se retomar alguns problemas, conceitos e categorias oriundos da Teoria Crítica e que, apesar de sua premência para a compreensão da sociedade contemporânea, nos parecem ocupar um papel marginal no debate entre Honneth e Fraser, notadamente questões que envolvem os conceitos de dominação, trabalho e cultura, tendo como referência mais ampla a própria noção de capitalismo.

A herança do herdeiro

Historicamente são feitas duas críticas fundamentais à primeira geração da Escola de Frankfurt, tanto pelos opositores da escola como por seus seguidores (Honneth, 1979); em primeiro lugar, uma que se refere a um déficit empírico-sociológico nas pretensões subjacentes da teoria, como no caso dos próprios textos inaugurais de Horkheimer (1937 [1983]), e, por outro lado, um déficit normativo, que se refere, sobretudo, aos desdobramentos da *Dialética do Esclarecimento* (Adorno e Horkheimer, 1985)².

Ambos os tipos de insuficiência manifestos pelo pensamento de Adorno e Horkheimer, sociológica e normativa, buscaram uma tentativa de solução com Habermas e sua teoria da ação comunicativa. Considerado o principal expoente de uma segunda geração da Escola, Habermas interpõe em primeiro lugar uma guinada epistemológica no desenvolvimento histórico da Teoria Crítica, abandonando o que ele chama uma filosofia da consciência em prol de uma pragmática lingüística (Habermas, 1995). Embora tal guinada tenha se consolidado como um avanço e amadurecimento teórico no legado frankfurtiano, entendemos que alguns dos problemas os quais ele se propôs resolver continuaram presentes não só no âmbito da construção teórica, mas no cerne da própria sociedade contemporânea.

No caso de Honneth, seguidor e aluno de Habermas, algumas das questões que Habermas tentou e aparentemente não conseguiu resolver, reaparecem com sua teoria do reconhecimento. Inegavelmente sua contribuição teórica se processa no âmbito das indagações normativas, pois empreende um esforço teórico para responder as questões que ficaram em aberto desde Adorno e Horkheimer, notadamente quanto às possibilidades políticas de alteração de um quadro

² A expressão normatividade, presente ao longo de todo o artigo, será aqui tratada, de modo geral, como momento lógico de uma teoria social em que se manifesta uma propositividade histórica e política quanto às possibilidades de transformação da realidade social, sendo, portanto, enquanto momento de crítica, um dos elementos distintivos de uma teoria crítica da teoria tradicional.

histórico de dominação social. É preciso considerar, não obstante, que o primeiro risco que corremos de um reducionismo intelectual é acharmos que a “teoria crítica” se caracteriza exclusivamente pela busca de uma orientação normativa para a sociedade, pois na visão de Adorno, por exemplo, pensar a emancipação humana é em primeiro lugar ter clareza sobre o como se constitui a dominação na sociedade presente, e só assim a crítica pode ser feita como crítica imanente³. Honneth não está alheio a esta questão quanto fala de sua teoria do reconhecimento:

Entretanto, estas reflexões de modo algum especificam a relação entre estas patologias de reconhecimento e a estrutura social de uma sociedade dada. Se o modelo de teoria crítica esboçado está longe de ser mais que uma mera análise normativa do presente, então, antes de mais nada, deve ser capaz de revelar as causas socioestruturais responsáveis por uma distorção da estrutura social do reconhecimento em cada sentido particular; somente assim pode ser decidido se há uma conexão sistemática entre experiências específicas de desrespeito e o desenvolvimento estrutural da sociedade (Honneth, 1994, p. 265).

A Teoria Crítica inaugurada nos anos 1930 possuía como alguns de seus traços fundamentais empreender uma crítica radical do positivismo em teoria e ao mesmo tempo tentar encontrar na realidade histórica elementos que justificassem sua intenção emancipatória, mesmo, como diz Honneth, em um nível pré-teórico (Honneth, 1994, p. 261). Esta dupla tarefa trazia em seu arcabouço uma centralidade do modelo marxiano e da dialética como forma de compreensão da realidade.

O que se encontrava subjacente a tal compreensão eram as transformações existentes na sociedade capitalista com base em três características que nos parecem fundamentais: o acelerado avanço das forças produtivas, notadamente a ciência e a técnica; o papel do Estado na regulação da economia; e o aparecimento de uma forte cultura de massas. Surgia assim aquilo que Adorno anos depois chamou de capitalismo tardio, ou seja, uma fase pós-liberal do capitalismo em que a dominação social deixou de ser exclusivamente concebida como dominação de

³ É evidente que ao longo da modernidade o sentido dado à idéia de emancipação é significativamente variável nas diversas tradições do pensamento ocidental. Consideramos, entretanto, que no escopo da teoria crítica da sociedade emancipação é uma recorrência tanto ao ideal esclarecedor de cunho kantiano quanto ao materialismo marxiano, isto é, se refere a uma possibilidade tanto objetiva quanto subjetiva de alterar um quadro de não liberdade, que diz respeito, necessariamente, ao papel da racionalidade em sua constituição. Emancipação, deste modo, não se refere exclusivamente à emancipação de classe do proletariado, mas ao conjunto da humanidade em seus processos históricos de sociabilidade.

classe para tornar-se uma dominação da própria racionalidade incidente sobre a subjetividade dos indivíduos, configurando aquilo que ele chamava de uma sociedade administrada⁴.

