

# *Contribuições de Axel Honneth aos debates da teoria crítica*

Recebido em 08-12-2013

Aceito para publicação em 08-04-2014

*Brena Costa Lerbach*<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo pretende apresentar alguns dos debates e propostas teóricas que caracterizam a tradição sociológica conhecida como Teoria Crítica. Para tanto, aborda o pensamento de Max Horkheimer e de Theodor Adorno, ambos ligados à sua origem; as críticas e proposições realizadas por Jürgen Habermas; e, em seguida, as elaboradas por seu sucessor, Axel Honneth. Por fim, trataremos as formulações deste último autor no livro “Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais”, o qual aborda elementos importantes para a compreensão dos movimentos sociais no século XXI. E, como buscaremos argumentar, mantém vivos, de maneira atualizada, os propósitos presentes na origem da Teoria Crítica.

**Palavras-chave:** Escola de Frankfurt; Teoria Crítica; Axel Honneth; Luta por reconhecimento.

---

<sup>1</sup> Bacharela e licenciada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo. Aluna do curso de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais pela mesma universidade (PGCS-UFES). E-mail: [brenalerbach@hotmail.com](mailto:brenalerbach@hotmail.com)

## 1. Introdução: o instituto de pesquisa social e a proposta de uma teoria crítica

Denominações como “Escola de Frankfurt” e “Teoria Crítica” não são estranhas ao estudante de ciências sociais – mesmo ao iniciante, que nunca leu algo específico em relação ao tema. Emil Sobottka, num texto de 2008, apontava a significativa quantidade de 6.100 acertos para “Teoria Crítica” e de 330 para “Escola de Frankfurt” em uma busca no banco de currículos do CNPq<sup>2</sup>; sendo que, no caso dos grupos de pesquisa, os acertos totalizaram 90. Mesmo considerando que parte desses acertos tenha sido acidental, o levantamento expressa a atualidade da influência desta vertente sobre pesquisadores acadêmicos brasileiros.

A história dessa tradição de pensamento começa com o Instituto de Pesquisa Social, oficialmente criado em fevereiro de 1923. A iniciativa partiu de uma semana de estudos marxistas que aconteceu em 1922, de onde surgiu a ideia de institucionalizar um grupo de pesquisa para a documentação e teorização dos movimentos operários na Europa. Assim, Felix Weil, filho de um rico produtor de trigo alemão, resolveu financiar o projeto, que fora idealizado junto a outros, como Friedrich Pollock (Freitag, 1994). O instituto, com sede própria em Frankfurt desde 1924, estava vinculado à universidade, de maneira que seu diretor ocuparia também uma cátedra na Universidade de Frankfurt. O primeiro diretor do instituto foi o historiador Carl Grünberg, que permaneceu no cargo até 1930, quando foi substituído pelo jovem filósofo Max Horkheimer. Como Freitag (1994) aponta, foi sob sua direção que o instituto ganhou feições de verdadeiro centro de pesquisa, preocupado com uma análise crítica dos problemas do capitalismo moderno. Ele ocupou a cátedra que cabia ao instituto, dando-lhe o nome de “Filosofia Social”, e propôs um programa de pesquisa interdisciplinar que tinha como referência teórica a obra de Marx e o marxismo. Criou também a *Zeitschrift für Sozialforschung* (“Revista de Pesquisa Social”), editorada de 1932 a 1941, como veículo da produção dos pesquisadores ligados ao instituto. Horkheimer é, assim, considerado o inaugurador da vertente intelectual da Teoria Crítica (Sobottka, 2008; Nobre, 2011).

Antes de apresentarmos os elementos mais gerais da Teoria Crítica, julgamos ser necessário realizar um esclarecimento no que diz respeito às denominações. Segundo Nobre (2011), a

---

<sup>2</sup> Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

expressão “Escola de Frankfurt” – que também remete ao grupo de intelectuais vinculados ao Instituto de Pesquisa Social – surgiu apenas na década de 1950, quando o instituto (cuja sede havia sido fechada pelo regime nazista em 1933, migrando para Suíça, França e Estados Unidos) retornou à Alemanha. Trata-se, portanto, de uma denominação retrospectiva referente a uma experiência intelectual anterior, dos anos 1930 e 1940. Vale ressaltar que, como Freitag (1994) recorda, as principais obras da vertente foram escritas quando os autores estavam refugiados no exterior, ou seja, quilômetros longe de Frankfurt. O rótulo “Escola de Frankfurt” serviria, então, principalmente aos pensadores que marcaram este retorno, sobretudo Horkheimer e Adorno, tendo o primeiro inclusive se tornado reitor da universidade. Assim, Nobre (2011) esclarece que tal denominação se refere a uma forma de intervenção político-intelectual no debate público alemão do pós-guerra, quando os autores vinculados à escola retornaram ao país de origem e foram calorosamente recebidos. “Teoria Crítica”, por outro lado, designa, segundo o autor, um campo teórico muito mais amplo, que extrapola essa configuração histórica que ficou conhecida como “Escola de Frankfurt”.

