



Revista Brasileira de Ciências Sociais

ISSN: 0102-6909

anpocs@anpocs.org.br

Associação Nacional de Pós-Graduação e
Pesquisa em Ciências Sociais
Brasil

Holmes, Pablo

Reconhecimento e normatividade: a transformação hermenêutica da teoria crítica
Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 24, núm. 69, febrero, 2009, pp. 129-145
Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais
São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10713664009>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



RECONHECIMENTO E NORMATIVIDADE

A transformação hermenêutica da teoria crítica*

Pablo Holmes



Introdução

No presente trabalho, pretendemos realizar uma confrontação da teoria do discurso com as teorias do reconhecimento, as quais parecem ter ganhado bastante destaque nos últimos anos. Servem-nos de objeto as teorias de Jürgen Habermas e Axel Honneth, a partir das quais realizamos uma pesquisa dos fundamentos de uma teoria crítica normativa da sociedade sob condições pós-metafísicas de pensamento. A intuição principal é de que, apesar

* Este trabalho é resultado direto de pesquisa de mestrado realizada com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Tecnológico – CNPq e defendida em fevereiro de 2007. Até sua publicação, foram também fundamentais o apoio do DAAD (Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico) e as sugestões dos pareceristas anônimos e da comissão editorial da RBCS.

Artigo recebido em novembro/2007

Aprovado em junho/2008

de uma deflação normativa, sobretudo no que diz respeito à teoria da evolução que serve de fundamentação para o universalismo jurídico, a teoria crítica ainda pode contar, no interior desse “giro ao reconhecimento”, com um núcleo normativo que serve para identificar patologias sociais como problemas de injustiça social. Dessa maneira, mesmo diante de uma “transformação hermenêutica”, não teríamos de abrir mão daquilo que, a rigor, é a tarefa de uma teoria crítica desde o seu nascedouro no Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, na década de 1920.

Num primeiro momento, analisaremos de modo introdutório as visões distintas que Habermas e Honneth têm da modernidade como horizonte normativo. Depois, caracterizaremos o que denominamos uma transformação hermenêutica da teoria crítica da sociedade, analisando a transformação metodológica proposta pela teoria do reconhecimento em relação aos fundamentos da idéia

de crítica social. Chamaremos em seguida a atenção para o risco de um déficit normativo latente em teorias hermenêuticas que atingiriam, por fim, a própria intuição fundamental da idéia de crítica da sociedade. Apresentaremos também as intuições de Honneth que evitariam esse déficit normativo, mas que, entretanto, naturalizam radicalmente a teoria do reconhecimento na forma de uma normatividade empiricamente fundamentada, o que pode conduzir, por fim, a uma antropologia filosófica no estilo aristotélico. Apontando as insuficiências dessa compreensão, apresentamos sua reformulação a partir da contribuição teórica de Joas, relativa à idéia de “articulação” de novos sentidos. Esse giro hermenêutico radical na estrutura das mudanças sociais é, então, associado à estrutura teórica das lutas por reconhecimento social, ganhando, assim, uma formulação mais abrangente que não se deixa levar por um retorno radical e ingênuo à teoria subjetivista da ação. Ao final, parece-nos que a tensão entre sujeito e sociedade, tão marcante no pensamento contemporâneo, pode encontrar uma solução bastante rica e peculiar em uma tal reformulação da tarefa crítica.

Duas visões da modernidade: ou “o que é o universalismo?”