Tais questões se processavam ainda no contexto histórico de avanço do stalinismo e do fascismo, contribuindo para a debatida questão acerca do destinatário da teoria (Silva, 1988). O problema que se apresenta neste momento da Teoria Crítica é o de uma suspeição ou esgotamento da pretensão de ter-se o proletariado, e, por conseguinte, a própria luta de classes, como o sujeito coletivo da emancipação.

Apesar de tal suspeição, na década de 1930 se mantém para Horkheimer a expectativa de que setores avançados do proletariado ainda trariam consigo uma potencialidade emancipatória, sendo os novos destinatários da teoria, e alguns dos esforços do Instituto se dirigiram para tentar mostrar mediante bases empíricas a validade deste diagnóstico. O curso histórico e o próprio Horkheimer, já ao início dos anos 1940, desvelaram a infactibilidade de provar a existência de um sujeito histórico que na realidade não mostrava a sua efetividade histórica.

O início de uma segunda fase no pensamento frankfurtiano é visto por Honneth, Habermas e outros, como o mais paradigmático quanto às insuficiências sociológicas e normativas a que chegara a Teoria Crítica. A crítica da razão instrumental, associada a um modelo de crítica da filosofia da história, pautada pelo processo de dominação da natureza pelo homem e configuração de uma segunda natureza, teria significado o abandono tanto de um projeto político-normativo como de um esforço para elucidar, de forma sistemática, as transformações econômicas que estavam em curso nas sociedades capitalistas.

A crítica da sociedade de Adorno expressa conscientemente a sua intenção de não elaborar uma sociologia nos moldes tradicionais, ou sequer sistemáticos. Adorno empreende a partir dos anos 1940 uma crítica da forma de vida capitalista, ou burguesa, que tomava a designação de uma fisionomia do social (Honneth, 2005). Tratava-se de apreender no particular a universalidade da forma mercadoria⁵ e, por consequência, na esteira de Lukács, o processo de coisificação e reificação passava a conduzir, mediante a esfera cultural, a formação subjetiva dos indivíduos. Nesse processo perdeu-se qualquer possibilidade de atestar a existência de um sujeito coletivo, e a emancipação humana foi conduzida para a

⁴ Não é possível nos limites deste artigo explorar as diferentes nuances dadas à expressão capitalismo tardio em autores como Adorno, Pollock, Habermas, Mandel e Jameson (Camargo, 2006). Para fins argumentativos, iremos aqui nos ater à acepção adorniana de capitalismo tardio, embora haja tanto diferenças como similaridades entre a sua concepção e a de Habermas, por exemplo.

⁵ Para Honneth, o procedimento sociológico adorniano estaria, no entanto, se pautando por um modelo metodológico muito similar ao tipo-ideal weberiano (Honneth, 2005).

possibilidade de uma natureza não-reconciliada, pertinente apenas às experiências estéticas e a *mimesis* (Adorno, 1984b).

Não obstante uma considerável simplificação nesta interpretação da trajetória de Adorno e Horkheimer, os teóricos críticos deram armas a seus críticos. A não incursão e sistematização sociológica de aspectos chave da economia capitalista como, por exemplo, um esclarecimento sobre o papel da categoria trabalho na concepção adorniana do capitalismo tardio, bem como a não elaboração de um projeto político-emancipatório, tornou possível uma ordem de problemas, que, conforme deveremos argumentar mais adiante, continua até os dias de hoje uma questão problemática no desenvolvimento histórico da Teoria Crítica.

Muito consciente de tais problemas, Habermas empreendeu uma transformação radical em tais bases teóricas. Ateve-se à premência de elaborar uma teoria social crítica com um claro conteúdo normativo, sendo tal teoria também uma defesa enfática do projeto esclarecedor da modernidade. Quanto à tradição sociológica, o seu diagnóstico de um esgotamento do paradigma da produção foi uma resposta à anti-sistematicidade e orientação marxiana de Adorno, bem como de toda a tradição sociológica marxista. Do ponto de vista filosófico, a pragmática lingüística, correspondente ao paradigma da comunicação, se tornaria, em seu modelo, o solo através do qual seria possível repensar um projeto emancipatório. A análise de Habermas de um mundo da vida permeado de atos de fala visando ao entendimento, consolidou em sua própria obra, e em muitos de seus seguidores⁶, a constituição de uma teoria política que diagnostica na modernidade uma esfera pública e uma facticidade democrática, bem como um grande número de novos movimentos sociais, que seriam os novos pilares de sustentação do projeto esclarecedor⁷.

É a partir de Habermas, inicialmente, que podemos então situar na história da Teoria Crítica o pensamento de Axel Honneth. Embora Honneth tente também recuperar alguns aspectos do pensamento adorniano (Honneth, 2005), negligenciados por Habermas, em nosso entendimento a noção de “reconhecimento” só pode ser erigida com base na premissa epistemológica da intersubjetividade, oriunda do jovem Hegel e, portanto, como uma continuidade do paradigma da comunicação. Esta continuidade, no entanto, aponta ao mesmo tempo para uma limitação do modelo habermasiano:

⁶ Nos referimos aqui a pensadores como A. Arato, S. Benhabib, Thomas McCarthy e vários outros.

⁷ Ou ainda, o ponto de partida para pensar-se em um conceito renovado de cidadania.