A proposta de uma Teoria Crítica aparece inicialmente no artigo “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, escrito em 1937 por Max Horkheimer, e reflete uma concepção teórica marxista. Como o título indica, o texto estabelece a diferença entre os dois tipos de teoria. A teoria tradicional, que corresponde a uma concepção positivista de ciência, se pretende objetiva e neutra. Nela, o pesquisador é concebido como sujeito que se anula diante da realidade, a qual pode observar com distância e imparcialidade. Já na Teoria Crítica, pesquisador e ciência são percebidos como parte dos processos sociais, sendo sujeitos a eles e neles atuando. Se tal vínculo fosse desconsiderado, a teoria se tornaria ideologia, no sentido atribuído por Marx (Sobottka, 2008). Dessa forma, o trabalho de Horkheimer manifesta uma preocupação com a própria maneira de conceber a ciência. Diferentemente da teoria tradicional, que, ao compreender a realidade como algo externo ao observador separou rigidamente o “saber” do “agir” (a teoria da prática), a Teoria Crítica proposta pelo autor reconhece teoria e prática como coisas distintas, mas acrescenta a ideia de que podem ser pensadas juntas e mutuamente, uma vez que a realidade social analisada é produto da ação humana (Carnaúba, 2010). Esta compreensão permitiu a construção de uma teoria com uma dimensão prática: a Teoria Crítica não deveria limitar-se à descrição do funcionamento da

sociedade - envolveria um “diagnóstico do tempo presente” (baseado, entre outras coisas, numa análise atenta ao desenvolvimento histórico dos discursos e valores dominantes envoltos sob o véu de uma pretensa imparcialidade) e um “comportamento crítico”, o qual deveria “orientar-se para a emancipação” (Ibidem). Assim, a Teoria Crítica trazia em seu texto inaugural uma proposta de transformação social.

Apesar de, como veremos a seguir, a década de 1940 ter sido marcada por um distanciamento, por parte de Horkheimer e Adorno, do diagnóstico e das soluções propostas pelo marxismo, não significa que os autores tenham abandonado por completo os princípios então defendidos no texto inaugural da vertente. Segundo Nobre (2011), a referência a esses princípios permaneceu uma constante, fazendo com que fosse possível falar na Teoria Crítica como uma vertente intelectual duradoura.

## **2. Otimismo e desencanto com a razão: feições assumidas pela teoria crítica nas décadas de 1930 e 1940**

Na década de 1930, os trabalhos eram marcados por uma confiança na possibilidade de construção de uma nova sociedade, livre de injustiça e exploração; no papel do proletariado; e na razão como faculdade humana que permitiria o avanço da civilização (Sobottka, 2008). De modo geral, os autores acreditavam que o engajamento crítico poderia desdobrar o potencial da razão, levando a melhorias na sociedade e à emancipação humana. Confiava-se que a razão crítica se imporia no decorrer do processo histórico, realizando-se concomitantemente com a liberdade, a autonomia e o fim do reino da necessidade (Freitag, 1994). Todavia, esse otimismo expresso nas origens da vertente foi se esvaecendo. O contexto histórico seguinte acabou contribuindo para um desencantamento do grupo com a razão: o autoritarismo despontando tanto nos regimes de direita (fascismo e nazismo) quanto nos de esquerda (stalinismo); a percepção de que o proletariado se acomodava, enfraquecendo a crença na ação daquela classe como classe revolucionária; a experiência da

guerra<sup>3</sup>; e o contato com o tipo de capitalismo mais acabado – o estadunidense; imprimiram às análises produzidas na década de 1940 um franco pessimismo.

Em 1933 o governo nazista decretou o fechamento do instituto em Frankfurt, confiscando o prédio e todo o acervo de sua biblioteca. No mesmo ano, Horkheimer assegurou a transferência de sua sede para Genebra, onde o instituto passou a funcionar com o nome de *Société Internationale de Recherches Sociales*. E, em 1934, Horkheimer negociou a transferência do instituto para Nova Iorque. Neste período, o instituto foi vinculado à Universidade de Columbia, passando a se chamar *International Institute of Social Research*, mantendo, no entanto, sua autonomia financeira. Em 1940, o instituto foi transferido de Nova Iorque para Califórnia, havendo a dispersão de seus membros. Fromm já havia se incompatibilizado com o grupo em Nova Iorque, Marcuse passou a trabalhar no *Office of Strategic Service* e Pollock tornou-se conselheiro do Ministério de Justiça americano (Freitag, 1994). O instituto foi praticamente reduzido à parceria entre Adorno e Horkheimer, momento em que a dupla começou a rever suas interpretações: para Sobottka (2008), o texto “*The end of reason*”, publicado em 1941 – último ano da *Revista de Pesquisa Social*, pode ser considerado tão programático do novo momento quanto “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” havia sido na década anterior. Mas a obra que melhor representa a profunda mudança de convicção é *Dialética do Esclarecimento*, publicada em 1947. O trabalho buscava investigar a razão humana e as formas sociais de racionalidade, chegando à conclusão de que a razão instrumental é estruturante e consiste na única forma de racionalidade social no capitalismo administrado (Adorno e Horkheimer, 2006). Reflete, portanto, a crítica dos autores em relação às modernas sociedades de massa, da qual os Estados Unidos seriam a versão mais avançada. O pessimismo da análise reside no fato de os autores não acreditarem mais na possibilidade de emancipação via racionalidade, cuja função estaria reduzida à adaptação à realidade, produzindo conformismo ante a situação vigente. Não haveria alternativa: o processo de esclarecimento, que é inseparável do projeto moderno de uma forma de vida emancipada, teria se convertido na sua própria destruição (Nobre, 2011). Nada poderia ser feito. O capitalismo estaria deturpando as consciências