Habermas, examinando, a partir de Weber, os potenciais de racionalização das religiões monoteístas universalistas, argumentou ser possível reconstruir teoricamente “as relações internas entre sentido e validade” vigentes no interior de uma sociedade de acordo com uma seqüência progressiva que nos levaria ao ponto em que a comunicação não constrangida assumisse as tarefas de reprodução das normas sociais, da cultura e das estruturas de personalidade mediante as quais cada sociedade assume diante de si mesma uma identidade (Habermas, 2003a, pp. 215ss).¹ Por meio de tal empreendimento reconstrutivo seria possível, num primeiro nível teórico, “realizar uma ordenação lógico-evolutiva das estruturas das imagens do mundo e uma classificação tipológica de seus conteúdos” e, ao mesmo tempo, num segundo nível teórico, considerado mais empírico e propriamente sociológico, observar os

“determinantes externos [àquela relação interna entre sentido e validade] dos conteúdos das imagens do mundo” (*Idem*, p. 262).

No primeiro nível de descrição, os fatores internos estruturariam os critérios formais de justificação de acordo com os quais seriam consideradas válidas pretensões no interior de uma forma de vida particular (*Idem*, pp. 259ss). Para esses elementos internos, haveria uma seqüência lógica de acordo com uma estagiação que poderia ser muito bem assimilada a uma teoria genética do aprendizado como a formulada por Jean Piaget (*Idem*, pp. 261ss; cf. Piaget, 1983, pp. 19-30; Holmes, 2006). Por sua vez, no segundo nível de descrição teórica, os elementos ditos “externos” diriam respeito a fatores contingentes que colocariam em marcha os processos formais de descentração social, entre os quais Habermas enumera as condições de divisão de classes, os interesses particulares dessas classes na disseminação de novas idéias acerca das interpretações próprias de uma imagem de mundo, as situações de conflito internas a uma determinada imagem, os estratos sociais que organizariam e sistematizariam uma nova imagem de mundo etc. (Habermas, 2003a, pp. 262-264; 1983, pp. 14-21).

Habermas (2000, pp. 422ss; 2003a, pp. 480ss) estava aparentemente ciente da importância dos contextos sociais concretos referidos aos próprios atores sociais como estratégia de neutralização dos pressupostos problemáticos da dialética do esclarecimento e sua filosofia fatalista da história, segundo a qual toda a sociedade seria integrada, gradativamente, de acordo com os imperativos cegos a finalidades e à possibilidade de autoconsciência racional da razão instrumental (Adorno e Horkheimer, 1987; Horkheimer, 1969, pp. 18-82). Apesar disso, parece-nos que aquele segundo nível da evolução social lhe serve apenas como suporte para sua explicação da seletividade dos processos de modernização, ou seja, apenas como uma ferramenta para a investigação dos fatores que teriam levado esse fenômeno a ser desencadeado unicamente no interior da modernidade capitalista ocidental (Habermas, 2003a, pp. 265ss). Nesse sentido, mesmo que o desenrolar dos processos evolutivos, na empresa teórica habermasiana, possa, nos termos de uma reconstrução teórica cooperativa, ser realizado com

o auxílio da sociologia, não é exagerado afirmar que essa operação se limita à análise de uma lógica interna da racionalização que serve, na verdade, como apoio às conseqüências normativas últimas de sua teoria (cf. Wellmer, 1987, pp. 165-180). A teoria da sociedade, para poder indicar os caminhos “normais” ou “saúdáveis” que devem seguir os processos de racionalização, apóia-se quase que exclusivamente nos resultados do primeiro nível dessa reconstrução (Habermas, 1983, pp. 14-21; 2003b, 143ss; 1999). Com efeito, Habermas afirma expressamente que, para a compreensão dos processos de modernização – tão relevantes por representarem o núcleo da descentração social que libera os potenciais coordenativos da ação comunicativa –, devemos nos ater “aos fatores internos da racionalização das imagens de mundo, assim como aos aspectos estruturais da materialização de estruturas de consciência moderna na ética protestante e no sistema jurídico moderno” (Habermas, 2003a, p. 266).