No que diz respeito à questão de onde a Teoria Crítica encontra-se hoje, outros aspectos são em qualquer caso de grande importância. Se as relações sociais de comunicação são analisadas primeiramente em termos de que forma estrutural de desrespeito elas geram, então a perspectiva crítica do diagnóstico da sociedade contemporânea deve também ser mudada (i.e, em contrastá-la ao modelo de Habermas): o foco de interesse pode ser não mais a tensão entre sistema e mundo da vida, mas tem que ser as causas sociais responsáveis pela violação sistemática das condições de reconhecimento. A teoria crítica tem modificado esta atenção da independência autogerada dos sistemas para o prejuízo e distorção das relações sociais de reconhecimento. Como podemos ver, isto conduzirá, em contraste a Habermas, para uma reavaliação de que papel a experiência do trabalho tem representado na estrutura categorial da teoria crítica (Honneth, 1994, p. 263).

Apesar das limitações apontadas por Honneth no modelo habermasiano, ambos diagnosticam nos teóricos críticos da primeira geração aquelas deficiências que apontamos acima, e seus propósitos são, em dois momentos distintos, atualizar o ideário da Teoria Crítica. A questão que devemos nos colocar está, justamente, em se tais tentativas, e especificamente quanto a Honneth, respondem àquelas lacunas teóricas apreensíveis em Adorno e Horkheimer.

Podemos antecipar tal problematização lembrando que a questão crucial colocada por Adorno desde a metade dos anos 1940 não estava centrada em responder a questão sobre “como vamos transformar a sociedade”, mas o que o incomodava era uma pergunta anterior a esta, qual seja “por que os indivíduos se tornaram incapazes de empreender a transformação”. A questão é então compreender de que modo se processa a dominação capitalista num dado momento histórico, e a resposta, já bastante conhecida, tem nos conceitos de racionalidade e indústria cultural seus nexos explicativos, ao menos para os frankfurtianos da primeira geração.

No capitalismo tardio em acepção adorniana a cultura é o elemento central para compreender os processos de dominação social, e não obstante as contribuições habermasianas ao legado frankfurtiano é possível afirmarmos, em conformidade com os teóricos da primeira geração de frankfurtianos, que a democracia e as conquistas de cidadania dadas pela esfera pública, seriam condições necessárias, porém não suficientes, para o estabelecimento de uma sociedade emancipada, e trata-se agora de pensarmos se a teoria do reconhecimento de Honneth preenche ou não esta condição de insuficiência.

Reconhecimento e Teoria Crítica

Em seu livro *Luta por Reconhecimento – A Gramática Moral dos Conflitos Sociais*, Honneth desenvolve aquilo que pretende ser uma teoria crítica do reconhecimento. Com isso, em sua visão, estaríamos dando um passo significativo para a constituição

de uma teoria social com conteúdo normativo, mas também capaz de explicar no âmbito de uma filosofia social as causas e origens das formas de desrespeito (*feelings of social disrespect*) e experiências de injustiça existentes na sociedade moderna, bem como os conflitos sociais delas decorrentes.

Embora acusado de propor um tipo de monismo moral (Fraser, 2000), isto em nada altera o fato de que assim como Habermas se estabelece uma normatividade que toma como ponto de partida a noção hegeliana de intersubjetividade. Pois os processos de sociabilidade humana ocorrem desde sua origem como processos de interação, característicos de um mundo da vida, em que as ações dos indivíduos se guiam para o *telos* de um consenso (Habermas), ou uma luta por reconhecimento (Honneth). Mas com Honneth será dado um passo além da teoria habermasiana, pois em Habermas as ações emancipatórias encontrariam, quanto à sua possibilidade, uma explicação ainda demasiado abstrata, na medida em que Habermas expõe que a ação comunicativa é aquela voltada para a obtenção do entendimento, porém manifestaria, tanto empiricamente como na reflexão pré-teórica, uma deficiência por não estender o escopo da teoria ao campo da própria experiência (Honneth, 1994, p. 263). No caso de Honneth, a experiência⁸ substitui a bidimensionalidade de sistema e mundo da vida, e a intersubjetividade, garantidora da interação, repousa sobre um modelo conflitual, em que os indivíduos agem pragmaticamente no universo de uma “luta” cuja ação está visando não apenas ao consenso, mas sim ao reconhecimento.

Desse modo, a intenção de Honneth é formular uma teoria da normatividade moral capaz de explicar as causas dos conflitos sociais. Seus pontos de partida são o jovem Hegel e Mead, ambos confluindo para a consolidação de uma teoria da intersubjetividade. Quanto a Hegel, especialmente, é percebido em seus primeiros escritos de Iena uma “luta por reconhecimento”, que é o ponto de partida para a formação do espírito, sendo o espírito subjetivo o momento inicial de constituição do indivíduo. Aos três momentos hegelianos de formação do espírito subjetivo em sua passagem ao espírito efetivo, corresponde em Honneth três formas de reconhecimento, pautados por amor, direito e solidariedade (Matos, 2004; Silva, 2000).

A questão está em que, para a formulação e compreensão das injustiças sociais, e de uma sociedade do bem viver, é preciso inicialmente explicar em que circunstâncias ocorrem as situações de humilhação e injustiça. Neste caso, conforme Honneth, são as situações de não-reconhecimento que impõem a luta por reconhecimento, como já mostrara Hegel, e a positividade jurídica de tal

⁸ Ao tentar recuperar o conceito de experiência, Honneth se remete ao que era a pretensão de Horkheimer no programa da teoria crítica e ao mesmo tempo aos aspectos sociológicos do pensamento de Adorno.

reconhecimento depende primeiramente da apreensão que temos das circunstâncias de não-reconhecimento. Para tanto, continuam sendo fundamentais as bases teóricas da intersubjetividade deixadas por Hegel e Mead:

Honneth parte dessas duas fontes principais para construir uma tipologia formada por *três formas distintas de reconhecimento*. Assim, para ele, na dimensão das relações primárias, a forma de reconhecimento está associada a *amor e amizade*; na dimensão das relações legais, ela é identificada como *direitos*; e na da comunidade de valor, a forma de reconhecimento é a *solidariedade*. Para cada uma dessas dimensões, há também uma *relação prática do indivíduo com o self*, relações essas que são definidas respectivamente, como *autoconfiança*, *auto-respeito* e *auto-estima* (Silva, 2000, p. 125).