---

<sup>3</sup> Que levou à morte de Walter Benjamin e Maurice Halbwachs, pensadores vinculados ao instituto, em 1943 e 1945.

individuais, narcotizando a sua racionalidade e assimilando os indivíduos ao sistema estabelecido (Freitag, 1994). Nas palavras de Adorno e Horkheimer:

A irracionalidade da adaptação dócil e aplicada à realidade torna-se, para o indivíduo, mais racional do que a razão. Se, outrora, os burgueses introjetavam a coação em si mesmos e nos trabalhadores como um dever de consciência, agora o homem inteiro tornou-se o sujeito-objeto da repressão. O progresso da sociedade industrial, que devia ter eliminado como que por encanto a lei da pauperização que ela própria produzira, acaba por destruir a ideia pela qual o todo se justificava: o homem enquanto pessoa, enquanto portador da razão. A dialética do esclarecimento transforma-se objetivamente na loucura (Adorno e Horkheimer, 2006, p.168).

Dessa maneira, a Teoria Crítica desenvolvida por Horkheimer e Adorno se afastou da proposta transformadora que a caracterizava, suscitando críticas e tentativas de resgate, como a realizada por Jürgen Habermas, com sua teoria da ação comunicativa, e a de Axel Honneth, com sua teoria social baseada no reconhecimento intersubjetivo dos indivíduos – os dois pensadores que seguiram dirigindo, um após o outro, o Instituto de Pesquisa Social.

### 3. Para além da razão instrumental: a solução encontrada por Habermas

Para Habermas (1981 *apud* Nobre, 2011), as análises produzidas por Horkheimer e Adorno levavam a um impasse - “aporia”, nos seus termos -, que poderia colocar em risco o próprio projeto crítico. Afinal, se a razão instrumental é a única forma de racionalidade possível no capitalismo administrado, em nome de quê seria possível criticar a racionalidade instrumental? Entendendo que essa falta de perspectivas enfraqueceria qualquer possibilidade de comportamento crítico, Habermas buscou dar solução a esta dificuldade, construindo um novo paradigma explicativo.

A teoria da ação comunicativa de Habermas tem como pressuposto a diferenciação entre trabalho e interação: entre sistemas que progridem tecnicamente e coordenam as ações de modo instrumental; e o marco institucional do mundo social da vida, onde as interações são

Revista Simbiótica - Universidade Federal do Espírito Santo - Núcleo de Estudos e Pesquisas Indiciárias.  
Departamento de Ciências Sociais - ES - Brasil - [revistasimbiotica@gmail.com](mailto:revistasimbiotica@gmail.com)

mediadas linguisticamente – sendo que, enquanto o trabalho figura como elemento central para a reprodução material da sociedade, a interação o é para a reprodução cultural (Sobottka, 2008). Em correspondência com essa distinção, e a partir de seu debate com Luhmann (Habermas e Luhmann, 1971 *apud* Ibidem)<sup>4</sup>, o autor formulou uma teoria da racionalidade de dupla face, baseada num conceito dual de sociedade. Para ele, a racionalidade instrumental, descrita na *Dialética do Esclarecimento*, não deveria ser demonizada: ela é útil, mas deve se restringir à esfera do “sistema” (que compreende a economia e a administração política). Este tipo de racionalidade orienta-se para o êxito, envolvendo cálculos de meios e fins. E sua utilidade deve-se ao fato de possibilitar o trabalho, a organização social, enfim, ao fato de permitir a reprodução material da sociedade.

A racionalidade instrumental deveria conviver com outro tipo de racionalidade, a “comunicativa”. A ação orientada por este tipo de racionalidade se caracteriza por estar voltada para o entendimento, e não para a manipulação (de objetos e pessoas, nos termos de domínio ou imposição). A ação comunicativa permitiria a reprodução simbólica da sociedade e estaria circunscrita ao “mundo da vida”, que corresponde a uma esfera onde prevalecem as interações sociais mediadas linguisticamente, designando também o reservatório de referências culturais acumuladas e partilhadas intersubjetivamente que permitem a interpretação da realidade (Rivera, 1995). “Mundo da vida” e “ação comunicativa” aparecem, então, como dois conceitos complementares e em permanente movimento. O mundo da vida, considerado como recurso, é dividido por Habermas em “cultura”, “sociedade” e “personalidade” – núcleos estruturais que “se tornam possíveis” mediante processos de reprodução que lhes são correspondentes, e que são respectivamente descritos pelo autor no trecho a seguir:

*A reprodução cultural assegura a ligação das novas situações apresentadas (na dimensão semântica) às condições existentes no mundo: garante a continuidade da tradição e uma coerência do saber suficiente para a necessidade de entendimento*

---

<sup>4</sup> Habermas dialoga criticamente com o funcionalismo sistêmico, afirmando que este “faz os sujeitos se decompor em sistemas” (2002, p.489). Utiliza-se da obra de Talcott Parsons e trava profundo debate com Luhmann, para quem as estruturas da intersubjetividade teriam se desintegrado e o mundo da vida já teria perdido todo o significado na sociedade moderna diferenciada funcionalmente.

própria à prática cotidiana. A *integração social* assegura a ligação das novas situações apresentadas (na dimensão do espaço social) às condições existentes do mundo; cuida da coordenação de ações por meio de relações interpessoais reguladas legitimamente e confere continuidade à identidade de grupos. A *socialização* dos membros assegura, finalmente, a ligação das novas situações apresentadas (na dimensão do tempo histórico) às condições existentes do mundo; garante às gerações sucessivas a aquisição de capacidades de ação generalizadas e busca harmonizar as histórias de vida individuais e de forma coletiva (Habermas, 2002, p.476-7 – itálicos do autor).

A ação comunicativa (e seu correlato, o mundo da vida) cumpririam, desta maneira, três funções básicas: atualizar a tradição e expandir “o saber válido” (entendimento em nível cultural); promover a integração social e a “solidariedade” (dimensão social); e promover ao longo do tempo biográfico a formação da “identidade pessoal”, das competências da personalidade (dimensão do tempo histórico) (Rivera, *Op. cit.*).

Sistema e mundo da vida, e racionalidade instrumental e racionalidade comunicativa, consistem, então, em elementos considerados necessários para a vida em sociedade no edifício conceitual habermasiano. O problema aconteceria quando a racionalidade instrumental, que deveria estar restrita ao sistema, “coloniza” o mundo da vida, havendo a penetração dos processos de monetarização e de burocratização nos domínios nucleares da reprodução cultural, da integração social e da socialização (Habermas, 2002). O projeto teórico de Habermas era, então, resgatar o mundo da vida, principalmente a esfera pública, para restabelecer ali a validade da racionalidade comunicativa (Sobottka, 2008). Apresentando a possibilidade dessa separação entre as esferas e suas respectivas racionalidades, o autor oferece uma saída para o problema deixado pelos frankfurtianos: ele recupera a confiança na razão e volta a tornar possível, pensando uma teoria fundamentadora da prática, a emancipação humana. Com isso, mantém vivas as intenções e perspectivas originais da Teoria Crítica. Para Honneth,

Habermas foi o primeiro a alcançar uma desconstrução sistemática dos vários processos de aprendizado, uma análise que ele baseia na variedade dos modos como os seres humanos se relacionam com o mundo por meio da práxis linguística. Ele está convencido de que podemos esperar que o potencial racional humano se desenvolva ao longo de pelo menos dois caminhos: um voltado para um aumento no conhecimento do mundo objetivo, o outro para uma solução mais justa dos conflitos de interação (Honneth, 2008, p.403-4).

O autor tornou possível conceber o desenvolvimento da moderna sociedade racional-industrial-tecnológica (que os frankfurtianos haviam percebido como resultado do desenvolvimento da razão, mas que, contrariamente ao esperado, teria levado a um “aprisionamento” dos seres humanos) sem negar a possibilidade do desenvolvimento humano pessoal e coletivo, construído intersubjetivamente. A formulação da solução dada por Habermas apoiou-se em muito na teoria da virada linguística da filosofia, fazendo com que o teórico voltasse suas investigações para o campo da comunicação linguística, onde dialogou com o amigo Karl-Otto Apel. Para a teoria da ação comunicativa habermasiana, no mundo da vida deveria prevalecer uma racionalidade que, diferindo-se da instrumental, não estabeleceria uma relação sujeito-objeto, e sim uma relação sujeito-sujeito, mediada linguisticamente (Sobottka, 2008). Nesse caso, a razão ainda teria um potencial libertador, abrindo para os sujeitos a possibilidade, por meio do diálogo simétrico, da construção de consensos sobre a realidade e a vida social. Livres da coação das lógicas das estruturas econômicas e do poder, os indivíduos poderiam experimentar a vida com sentido.