A conseqüência parece ser a de que as estruturas sociointegrativas da modernidade são incorporadas numa visão que integra a sociologia e a lógica do desenvolvimento, a qual toma uma forma especial na teoria da evolução social do direito desenvolvida por Schluchter (cf. Souza, 1997, pp. 96ss) e Eder (1985), sendo estas últimas associadas a uma curiosa cooperação entre as teses weberianas da racionalização jurídica (Weber, 1980, pp. 468-481) e o modelo de aprendizado moral de Lawrence Kohlberg (1995). Ao final, de acordo com as condições tipicamente modernas de integração social, a teoria crítica habermasiana oferece, como coroaamento do processo evolutivo de toda sociedade imaginável,² um princípio normativo que se corporifica na pressão normativa contida em pretensões de validade testadas de modo universalista (Habermas, 2001a, pp. 243-253; 2003a, pp. 542-561), o que se articula, por fim, num modelo democrático de circulação de poder comunicativo entre a esfera privada e as esferas públicas estatal e não estatal (Habermas, 2001b, pp. 439-462). O zênite da evolução social coincidiria, portanto, com o ponto em que a crítica poderia apoiar seu potencial crítico na liberação efetiva da normatividade contida no equilíbrio comunicativo entre a autonomia pública e a autonomia privada dos cidadãos, corpo-

rificada institucionalmente em um sistema de direitos fundamentais que se traduz muito bem na forma histórica que assumem as constituições de Estados Democráticos de Direito (Habermas, 2001a, pp. 243-253; 1983, pp. 11-43, 77-103; cf. Holmes, 2006).

Na perspectiva da teoria do reconhecimento, os direitos fundamentais tornam-se igualmente o centro da integração social. Algo que se expressa na forma do Estado Democrático de Direito, já que eles representam o critério de inclusão do indivíduo como sujeito moralmente imputável em uma comunidade jurídica que lhe atribui, ao mesmo tempo, igualdade de consideração em face de todos os outros (Honneth, 2003a, pp. 187ss). Porém, o modo como esses direitos se tornam essenciais para as estruturas sociointegrativas é, desse ponto de vista, radicalmente atribuído àqueles critérios a que Habermas identificava como externos. Ou seja, o sistema de direitos depende das interpretações que se tornam vinculantes no rastro de lutas por reconhecimento moralmente motivadas por experiências tidas pelos próprios implicados como marcadas por sentimentos de desrespeito e humilhação.

Para Honneth, “a moralidade social pode também ser entendida como uma articulação normativa de princípios que governam o modo pelo qual os sujeitos se reconhecem *em uma dada sociedade*” (2003b, p. 181), de modo que o princípio jurídico da igualdade, aquele sobre os quais se baseiam os direitos fundamentais do Estado de Direito, deveria passar a fazer parte do que se pode chamar, na linha do último Rawls, um Liberalismo Teleológico, uma concepção cujas vantagens

[...] estariam em que ela tenta explicitar e justificar o que para a maior parte [das outras concepções] aparentemente forma apenas a base implícita das formas procedimentais de liberalismo, [...] a idéia normativa dos objetivos em cuja homenagem o estabelecimento e a realização da justiça social representam uma tarefa política que consideramos eticamente bem justificada (Honneth, 2003b, p. 178).

A premissa velada deste raciocínio é a de que, se, para os implicados em sociedades modernas que constitucionalizaram um sistema de direitos fundamentais na forma de um Estado Democrático, o reconhecimento jurídico igualitário parece contar como um critério imparcial e universal de justiça,