Diferentemente de Hegel, entretanto, Honneth busca em Mead os elementos de um conceito de intersubjetividade que vá além da metafísica moderna e se constitua como uma espécie de psicologia social com bases empíricas. É preciso considerarmos ainda que o modelo conflitual de Honneth também se apropria da teoria foucauldiana da ação, em que o conflito aparece como a salvaguarda de uma subjetividade ainda capaz de autonomia⁹.

Axel Honneth, assim como Nancy Fraser, entendem que uma teoria social capaz de compreender a sociedade contemporânea passa necessariamente pela postulação do problema do reconhecimento como sua temática central (Fraser e Honneth, 2003, p. 6). Na teoria de Honneth apreendemos uma temática filosófica que diz respeito ao próprio conceito de justiça¹⁰, e ao mesmo tempo uma sociologia das lutas sociais, na qual temos a possibilidade de compreender as causas de tais lutas.

Tal teoria, embora não se pretenda contextualista na formulação de suas premissas, vai ao encontro de uma multiplicidade de lutas sociais existentes na sociedade contemporânea, que têm como seu eixo reivindicações pautadas pela eliminação de injustiças que se situam na alteridade entre a identidade e a diferença, isto é, por lutas “raciais”, de gênero, minorias étnicas etc., mas igualmente as lutas econômicas, que teriam na busca por reconhecimento o seu fundamento moral, mediante noções intuitivas de justiça dos indivíduos desrespeitados. Pensamento que igualmente conflui na direção do papel que veio ocupar na teoria social contemporânea o conceito de identidade, epicentro do debate acerca dos novos movimentos sociais.

⁹ Sobre a ação em Foucault, ver Honneth, 1991.

¹⁰ Embora utilizados alternadamente nos textos de Honneth e Fraser, as expressões “injustiça” e “formas sociais de desrespeito”, conduzem, em meu entender, para um mesmo sentido, por isso a opção, daqui para frente, da oposição entre justiça/injustiça como os termos centrais da teoria de Honneth.

Para Fraser, a teoria de Honneth representa uma espécie de monismo moral, consubstanciada, inclusive, por um reducionismo psicológico dos conflitos sociais. Para ela, as injustiças devem ser apreensíveis mediante a distinção entre reconhecimento e redistribuição, cada uma das quais sendo a expressão de um tipo distinto de injustiça, o primeiro sendo recorrente à violação de direitos referentes aos padrões culturais e identitários, e o segundo às injustiças econômicas e materiais. Mas trata-se, para Fraser, de uma distinção metodológica, pois na realidade os dois tipos de injustiças podem estar sobrepostos. Para cada tipo de injustiça um remédio distinto deve ser prescrito, sendo que na realidade ambos os tipos de sofrimentos e humilhação se confundem ou não são aplicáveis conjuntamente em uma mesma circunstância, o que implica em uma tipologia acerca de remédios afirmativos ou transformativos para as injustiças (Fraser, 1997).

A questão que nos parece crucial ao longo do intenso debate entre os dois pensadores é que, para Honneth, as objeções de Fraser partem dos próprios movimentos sociais existentes para desvelar suas perspectivas distintas de injustiças, enquanto ele entende que por trás de todas as lutas sociais, inclusive aquelas referentes às desigualdades econômicas e situações injustas de distribuição, o pressuposto da luta por reconhecimento é o fundamento moral que norteia as ações coletivas. Em última instância, mesmo as lutas voltadas para a eliminação de desigualdades econômicas convergem para um tipo de reconhecimento legal, pois se referem à violação ou não daquela esfera da “estima social”.

Mas a constante alusão de Fraser a uma dinâmica capitalista e dos movimentos sociais em uma era “pós-socialista” é elucidativa quanto às margens teóricas e conceituais entre as quais se dá o debate entre ela e Honneth. Embora em sua tipologia dos remédios-injustiças (1997) aponte uma possível combinação transformativa entre desconstrução e socialismo, tanto Fraser como Honneth estão já muito distantes de qualquer concepção acerca do proletariado como destinatário da Teoria Crítica, e como outros teóricos contemporâneos, pressupõem a multiplicidade e fragmentariedade em que se processam as lutas sociais no atual estágio do capitalismo.

Para Honneth, uma teoria crítica do reconhecimento, enquanto o novo objeto central da Teoria Crítica, pressupõe que todo conflito social – por conseguinte os movimentos sociais – está assentado em um tipo de injustiça que implica luta por reconhecimento. Seu ponto de partida é, portanto, não só a intersubjetividade de origem hegeliana, mas conforme nosso entendimento, é também o pressuposto de que toda injustiça possa ser explicada pela percepção subjetiva de seus agentes, o que no limite implicaria dizer que, onde não há esta percepção formada, o conceito de injustiça não se aplica, pois escapa do próprio campo explicativo que Honneth procura explicitar. Embora com um ponto de partida teórico distinto, ocorre algo similar com Fraser, na medida em que o

ponto de origem e de alcance de sua teoria são os próprios movimentos sociais existentes no contexto histórico da globalização, sendo esta uma das acusações centrais de Honneth ao seu pensamento.