Entretanto, a solução encontrada por Habermas foi considerada problemática por vários autores. A principal crítica diz respeito ao abismo criado entre as duas esferas (a da reprodução material e a da reprodução simbólica) e as racionalidades correspondentes: apesar da clareza quanto ao teor normativo da teoria, na prática os dois lados não estão separados, tornando problemática a aplicação da teoria ao campo empírico. Além disso, Habermas exclui do mundo da vida e da atuação numa esfera pública importantes atores sociais, como os sindicatos e os partidos políticos. Segundo Sobottka (2008), o abismo cavado entre a esfera da reprodução material e a da reprodução simbólica não teria sido

completamente superado, nem mesmo com papel mediador do direito, sustentado posteriormente na obra *Facticidade e validade* (1997 *apud* Ibidem). No que diz respeito à diferenciação entre as racionalidades, e no que ela implica, Honneth avalia que:

[...] o ganho em diferenciação, entretanto, vem ao custo de não ser mais possível reconhecer o crescimento histórico da racionalidade conjuntamente com aqueles conflitos sociais que, seguindo a lógica weberiana da dominação, eram mais presentes nos primeiros teóricos críticos. No trabalho de Habermas, encontramos um abismo entre (a) a dimensão que, por exemplo, Bourdieu investiga nos processos da formação cultural dos monopólios e (b) os processos racionais de aprendizagem – um abismo cuja presença fundamental é incompatível com as preocupações originais da tradição da Teoria Crítica (Honneth, 2008, p.404).

Para Honneth, Habermas teria se limitado a alargar o conceito de racionalidade e de ação social, acrescentando outra dimensão à dimensão sistêmica. Apesar de reconhecer que o autor conseguira romper com o bloqueio estrutural da ação transformadora e com a redução da razão à racionalidade instrumental, para Honneth, ele teria mantido um problema presente na vertente desde seu texto inaugural, “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”: o entendimento de que a sociedade possui dois polos, sem nada a mediar entre eles. Segundo Nobre, haveria:

[...] uma concepção de sociedade posta entre estruturas econômicas dominantes e imperativas e a socialização do indivíduo, sem tomar em conta a ação social como necessário mediador. É o que Honneth denomina “déficit sociológico da Teoria Crítica” (Nobre, 2011, p.16).

Para a superação desse déficit, seria necessário desenvolver uma concepção que vinculasse os aspectos da racionalização social à habilidade dos valores socialmente estabelecidos para resolver problemas (Honneth, 2008). Os valores da comunicação linguística não são invariantes: são historicamente produzidos e estão em relação com as esferas sistêmicas, justificando-as ou contestando-as. Desse modo, a distinção dual entre “sistema” e “mundo da vida” estaria carregada de ambiguidades e discrepâncias. Como resultado, o

Revista Simbiótica - Universidade Federal do Espírito Santo - Núcleo de Estudos e Pesquisas Indiciárias.  
Departamento de Ciências Sociais - ES - Brasil - [revistasimbiotica@gmail.com](mailto:revistasimbiotica@gmail.com)

entendimento habermasiano da intersubjetividade comunicativa estaria mais colocado de maneira abstrata do que relacionado com as questões sociais que ganham materialidade, entre outras coisas, nos campos do trabalho e do poder político (correlatos à esfera sistêmica), dando também uma ênfase maior à busca do entendimento do que à dimensão conflitual das interações sociais.

Honneth mantém a intersubjetividade em seu esquema teórico, porém, nele, o conflito aparece como elemento estruturante, sendo a luta por reconhecimento compreendida como o elemento no qual:

[...] se move e se constitui a subjetividade e a identidade individual e coletiva (...). Se Honneth concorda com Habermas sobre a necessidade de se construir a Teoria Crítica em bases intersubjetivas e com marcados componentes universalistas, defende também, contrariamente a este, a tese de que a base da interação é o conflito, e sua gramática, a luta por reconhecimento (Nobre, 2011, p.17).

Ao conceber que a luta por reconhecimento perpassa as dimensões da esfera emotiva, da esfera da estima social e da esfera jurídico-moral, Honneth tira a análise de um campo abstrato e compartimentado, e busca fundamentação no elemento sobre o qual foi erguida a Teoria Crítica: o conflito social.<sup>5</sup>

#### 4. Axel Honneth e a luta por reconhecimento

Axel Honneth estudou filosofia, sociologia e germanística em Bonn, Bochum e Berlim. Foi assistente de Habermas entre 1984 e 1990 no Instituto de Filosofia da Universidade de Frankfurt, sucedendo-o em 1996. Em 2001, assumiu também a direção do Instituto de Pesquisa Social – cargo que prossegue ocupando até hoje. Como dizíamos no tópico anterior, Honneth preferiu enfatizar os conflitos e suas configurações sociais, elementos trabalhados no livro *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*

---

<sup>5</sup> Vale ressaltar que é somente nas esferas da estima social e jurídico-moral que a luta por reconhecimento pode gerar conflitos sociais, como será detalhado na sequência.

(2011), apresentado em 1992 como tese de livre-docência. Buscaremos, nesta parte do texto, apresentar os principais pontos que compõem sua argumentação neste livro. E, em seguida, exporemos nossas reflexões acerca de sua utilidade para pensar os conflitos e lutas sociais no século XXI.

A análise produzida pelo autor tem suas raízes no pensamento do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) em sua fase de juventude. A ideia de uma “luta por reconhecimento” foi resgatada dos escritos de Hegel do período de Jena, e traz consigo um entendimento próprio de natureza humana e da vida em sociedade; e sobre como nelas se configuram o reconhecimento e o conflito. Dessa maneira, Honneth dedica a primeira parte do livro, intitulada “Presentificação histórica: a ideia original de Hegel”, à exposição da construção do raciocínio do autor.