tal circunstância não poderia fazer do princípio normativo aí implícito, ao mesmo tempo, o único critério de justiça válido para toda e qualquer sociedade. Poderíamos, com efeito, transpor, para o contexto da justificação dos princípios normativos de justiça liberais, o questionamento de Wellmer (1987, pp. 43ss, 54ss) acerca das suposições idealistas de Habermas quanto ao papel fundamentador contido em uma teoria consensual da verdade e da correção normativa.³ Na verdade, o fato de os implicados aceitarem uma norma como justa não pode ser considerado uma razão adicional, de cunho formal, da própria aceitação da norma por parte dos mesmos implicados (Wellmer, 1987a, pp. 100ss). Como aponta Wellmer, isso seria um completo contra-senso (*Idem*, p. 101), um exemplo típico de petição de princípios em que o *explanans* implica desde sempre o *explanandum*. As normas fundadas na igualdade seriam justas porque aceitas pelos implicados, mas esse simples fato jamais poderia contar como “a” razão pela qual as normas foram aceitas, ou seja, como o fundamento de um critério universal de justiça que transcendesse as condições contextuais de integração normativa. É com base em argumentos semelhantes que Honneth introduz aquilo que vamos chamar, aqui, uma transformação hermenêutica da teoria crítica da sociedade.

A transformação hermenêutica da Teoria Crítica

Honneth conceitua as lutas por reconhecimento como o motor das transformações sociais que teriam constituído as condições modernas de integração social (2003b, pp. 138ss). Longe de significar apenas uma intuição trivial, esse “giro teórico para o reconhecimento” tem implicações severas para a compreensão dos potenciais normativos da teoria da sociedade, sobretudo quando confrontamos um modelo de evolução social como o desenvolvido a partir desse conceito e aqueles desenvolvidos de acordo com uma lógica interna da evolução, como a defendida por Habermas.

No seu contexto teórico, Honneth define a estrutura das lutas por reconhecimento a partir de uma crítica àqueles que vêem nos interesses a motivação

prevalecente dessas lutas (Honneth, 2003a, pp. 255ss). Para ele, as teorias que se pautam pela idéia de que os interesses são a motivação prevalecente das lutas sociais seriam obrigadas a realizar uma redução de todas as pretensões morais dos indivíduos a finalidades ligadas à autoconservação. Para se tornarem sustentáveis, elas teriam de ampliar “o espectro das lutas dirigidas por interesses, incluindo bens culturais e simbólicos na definição das possibilidades reprodutivas específicas”, absorvendo-os, assim, num processo de “concorrência por bens escassos” (*Idem*, p. 261).

Como sabemos, a própria crítica de Habermas à tese da *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer (1987, pp. 18-82), já havia sido capaz de mostrar as contradições de uma teoria social que deduz suas descrições da dinâmica social a partir da idéia de autoconservação como um universal antropológico (Habermas, 2003, pp. 480ss). Para Habermas, tais ilações levariam, inevitavelmente, a uma visão derrotista acerca dos potenciais humanos de auto-realização contidos no interior de normatividades sociais válidas aos olhos dos implicados, sobretudo acerca daqueles potenciais inéditos abertos pelo mundo da vida moderno descentrado, tendo como consequência última a redução das interações entre os indivíduos a esquemas de poder suprapessoais e supradiscursivos, totalmente alheios, em suma, à sua interferência consciente (Habermas, 2000, pp. 411-420, 43ss; cf. Holmes, 2008, pp. 23-29).

Também para Honneth houvera realmente prevalecido, na tradição da teoria crítica, ao menos quando esta se livrou das premissas idealistas segundo as quais uma determinada classe social – o proletariado – deteria o próprio núcleo normativo de toda a evolução social (Honneth, 1991, pp. 7-31; 2003b, pp. 127-129), “uma tendência antinormativista, a qual impedia que os sujeitos fossem investidos com uma expectativa normativa ante a sociedade” (Honneth, 2003b, pp. 128s). Tal circunstância levava, inevitavelmente, à impossibilidade de uma descrição teórica de experiências concretas como experiências patológicas ou experiências marcadas por injustiça social. De um lado, toda a experiência moderna era, inevitavelmente, descrita como patológica, de outro, a teoria crítica “radicalmente esclarecida” se limitava apenas a apontar as patologias

do próprio esclarecimento (cf. Brunkhorst, 2000, pp. 134-136).