O fato é que temos aí, conforme nosso entendimento, um estreitamento conceitual quando mais uma vez nos reportamos aos problemas colocados pelo projeto original da Teoria Crítica e abordados também por Habermas. Conforme pretendemos mostrar em seguida, não é feita uma clara distinção, se o há, entre dominação e injustiça, dando como suposto a aceitação de que a interação está na origem do processo de sociabilidade humana. Como consequência, a acusação de um déficit sociológico no pensamento de Adorno, no que se refere às insuficiências de sua análise econômica do capitalismo, perpassa o próprio pensamento de Honneth, que ao lidar apenas superficialmente com a categoria trabalho, deixa em aberto a maneira pela qual a racionalidade instrumental penetra nas estruturas atuais do capitalismo. Não obstante tais déficits, o problema da relação entre cultura e economia capitalista, tão cara aos frankfurtianos, sofre uma limitação quanto à sua própria configuração conceitual, isto é, não é explícita a relação entre subjetividade e bens culturais, não há referências explícitas, em suma, a qual lugar ocupa a mercadoria e seu fetiche no próprio arcabouço das injustiças sociais que caracterizam o capitalismo tardio.

A insistência de Honneth e Fraser em postularem o conceito de reconhecimento como aquele em torno do qual deve necessariamente passar uma atualização da Teoria Crítica, efetivamente corresponde a uma ordem de problemas que devem estar no centro de uma teoria social normativa, pois os novos movimentos sociais fazem parte da efetividade histórica do capitalismo em seu atual estágio. Porém, encontra-se subjacente a tal evidência uma pergunta de maior alcance teórico acerca de como é possível uma Teoria Crítica no atual estágio das sociedades ocidentais.

Há duas questões que devem ser levantadas acerca da relação entre reconhecimento e Teoria Crítica. Em primeiro lugar, se a noção de luta por reconhecimento preenche aqueles dois déficits teóricos diagnosticados na primeira geração de frankfurtianos. Do ponto de vista normativo, a teoria do reconhecimento é bastante convincente na explicitação da dicotomia justiça-injustiça, mas tal explicitação se coloca em um modelo em que as causas de ambos pressupõem sempre a noção de intersubjetividade como o ponto de partida epistemológico para a aceitação da própria teoria em seu conjunto. Temos aqui um claro encontro de Honneth e Habermas. Em segundo lugar, do ponto de vista sociológico, Honneth recusa a dicotomia habermasiana de sistema e mundo da vida, e em alguma medida se aproxima do primeiro Horkheimer e de Adorno, ao recuperar o conceito de experiência como elucidativo da efetividade do sofrimento humano e da possibilidade emancipatória. Ocorre que tal escopo sociológico parece se limitar às experiências que se processam no âmbito do que Habermas chama de mundo da vida, ou ainda, das experiências históricas dos movimentos sociais, deixando uma lacuna quanto àquelas experiências de sofrimento que ainda não se manifestaram em sua efetividade histórica. Mesmo reconhecendo que há aquelas injustiças que ainda não foram

levadas ao espaço público (Honneth e Fraser, 2003, p. 120), em sua argumentação subsequente Honneth não chega a abordar tipos de experiência social que não sejam necessariamente lutas por reconhecimento.

Dominação e reconhecimento

Na introdução de sua *Dialética Negativa*, Adorno se pergunta e responde afirmativamente a questão sobre “o porquê seguir com a filosofia”. Talvez hoje devamos também insistir sobre o porquê seguir com a “teoria crítica”. A resposta para ambos os questionamentos possivelmente se dê na mesma direção, o pensamento crítico continua a ser um dos resíduos de resistência a uma totalidade dominadora e, portanto, passível de esclarecimento. Na visão adorniana, diante de uma sociedade não verdadeira as experiências estéticas e a teoria eram ainda manifestações de uma não-identidade esclarecedora (Camargo, 2006).

Em sua intenção de manter vivo o legado da Teoria Crítica, Honneth certamente está se referindo a um tipo de modelo teórico cuja atualidade ainda seria legítima. Mas, como ele próprio mostrou (1991), há diferentes maneiras de apropriação desta tradição de pensamento. Embora saibamos que na origem da teoria crítica frankfurtiana há um papel decisivo da acepção marxiana de “crítica”, também a crítica kantiana conflui para a formação deste conceito, pois é a partir dela que a razão descobre a possibilidade de criticar-se a si mesma. O que entendemos aqui é que Honneth responde apenas parcialmente àquelas indagações que, conforme ele e Habermas, não foram respondidas por Adorno e Horkheimer. Contudo, também Habermas não o havia respondido plenamente.

O núcleo da teoria da sociedade adorniana é a formulação de uma teoria da dominação, o que foi magistralmente apresentado pelo próprio Honneth em *Critique of Power* (1991). Mas o fato é que em sua teoria crítica do reconhecimento a compreensão da dominação parece ser substituída pela compreensão das injustiças (humilhações, desrespeito etc.), e a sugestão aqui é de que há uma distinção entre situações de dominação e situações de não-reconhecimento (ou injustiça). Seria preciso uma diferenciação entre ambos os conceitos.