Hegel (1967 *apud* Honneth, 2011), diferentemente de Maquiavel e Hobbes, não via o conflito como uma relação de luta por autoconservação, na qual os indivíduos encontram-se voltados para os próprios interesses. Inspirado pelas formulações de Aristóteles (*zoon politikon*), ele concebe o homem como ser que se realiza na medida em que se encontra em uma comunidade de iguais, estabelecendo com eles uma relação intersubjetiva. Esta convicção o permite superar os equívocos atomísticos presentes nas teorias dos filósofos políticos clássicos, que, para explicar a constituição da vida em sociedade (em geral via contrato social), tomam os homens como seres isolados que se hostilizam mutuamente em seu estado de natureza. Contrapondo-se a esta visão, o filósofo alemão acredita que a natureza humana apenas se realiza na vida em comunidade. Assim, o sujeito se formaria como pessoa ao longo de sua vida na medida em que interagisse socialmente: primeiramente, no âmbito familiar, e, em seguida, no âmbito social mais amplo. Assim, ao vincular formação individual e sociedade; e envolver elementos como o processo de socialização e o caráter das relações sociais em sua análise, o autor vai construindo sua filosofia social e política.

É nesse contexto que Hegel (1971 *apud* Honneth, 2011) fala, normativamente, sobre a “totalidade ética” de uma sociedade, onde “a vida pública teria que ser considerada não o resultado de uma restrição recíproca dos espaços privados da liberdade, mas, inversamente,

a possibilidade de uma realização da liberdade de todos os indivíduos em particular” (Honneth, 2011, p.41). Para tanto, o autor entende os costumes e usos comunicativos que caracterizam as interações sociais como meio social no qual devem se integrar a liberdade individual e a geral. O espaço público deveria ser, então, lugar da expressão intersubjetiva das particularidades individuais. Ao substituir as categorias atomísticas por aquelas orientadas para o vínculo social entre os sujeitos, Hegel retoma a concepção aristotélica, segundo a qual a parte não existe separada do todo, sendo o povo anterior ao indivíduo. Fica marcado, então, um entendimento de natureza humana caracterizado, desde o início, pela existência de formas elementares de convívio intersubjetivo. É nessa direção que o pensador retoma o conceito de “reconhecimento”, tal como concebido por Fichte:

[...] como uma “ação recíproca” entre indivíduos, subjacente à relação jurídica: no apelo recíproco à ação livre e na limitação simultânea da própria esfera de ação a favor do outro, constitui-se entre os sujeitos a consciência comum, que depois alcança validade objetiva na ação jurídica (Honneth, 2011, p.46).

Hegel (1976 *apud* Honneth, 2011) aplica essa ideia sobre as formas de comunicação entre os indivíduos, projetando o processo intersubjetivo de um reconhecimento mútuo para as formas comunicativas de vida. Ao reconhecer o outro, o sujeito se reconheceria. E, da necessidade de suprir suas expectativas de obtenção do reconhecimento, emergiria uma dinâmica social constituída por uma tensão, com a possibilidade de conflito, mas um conflito muito diverso daquele desenhado por Hobbes ou Maquiavel:

[...] se os sujeitos precisam abandonar e superar as relações éticas nas quais eles se encontram originariamente, visto que não veem plenamente reconhecida sua identidade particular, então a luta que procede daí não pode ser um confronto pela pura autoconservação de seu ser físico; antes, o conflito prático que se acende entre os sujeitos é por origem um acontecimento ético, na medida em que objetiva o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana (Honneth, 2011, p.48).

Honneth (2011) salienta que ele constrói uma versão inovadora do conceito de luta social, na qual a luta é concebida como meio moral que leva a uma etapa mais madura da relação ética. No lugar de uma luta de todos contra todos, ele entende a “eticidade natural” como essa etapa primeira, caracterizada pelas formas elementares de conhecimento mútuo, sendo que a violação dessas primeiras formas de reconhecimento seria marcada por diversas formas de luta, conduzindo, a partir daí, a um estado de integração social. Assim, para Hegel (1976), o conflito é constitutivo da formação humana e social, podendo-se compreender, por essa via, os processos de mudança e desenvolvimento social.

O reconhecimento e o conflito começam na esfera da família, lugar das primeiras interações e onde se busca suprir carências afetivas. Em segundo lugar, num âmbito que extrapola o ambiente familiar e onde acordos são realizados, buscando-se, por meio do direito, estabelecer regras que assegurem certa segurança às partes. E, no nível social mais amplo, busca-se a estima, o reconhecimento das particularidades. Os conflitos teriam papel central no desenvolvimento dessas etapas, preparando a passagem da eticidade natural para a absoluta. Dessa forma, delinea-se no pensamento hegeliano uma diferenciação entre três formas de reconhecimento, a saber: o reconhecimento afetivo dos relacionamentos íntimos; a relação cognitivo-formal de reconhecimento do direito; e a relação de reconhecimento do Estado, através da qual o sujeito é socializado em sua unicidade. No entanto, Hegel não explora as motivações para as lutas por reconhecimento.