Contra essa compreensão antinormativista, Habermas houvera proposto, como sabemos, uma reformulação da teoria da sociedade em bases intersubjetivistas que fizesse a identidade individual depender de processos de socialização lingüisticamente mediados, os quais jamais seriam totalmente disponíveis aos implicados, apesar de serem parcialmente criticáveis mediante uma atitude reconstrutiva como a exercida por sua própria teoria (Habermas, 2000, pp. 440ss; 2003, pp. 188ss; cf. Holmes, 2008, pp. 29-32). Da perspectiva habermasiana, “a experiência de injustiça social deve sempre ser medida pelo fato de os critérios procedimentais estabelecidos em princípios públicos de legitimação ou justificação serem ou não considerados suficientes para a regulação institucional” (Honneth, 2003b, p. 129; cf. Habermas, 2001b, pp. 207ss, 397). O que cabe aos participantes individuais, desse modo, é nada mais que uma “convicção de legitimidade orientada pelas implicações morais dos procedimentos existentes para a justificação de decisões políticas” (Honneth, 2003b, p. 129).

Para Honneth, há certamente razão nesse entendimento de que “a avaliação individual dos processos sociais possui uma estrutura formal que não pode ser completamente independente das estruturas das práticas públicas de justificação”, algo que levaria, realmente, à consequência de que “o que conta com um bom grau de reconhecimento generalizado vai, cedo ou tarde, adquirir validade e formar os padrões subjetivos” (*Idem*, p. 130). O risco estaria, no entanto, em que essa compreensão, para que pudesse servir de fundamento normativo suficientemente firme para valer a uma teoria crítica da sociedade, no caso limite de sociedades modernas ditas descentradas, teria de (a) tomar a forma de uma fixação rígida demais de procedimentos formais de justificação que não levam em conta “os horizontes de expectativa que oferecem o ‘material’ que todos os processos públicos têm de levar em conta” (*Idem, ibidem*; cf. Honneth, 1991, p. 284; 2000a, p. 66), o que, por sua vez, reduziria o alcance da teoria apenas à dimensão, bastante estreita, de sociedades orientadas valorativamente de acordo com as ambições da própria teoria formal de justifi-

ção; ou (b) assumir a forma de certa antropologia formal “articulada em uma pragmática universal que tenta demonstrar, como pressuposto necessário da reprodução social, uma forma originária de comunicação humana” (Honneth, 2000a, p. 67; cf. 1991, pp. 283, 286 ss), o que, no contexto da crítica da razão funcionalista se apresentou como a linguagem voltada ao entendimento que resistiria aos imperativos sistêmicos de reprodução (Habermas, 2001a, pp. 542-561).

Se devemos ter uma perspectiva de justificação interna ou de segunda pessoa, ou seja, se devemos deixar o problema da percepção da injustiça aos próprios implicados, pois só assim podemos dar o giro normativista inicialmente proposto por Habermas, não podemos, ao mesmo tempo, deixar esses critérios apenas na dimensão da justificação política em que as expectativas assumem uma propriedade estática determinada desde fora (pelo teórico)⁴ ou por um processo de reconstrução de competências formais de nível pós-convencional apoiadas nas assunções de uma teoria do discurso (Honneth, 1991, pp. 283ss). Nesse ponto, a conceituação de Honneth para as lutas sociais, materializada em uma orientação essencialmente psicológica e moral das suas motivações, pode nos servir de algum modo.