Tanto para Adorno como para Habermas a dominação tem seu núcleo na racionalidade instrumental. Esta se refere às ações que os homens estabelecem entre si ou com a natureza, e que possui uma expressão material no capitalismo tardio, mas também se refere ao processo de perda da autonomia racional dos indivíduos, isto é, enquanto uma dominação que migrou para dentro da subjetividade¹¹, ou colonizou o mundo da vida.

O conceito de “injustiça”, por sua vez, embora oriundo do pensamento grego, tende a referir-se a uma esfera de problemas situados na tradição da

¹¹ É evidente que as diferenças de perspectiva de Adorno e Habermas são grandes, mas ao ter concebido duas formas de ação racional Habermas está postulando que ações instrumentais ou estratégicas se referem ao que Adorno e Horkheimer chamavam racionalidade instrumental. Apesar da similaridade, de fato temos aqui outra manifestação da diferença paradigmática entre Adorno e Habermas.

filosofia política moderna. Não é por acaso que, antes mesmo de fazer sua defesa do jovem Hegel, Honneth inicia sua exposição em *Luta por Reconhecimento* a partir de teorias clássicas da política moderna. Em Honneth, o conceito de injustiça se refere aos estados de não reconhecimento (de amor, direito, solidariedade) que são garantidores da identidade dos indivíduos.

O conceito de “dominação”, conforme o entendo, possui um alcance teórico mais amplo que injustiça, embora se refira inicialmente a problemas da metafísica moderna acerca da liberdade humana (Benhabib, 1986). A teoria do reconhecimento de Honneth, ao que parece, não tem a pretensão de mostrar como se processa a dominação no atual estágio histórico do capitalismo, mas sim estabelecer um sólido fundamento teórico e moral para as lutas empreendidas pelos novos movimentos sociais; deste modo, o reconhecimento é uma referência direta ao conceito de justiça. Embora tenha a pretensão de compreender a sociedade capitalista como uma “ordem institucionalizada de reconhecimento”, entendemos que Honneth tende a limitar a amplitude teórica do conceito de capitalismo, ou, nos moldes da antiga Teoria Crítica, de capitalismo tardio.

É nesse sentido que a teoria crítica de Honneth não chega a explicar o modo pelo qual a racionalidade instrumental permeia, mais do que nunca, as relações econômicas capitalistas. Tanto Honneth como Nancy Fraser pretendem que seus pensamentos sejam também uma forma de compreender-se o capitalismo avançado (2003), mas não percebemos em seu debate, mesmo quando se referem às injustiças econômicas, uma clara exposição teórica acerca daquelas situações em que a luta por reconhecimento não chega a se efetivar, nem como experiência individual, nem como experiência coletiva.

Devemos considerar que em certa medida o pensamento de Honneth busca sintetizar aspectos bastante distintos entre os pensamentos de Adorno e Habermas. Enquanto se coloca como um seguidor do paradigma habermasiano da comunicação, ao mesmo tempo pretende recorrer ao domínio da experiência, traço distintivo da primeira Teoria Crítica, como manifestava o Horkheimer dos anos 1930:

Nesse sentido, um paradigma da comunicação que é concebido não em termos de uma teoria da linguagem, mas em termos de uma teoria do reconhecimento, pode por fim fechar a brecha teórica aberta por Habermas em seu mais acurado desenvolvimento do programa de Horkheimer: aqueles sentimentos de injustiça que acompanham formas estruturais de desrespeito representam um fato pré-teórico sobre a base do qual uma crítica das relações de reconhecimento podem identificar sua própria perspectiva teórica na realidade social (Honneth, 1994, p. 263).

Mas, se no atual estágio do capitalismo vivenciamos um contexto marcado pelo surgimento de diferentes lutas e movimentos sociais voltados para garantirem a identidade (ou a diferença), portanto, sua justa condição de reconhecimento, por outro lado este capitalismo, como sempre procurou detectar a primeira Teoria Crítica, se caracteriza tanto pela vigência do trabalho na produção da riqueza, como na obstacularização de uma subjetividade autônoma. O capitalismo

tardio seria assim o ponto de partida para compreender-se a dominação, e enquanto tal um domínio da experiência mais amplo do aquele alcançado nas noções de injustiça ou desrespeito.

Honneth nos mostra, mediante uma argumentação filosófica, as causas e o como indivíduos participam de um processo de interação na própria origem de sua sociabilidade, onde a intersubjetividade é motivada não visando o consenso, mas o conflito. A objeção que poderíamos fazer a Honneth é de que nem toda situação de dominação resulta em uma “luta por reconhecimento”, ou seja, não é apreensível pela consciência do sujeito como um tipo de injustiça, mesmo que intuitivamente.

Coloquemos os termos com clareza. O que Adorno e Horkheimer chamavam de uma segunda natureza, apontava justamente para a elucidação de uma fase histórica de capitalismo tardio, em que os indivíduos se tornaram incapazes de oferecer resistência subjetiva à sociedade capitalista – tese, aliás, bastante criticada já por Habermas. Adorno está informado, de fato, pela elaboração de uma categoria de subjetividade que se apóia em uma concepção de primazia do objeto (Adorno, 1984), premissa distinta daquela acerca da intersubjetividade (Habermas, 1987). Em suma, na história da Teoria Crítica manifesta-se uma tensão, ou até oposição radical, entre as premissas de uma dialética negativa ou as de uma filosofia da linguagem, e Honneth, mesmo com suas críticas a Habermas, é um seguidor do paradigma da comunicação. Contudo, aponta em momentos distintos de seu pensamento (1994; 2005) para o não esquecimento de aspectos teóricos relevantes presentes nos textos de Horkheimer e Adorno, notadamente o conceito de experiência.