Posteriormente, o pensamento de Hegel vai ganhando outra orientação<sup>6</sup>: em lugar de uma teleologia aristotélica da natureza, ele vai assumindo uma teoria filosófica da consciência. Isso faz com que sua “luta por reconhecimento” ganhe outra feição:

No novo contexto, o termo “reconhecimento” refere-se àquele passo cognitivo que uma consciência já constituída “idealmente” em totalidade efetua no momento em que ela “se reconhece como a si mesma em outra totalidade, em uma outra consciência”; e há de ocorrer um conflito ou uma luta nessa experiência do reconhecer-se-no-outro, porque só através da violação recíproca de suas pretensões subjetivas os indivíduos podem adquirir um saber sobre se o outro também se reconhece nele como uma “totalidade” (Honneth, 2011, p.63).

---

<sup>6</sup> A obra que marca essa inflexão é *Jenaer Realphilosophie* (Hegel, 1969 *apud* Honneth, 2011).

Para que o indivíduo se realize integralmente, ele deve estar certo de que o outro o reconhece. A luta assume uma função social: o reconhecimento recíproco serve como meio de universalização social, expressando o “espírito do povo”, que anima suas instituições e costumes. Todavia, ao abraçar a filosofia da consciência, Hegel (1976) vai abandonando alguns elementos importantes pelo caminho, como a teoria da comunicação e a ideia de uma intersubjetividade prévia do ser humano. A eticidade perde a centralidade; e Hegel também passa a focar unicamente nas relações das pessoas com o Estado (excluindo as relações interpessoais). Assim, ele esquece a luta por reconhecimento, que até então tinha sido a força motriz moral impulsionadora do processo de socialização e, portanto, da própria constituição da vida em sociedade, em seu pensamento.

Honneth retoma o projeto abandonado por Hegel, tentando desenvolver o conceito de luta por reconhecimento. Para dar uma base empiricamente sustentada à teoria (que sozinha é alvo de críticas, devido ao seu idealismo e ao seu caráter especulativo), o autor buscou atualizá-la, utilizando a psicologia social de George H. Mead. Este, partindo de pesquisas e teorias da psicologia, desenvolve uma teoria sobre reconhecimento e socialização análoga àquela construída anteriormente por Hegel. Para Mead (1980 *apud* Honneth, 2011), as pessoas se constituem à medida que experienciam um reconhecimento intersubjetivo. Que, como em Hegel, começa na família (no caso de Mead, com a mãe), e segue nas demais esferas de interação social. Cada experiência de reconhecimento negado geraria o sentimento de uma lesão no sujeito reivindicante, impelindo-o para o conflito. Uma vez que o conflito fosse resolvido, a autorrelação pessoal seria restituída. Assim, ao unir os trabalhos de Hegel e Mead, Honneth constrói o seguinte quadro:

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 e exclusão	Degradação e ofensa
Componentes ameaçados da personalidade	Integridade física	Integridade social	“Honra”, dignidade

Tabela reproduzida de Honneth, 2011, p.211.

O indivíduo reconhecido na esfera emotiva desenvolve autoconfiança (saber-se amado); o que o é nas relações jurídicas obtém autorrespeito (saber-se respeitado em seus direitos); e o reconhecido na sociedade obtém autoestima, ou seja, o sentimento do próprio valor. Assim, o desrespeito, ou seja, a recusa ao reconhecimento representa uma injustiça não apenas por cercear a liberdade ou infligir danos aos sujeitos: trata-se de um comportamento lesivo, que fere as pessoas numa compreensão positiva de si mesmas, adquirida de maneira intersubjetiva. Sentimentos como a vergonha ou a indignação moral, fruto da negação de suas expectativas, levam a uma excitação emocional que pode desencadear reações conflituosas, impulsionando lutas por reconhecimento. Desse modo, excetuando-se o caso das relações amorosas, que são íntimas e particulares, as esferas do direito e da solidariedade, que envolvem a sociedade como um todo, configuram-se como espaço para lutas sociais e políticas. Neste sentido, o autor afirma que seria necessário empreender investigações para encontrar comprovação histórica e sociológica para a ideia de que as formas de desrespeito social foram de fato fonte motivacional para confrontos sociais – tarefa que extrapolava o espaço e as condições de escrita do livro. Contudo, ele nos fornece algumas ilustrações. Entre elas, o exemplo da passagem de uma sociedade estamental para a sociedade liberal burguesa, que gerou mudanças numa série de valores básicos, tais como a ideia de igualdade jurídica – ideia que impeliu os grupos sociais para a reivindicação de direitos civis, políticos e sociais. Assim, Honneth dá indicativos de que, de fato, a ideia partilhada por Hegel e Mead – da luta por reconhecimento como força moral que promove desenvolvimentos na realidade da vida social do ser humano – se não pôde ser rigorosamente provada, é, ao menos, plausível.