Ao contrário da fixação de um critério formal de justificação moral ao estilo habermasiano, para Honneth, o núcleo motivacional das lutas por reconhecimento seriam as experiências, descritíveis teoricamente, que pudessem ser ditas patológicas ou socialmente injustas da perspectiva dos próprios implicados (2003c). As *expectativas normativas de comportamento* infringidas levariam a conflitos morais no mundo social capazes de dar origem a um sentimento de *indignação moral* articulado na forma de experiências de vergonha e vexação que consistiriam “num rebaixamento do sentimento de valor próprio” dos indivíduos atingidos (Honneth, 2003a, p. 222). Manifestação emocional que poderia muito bem estar presente nos sentimentos de raiva e revolta (cf. Ost, 2004, pp. 239-242; Holmes, 2004, pp. 123-132), que seriam a força fundamental capaz de mobilizar o poder social-transformativo de lutas por reconhecimento. Tais sentimentos trariam, graças à experiência prática de uma “frustração”, um saber moral acerca das próprias pretensões

normativas do sujeito ofendido. O resultado seria uma *tensão afetiva* que, por sua vez, só poderia ser dissolvida mediante o reencontro de possibilidades de ação ativa (Honneth, 2003a, pp. 256ss). A transformação entre saber moral cognitivo e resistência política não se materializa, no entanto, em uma mera relação de causa e consequência: a experiência de vergonha e vexação não levaria, inexoravelmente, à mobilização de energias em uma luta social organizada (*Idem*, p. 224).⁵ Segundo Honneth, ela pode acontecer, mas “depende sobretudo do entorno político e cultural dos sujeitos atingidos”; com efeito, “somente quando a articulação de um movimento social está disponível é que a experiência de desrespeito pode se tornar uma fonte de motivação para ações de resistência política” (*Idem, ibidem*).

Evidentemente, tais pretensões chamam a atenção para um radical giro historicista dado por sua teoria, marcadamente na dimensão interpretativa das contingências organizatórias de lutas sociais por reconhecimento (cf. Honneth, 2004a, p. 358, n. 4). Algo que chamamos uma *transformação hermenêutica da teoria crítica* da sociedade. Na verdade, a partir de tal compreensão das características motivacionais das lutas por reconhecimento, podemos claramente afirmar – de acordo com certa distinção entre teorias culturais e não-culturais da modernidade oferecida por Taylor (Taylor, 2001, pp. 1-9) – um caráter eminentemente “cultural” e hermenêutico no que diz respeito à teoria da modernidade que ela implica (cf. Holmes, 2007). Para Honneth, “aquilo que os sujeitos entendem como dimensões das suas personalidades pelas quais esperam, a qualquer tempo, reconhecimento social depende do modo normativo de inclusão na sociedade e, conseqüentemente, da diferenciação de esferas de reconhecimento que se dá *em uma dada sociedade*” (Honneth, 2004a, p. 358, grifo nosso).

Os déficits normativos de uma teoria social do reconhecimento

Evidentemente que uma posição por demais historicista pode apresentar um outro inconveniente, típico das teorias morais totalmente “internas” ou “culturais” (cf. Honneth, 2000b, pp. 332ss), que

apontam como os únicos critérios possíveis de determinação da injustiça social motivadora de lutas por reconhecimento aqueles “aceitos” pelos próprios implicados. Um déficit de normatividade que Fraser (2003b, pp. 205-211; 2003a, pp. 37-42), Kalyvas (1999, pp. 103ss) e Zurn (2000, p. 121) souberam muito bem apontar, quando demonstraram que, ao atribuir a fixação do núcleo normativo com que se possa julgar a justiça e a injustiça de determinada ordem social aos sentimentos de desrespeito chamados por Honneth “materiais”, corre-se o alto risco de justificar qualquer demanda, até mesmo as totalitárias e opressoras da individualidade ou de minorias, o que, por sua vez, seria capaz de extinguir as pretensões normativas de uma teoria crítica da sociedade. Entrar-se-ia, na verdade, de acordo com essa argumentação, numa dimensão teórica segundo a qual tudo vale, pois que a justificação normativa se torna algo deixado à mercê de contextos incertos pressionados por imperativos de estabilização social. Mais uma vez, a faticidade poderia se sobrepor à validade, não restando nenhum conteúdo normativo em que fundamentar uma teoria crítica da sociedade.