Outra questão que nos parece significativa quanto ao pensamento de Honneth é a necessidade que ele destaca, criticando Habermas, de recuperar-se a categoria trabalho para o centro do debate em Teoria Crítica (Honneth, 1994, p. 267). Mas tal problemática aparece mais como uma sugestão do que como algo incorporado ao escopo de sua teoria crítica do reconhecimento. Embora as injustiças que dizem respeito diretamente às relações de trabalho no capitalismo recaiam sob a consigna de “injustiças econômicas”, e que buscam uma explicação mediante a própria teoria do reconhecimento (Fraser e Honneth, 2003, p. 135ss), o que não fica explicitado é o como este trabalho continua a ser o produtor da riqueza capitalista, mesmo que venhamos concebê-lo como conhecimento ou como imaterial (Gorz, 2003).

A questão que nos colocamos não é apenas quanto ao como as injustiças econômicas impõem uma luta por reconhecimento em sua esfera específica, mas sim de que modo poderemos explicar, mediante uma teoria crítica, o papel do trabalho no processo de dominação capitalista. Se Adorno deixou de enfrentar uma problematização sociológica da economia capitalista, e Habermas relegou o trabalho a um plano secundário em sua teoria, Honneth de algum modo sustenta uma mesma dificuldade no histórico da Teoria Crítica. Em sua teoria do reconhecimento não são questionadas questões como uma naturalização da

propriedade privada, a onipresença da mercadoria e a própria reificação da consciência. O rótulo de uma teoria pós-socialista acerta no diagnóstico de um esgotamento do modelo de lutas sociais de orientação marxista, mas, por outro lado, o desvelamento de uma sociedade pós-socialista continua a deixar intactos aspectos centrais da dominação econômica e cultural capitalista.

Uma outra dificuldade no pensamento de Honneth, e que também diz respeito a Fraser, é o tratamento dado ao conceito de cultura, tema caro à tradição frankfurtiana. No debate entre eles, as noções de reconhecimento e redistribuição são levadas, para simplificarmos (Young, 1997), aos pólos da cultura e da economia política como esferas aparentemente distintas na apreensão de injustiças. Sabemos que para Honneth tal distinção não explica as causas do não-reconhecimento, pois a luta por reconhecimento cobra uma unidade epistemológica no conceito de intersubjetividade. A questão está no sentido com que ambos autores lidam com a noção de cultura.

Tal noção é vista como o espaço por excelência em que se travam as lutas por identidade, como ocorre em outros teóricos dos novos movimentos sociais, isto significando que lutas *queer*, por exemplo, se processam na esfera cultural. A cultura é assim o ponto a partir do qual compreendemos uma ampla gama de lutas que se travam no atual estágio do capitalismo, e que não diriam respeito, em princípio, àquelas lutas de natureza econômica.

Contudo, entendo que mais uma vez a não distinção entre dominação e injustiça permite que fique ausente do debate acerca do reconhecimento o modo pelo qual a cultura é também produtora de riqueza no capitalismo avançado e, por conseguinte, ela também é causa de dominação. A cultura, conforme Honneth e Fraser a expõem, é onde se dão as normas, valores, costumes etc., garantidores (ou não) da identidade dos indivíduos, mas não é referida, senão muito marginalmente em seus textos, enquanto a produtora de bens culturais, mas também produtora de conhecimento, outro conceito igualmente fundamental para compreender-se o presente estágio do capitalismo.

A música, o cinema, a internet etc., presentes nos debates sobre pós-modernidade, não podem ser compreendidos apenas como possíveis causas de não reconhecimento, pois os aspectos de dominação deles decorrentes são uma incidência sobre a própria subjetividade de seus receptores, isto é, daqueles que estariam impossibilitados de formação de uma vontade racional autônoma. Assistir televisão aos domingos pode ser apreensível como uma forma de injustiça ou desrespeito?

Tanto quanto Habermas, o pensamento de Honneth está comprometido com o horizonte emancipatório do *Aufklärung*, mesmo que com pressupostos morais e epistêmicos, no caso de Honneth, de origem hegeliana. Seguramente sua teoria nos auxilia na compreensão dos novos movimentos sociais e no tipo de orientação normativa que estes podem recorrer. Por outro lado, conforme o entendo, não apresenta um conceito de capitalismo tardio adequado à atual fase histórica, furtando-se de uma teorização acerca das relações entre trabalho e cultura na sociedade contemporânea, problema ao qual não pode se furtar uma teoria crítica da sociedade.