## 5. Considerações finais

Tentamos ao longo deste artigo reunir, numa apresentação despretensiosa, interpretações paradigmáticas realizadas pelos teóricos críticos, que refletem os elementos que fundam e caracterizam a Teoria Crítica como vertente preocupada em pensar uma prática emancipadora, na qual homens e mulheres possam se realizar, conceberem-se como pessoas livres e experimentar a vida com significado. Assim, a escolha de Axel Honneth e do resgate do pensamento hegeliano que ele faz em *Luta por reconhecimento* como foco de atenção do artigo explica-se menos pelo fato de ele suceder a Habermas, mas sim em virtude de a obra visivelmente incorporar, em vários momentos, o espírito que inspirava os frankfurtianos na criação da vertente.

Ao atualizar formulações do jovem Hegel sob o modelo da luta por reconhecimento, Honneth oferece uma perspectiva para a compreensão dos movimentos sociais que vêm se delineando no final do século XX e no início do século XXI. Diferentemente do que poderia supor uma visão clássica marxista, eles não se baseiam exclusivamente nas contradições geradas pela relação capital-trabalho, envolvendo as demandas mais diversas: qualidade de vida; respeito à diversidade cultural, de gênero, étnico-religiosa; defesa dos direitos humanos; enfim, refletem a busca por um reconhecimento que vai além de questões materiais (ainda que sem dá-las por solucionadas).

Entretanto, como toda teoria, a proposta de Honneth não dá conta da totalidade dos aspectos da luta social. O não-reconhecimento, como elemento isolado, não é suficiente para explicar a emergência de confrontos políticos. Como o autor reconhece, é apenas “quando o meio de articulação de um movimento social está disponível é que a experiência de desrespeito pode tornar-se uma fonte de motivação para ações de resistência política” (Honneth, 2011, p.224). Honneth dialoga com Habermas, superando algumas dificuldades deixadas por ele. Ao manter a argumentação baseada na comunicação intersubjetiva, ele estabelece uma continuidade em relação ao seu predecessor. Rompe com ele, no entanto, ao pôr o foco nos conflitos em vez de na produção de consensos. Tendo essas considerações em vista, pensamos que seu trabalho certamente contribui para a compreensão dos

conflitos sociais e políticos, e para a análise das agendas que de tempos em tempos são formuladas, dando o tom das reivindicações e da luta social.

## Referências

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max (2006). ***Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos***. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

CARNAÚBA, Maria E. C. (2010). ***Sobre a distinção entre teoria tradicional e teoria crítica em Max Horkheimer***. Kínesis, vol.II, n.º 03, Abril, pp.195-204.

FREITAG, Barbara (1994). ***A teoria crítica: ontem e hoje***. São Paulo: Brasiliense.

HABERMAS, Jürgen (2002). ***O discurso filosófico da modernidade: Doze lições***. São Paulo: Martins Fontes.

HONNETH, Axel (2008). “Uma patologia social da razão: legado intelectual da teoria crítica”. In: RUSH, Fred (Org.). ***Teoria crítica***. Aparecida: Idéias & Letras.

HONNETH, Axel (2011). ***Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais***. São Paulo: Ed. 34.

NOBRE, Marcos (2011). “Apresentação. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica”. In: HONNETH, Axel. ***Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais***. São Paulo: Ed. 34.

RIVERA, Francisco J. U. (1995). ***Agir comunicativo e planejamento social: uma crítica ao enfoque estratégico*** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

SOBOTKA, Emil A. (2008) “A escola de Frankfurt nos anos 1930: sobre a teoria crítica de Max Horkheimer”. In: MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia M. *et al.* (Orgs.). ***A modernidade como desafio teórico: ensaios sobre o pensamento social alemão***. Porto Alegre: EdUPUCRS.

**Abstract:** This article aims to present some of the debates and theoretical proposals that characterize the sociological tradition known as Critical Theory. Therefore, it approaches Max Horkheimer and Theodor Adorno's thought, both related to its origin; the critics and propositions made by Jürgen Habermas; and, subsequently, those elaborated by his successor, Axel Honneth. Finally, we are going to handle on this last author's formulations in the book "The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts", which approaches important elements for social movements' comprehension in the XXI century. And, as we'll try to argue, they keep alive, in an upgraded way, the purposes from Critical Theory's origin.

**Keywords:** Frankfurt School; Critical Theory; Axel Honneth; Stuggle for recognition.

**Resumen:** Este artículo presenta algunos de los debates y posiciones teóricas que caracterizan la tradición sociológica conocida como Teoría Crítica. Por lo tanto, explora el pensamiento de Max Horkheimer y Theodor Adorno, ambos vinculados a su origen; las críticas y las propuestas realizadas por Jürgen Habermas; y, después, las elaboradas por su sucesor, Axel Honneth. Por último, traeremos las formulaciones de este último autor en el libro "La lucha por el reconocimiento: la gramática moral de los conflictos sociales", que se ocupa de elementos importantes para la comprensión de los movimientos sociales en el siglo XXI. Y, como tratan de argumentar, mantiene viva, en una forma actualizada, los propósitos actuales del origen de la Teoría Crítica.

**Palabras clave:** Escuela de Frankfurt, Teoría Crítica, Axel Honneth, Lucha por el reconocimiento.