Honneth parece estar, no entanto, consciente desse risco. Para ele, seguindo tal materialismo psicológico motivacional, “o problema mais sério é que podemos chegar a determinações por demais abstratas para compreender uma série de pretensões e, conseqüentemente, para amarrá-las num núcleo normativo” (Honneth, 2003b, p. 131). Conseqüentemente a inflexão hermenêutica da teoria crítica seria paga às custas da própria teoria como instância de julgamento das injustiças sociais. As patologias sociais poderiam ser, então, simplesmente aquelas sentidas por uma maioria que tivesse ganho precedência em relações assimétricas de reconhecimento social (cf. Kalyvas, 1999, p. 105). Com efeito, nesses termos não se teria qualquer base com que julgar se um sentimento “material” de desrespeito seria realmente justo ou apenas uma experiência individual malograda de frustração de expectativas. Honneth, aliás, parece estar consciente de que uma teoria crítica baseada apenas no ideal de auto-realização como auto-entendimento – o qual pode seguir qualquer caminho normativo num dado grupo social – é incapaz de evitar a domina-

ção totalitária de certo comunitarismo por outro, algo que as éticas kantianas sempre procuraram evitar com seus princípios procedimentalistas de igualdade formal (Honneth, 2004b, pp. 14ss).

Trataríamos aqui, com efeito, daquele paradoxo das teorias da justiça exposto em outras circunstâncias por Forst (1996, pp. 12-19), segundo o qual há sempre, de um lado, o problema do comunitarismo estrito, totalmente limitado a contextos e, portanto, incapaz de oferecer critérios normativos que satisfizessem possíveis vítimas de experiências degradantes e humilhantes que não fossem objetos de atenção da ordem normativa socialmente vigente; e, de outro lado, o problema do liberalismo estrito, cego a contextos e, portanto, incapaz de oferecer mais que um princípio normativo que tem de ser aceito de antemão pelos implicados para que possa ganhar relevância social. Compreensões “fincadas em contextos” *vs.* “cegas a contextos” (*kontextgesessen vs. kontextvergessen*) reproduzir-se-iam, no interior da teoria do reconhecimento honnethiana, como uma hesitação latente diante do problema da fixação de um núcleo normativo para a teoria.

Se não seria possível realizar sua empresa crítico-comunitarista atribuindo aos sentimentos “materiais” de desrespeito um potencial psicológico-normativo por si, Honneth tem também consciência de que, ao apoiá-las em uma concepção por demais universalizada, mediante o expediente de um argumento empírico, teria de supor para esses sentimentos um potencial normativo intrínseco que, evidentemente, só poderia ser atribuído a partir de fora. Como aponta Zurn (2000), apresentar-se-ia para Honneth um curioso trilema na fundamentação de sua teoria, cujas alternativas seriam potencialmente bastante problemáticas. A primeira (1) consistiria em reivindicar uma compreensão das esferas de reconhecimento social representadas pelo amor, pelo direito e pela eticidade como “uma parte necessária das condições de fundo para uma Ética do Discurso de tipo habermasiana” (*Idem*, p. 120). Essa opção, no entanto, levaria a uma volta às condições morais de integração em que o justo tem prioridade não justificada sobre o bom e a todos os problemas já apontados, relativos àquela estratégia habermasiana de uma associação entre teoria moral, teoria da evolução e diagnóstico do tempo (cf.

Honneth, 1991, pp. 287-91). A segunda alternativa (2) poderia ser o recurso, já conhecido, às estratégias de tipo hegelianas que vêm no processo de reconhecimento uma dinâmica de racionalização social que somente encontra consciência de si na Modernidade, com o vôo da coruja de Minerva mediante o qual os indivíduos se percebem universais concretos no seio do Estado (Zurn, 2000, pp. 120ss), uma saída por demais escatológica associada claramente à tradição de uma filosofia da história que já houvera sido abandonada graças às suas implicações socialmente antinormativistas (cf. Honneth, 1991, pp. 17-31). Por fim, (3) haveria a alternativa, igualmente arriscada, que Honneth parece ao menos implicitamente haver admitido em seu *Luta por reconhecimento* (2003a) e que não sabemos até que ponto ainda não é defendida, de uma volta quase metafísica ao conceito de natureza humana de inspiração aristotélica, no qual se fixaria o potencial normativo de diferenciação das três esferas de reconhecimento como válido para qualquer grupo social, independentemente do tempo histórico (Zurn, 2000, p. 122).