Referências

- ADORNO, Theodor. (1984). *Dialética Negativa*. Madrid: Taurus.
- _____. (1992). *Minima Moralia*. São Paulo: Ática.
- _____. (1984 b). *Teoria Estética*. Madrid: Taurus.
- _____. (1989). Society. In: BRONNER, S. and KELNNER, D. (Ed.). *Critical Theory and Society – A Reader*. New York: Routledge. p. 267-275.
- _____. & HORKHEIMER, Max. (1985). *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BENHABIB, Seyla. (1986). *Critique, Norm and Utopia*. New York: Columbia of University Press.
- CAMARGO, Sílvio César. (2006). *Modernidade e Dominação: Theodor Adorno e a Teoria Social Contemporânea*. São Paulo: Annablume/Fapesp. (no prelo)
- FRASER, Nancy. (1994). Que é Crítico na Teoria Crítica? O argumento de Habermas e Gênero. In: BENHABIB, Seyla e CORNELL, Drucilla (Orgs). *Feminismo Como Crítica da Modernidade*. s. l.: Editora Rosa dos Ventos. p. 38-65.
- _____. (s/d). Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, Jessé. *Democracia Hoje*. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: Ed. UNB. p. 245-282.
- _____. (1989). Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalism Culture. *Unruly Practices*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press. p. 161-187.
- _____. (2000). Rethinking Recognition. *New Left Review*; # 3. p. 107-120.
- _____. and HONNETH, Axel. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political – Philosophical Exchange*. London: Verso.
- GORZ, André. (2003). *Metamorfoses do Trabalho*. São Paulo: Annablume.
- HABERMAS, Jürgen. (1998). *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: Dom Quixote.
- _____. (1973). *Theory and Practice*. Boston: Beacon Press.
- _____. (1987a). *Teoría de La Acción Comunicativa*. Tomo I - “Racionalidad de la acción y racionalización social”. Taurus: Madrid.
- _____. (1987 b). *Teoría de La Acción Comunicativa*. Tomo II - “Crítica de la razón funcionalista”. Taurus: Madrid.
- HEGEL, G.W.F. (1987). *Fenomenologia del Espiritu*. México: FCE.
- HONNETH, Axel. (1991). *The Critique of Power. Reflective Stages in a critical social Theory*. London: The MIT Press.
- _____. (1982). Work and Instrumental Action: On The Normative Basis of Critical Theory. *Thesis Eleven*. n° 5/6. p. 162-184.
- _____. (2003). *Luta por Reconhecimento*. A Gramática Moral dos Conflitos Sociais. São Paulo: Ed. 34.
- _____. (1996b). Teoria Crítica. In: GIDDENS, Anthony e TURNER, Jonathan (Orgs.). *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Unesp. p. 503-552.
- _____. (2000). The Possibility of a Disclosing Critique of Society: The *Dialectic of Enlightenment* in Light of Current Debates in Social Criticism. *Constellations*; vol 7; n° 1. p. 116-127.
- _____. (1979). Communication and Reconciliation: Habermas’s Critique of Adorno. *Telos*; n. 39. p. 45-61.
- _____. (1984). The Social Dynamics of Disrespect: On The Location of Critical Theory Today. *Constellations*. Vol. 1; n° 2. p. 255-269.
- _____. (1996). Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy. In: RASMUSSEN, David (Ed.). *Handbook of Critical Theory*. Massachusetts: Blackwell. p. 369-398.
- _____. (2005). A Physiognomy of the Capitalist Form of Life: A Sketch of Adorno’s Social Theory. *Constellations*; vol. 12; n° 1. p. 50-64.

- _____. (1995). The other of justice: Habermas and the ethical challenge of postmodernism. In: WHITE, Stephen K. (Ed). *The Cambridge Companion to Habermas*. New York; Cambridge Univ. Press. cap. 12; p. 289-323.
- HORKHEIMER, Max. (1983). *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. Col. "Os Pensadores": São Paulo: Abril. p. 117-154.
- MARCUSE, Herbert. (1982). *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- MATOS, Patrícia. (2004). O reconhecimento entre a justiça e a identidade. *Lua Nova*; n° 63.
- SILVA, Josué Pereira da. (2000). Cidadania e Reconhecimento. In: AVRITZER, Leonardo & DOMINGUES, J. Maurício (Orgs). *Teoria Social e Modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. UFMG. p. 123-135.
- _____. (1988). A Quem Fala a Teoria Crítica? Reflexões sobre o Destinatário de um Discurso. In: WAIZBORT, Leopoldo.(Org.). *A Ousadia Crítica. Ensaios para Gabriel Cohn*. Londrina: Ed. Universidade de Londrina.
- _____. (2000 b). Cidadania e Reconhecimento. In: DOMINGUES, J. M. e AVRITZER, L. (Orgs.). *Teoria Social e Modernidade no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. UFMG. p. 123-135.
- YOUNG, Íris Marion. (1997). Unruly Categories: A Critique of Nancy Fraser's Dual Systems Theory. *New Left Review*; # 222; p. 147-160.
- WELLMER, Albrecht. (1971). *Critical Theory of Society*. New York: Herder and Herder: 1971.

RESUMO

Axel Honneth e o legado da Teoria Crítica

Este artigo procura compreender a teoria do reconhecimento de Axel Honneth no contexto da história da teoria crítica da sociedade. O objetivo postulado é uma comparação entre a primeira e segunda geração de pensadores da Escola de Frankfurt com sua possível herança representada pela teoria crítica do reconhecimento. A investigação é uma exposição e crítica dos principais conceitos relativos à história da teoria crítica e sua problematização no presente contexto histórico.

Palavras-chave: Teoria Crítica; reconhecimento; dominação; capitalismo; emancipação

ABSTRACT

Axel Honneth and the legacy of Critical Theory

This Article seeks to understand the recognition theory of Axel Honneth in the historical context of critical theory of society. The aim postulated is a comparison between the first and second generations of thinkers from Frankfurt School to its possible heritage displayed in critical theory of recognition. The search is an exposition and critique on the main concepts concerning to historical of critical theory and its problematization in present historical context.

Keywords: Critical Theory; recognition; domination; capitalism; emancipation

Recebido para apreciação: fevereiro de 2006

Aprovado para publicação: abril de 2006