Aparentemente consciente do desafio que está por enfrentar, Honneth afirma, nesse ponto, que da própria concepção de lutas por reconhecimento como o motor moral de transformações sociais que levam à liberação das possibilidades de expressão do sujeito consta já implicitamente um princípio de justiça social que pode funcionar como aquele critério normativo com que teorias deontológicas puderam contar desde o início, como um pressuposto metodológico da teoria da justiça (2004a, pp. 358-363). Tudo isso sem precisar retirar dos implicados a construção gradativa dos padrões de julgamento, sucumbindo a algum tipo de lógica externamente concebida do desenvolvimento moral.

Uma fundamentação natural-epistemológica para a teoria crítica

Radicalizando a compreensão do reconhecimento social como uma estrutura quase natural mediante a qual os sujeitos desenvolvem sua individualidade, Honneth parece querer indicar uma raiz empírica para o reconhecimento recíproco simétrico

(2001). Algo que tem claras conseqüências para a fundamentação de um componente contra-fático implícito nas formas integrativas segundo as quais os indivíduos se identificam positivamente de acordo com as formas tomadas por um sistema de direitos fundamentais. Depois de apresentarmos esta dimensão epistemológica a que ele se refere e associá-la, criticamente, à estrutura teórica das lutas sociais por reconhecimento, as quais, segundo ele próprio, são o *medium* das transformações sociais, introduziremos em nosso raciocínio o conceito de “articulação”, tal como recepcionado por Hans Joas (2002), adaptando-o ao contexto de uma teoria do reconhecimento social. Esse percurso nos levará, então, à conclusão de que a estrutura das lutas sociais, apesar de ter de contar com a confirmação eminentemente coletiva, tem o apoio de uma dimensão subjacente radicada absolutamente na subjetividade. Associando as peças do quebra-cabeça teórico, será proposto, a partir disso, um entendimento das lutas por reconhecimento como uma ampliação das possibilidades subjetivas de expressão moral e estética. Algo que, por fim, pode ser articulado como um princípio normativo capaz de ser útil à teoria da sociedade e defensável contra as acusações já expostas.

Segundo Honneth, “o desenvolvimento social das crianças na primeira idade toma a forma de um processo de regulação recíproca do afeto e da atenção que vem à tona em grande extensão com a ajuda da comunicação gestual” (2001, pp. 116ss), revelando-se, sobretudo, nas manifestações de afeição e simpatia representadas pelo sorriso dos adultos em direção às crianças e suas respostas em direção aos primeiros. Para ele, esses gestos seriam o “meio pelos quais as crianças aprenderiam a emergir socialmente, assinalando, pela primeira vez, sua prontidão para interação” (*Idem*, p. 118), manifestações empáticas que corresponderiam àquelas da idade adulta levadas adiante por confrontantes sociais que se reconhecem reciprocamente (*Idem*, p. 119). Apesar de consentir que esse tipo de gesto aparentemente varia de cultura para cultura, Honneth assinala que “seu papel constitutivo para a comunicação interpessoal permanece constante” (*Idem, ibidem*), afirmando que, “mesmo hoje, resta ainda inteiramente nebuloso em que medida o repertório comportamental expressivo dos adultos é um legado

da história natural ou um produto da socialização cultural” (*Idem*, p. 124).

Essas formas de confirmação intuitiva *quase-naturais* do que ele chama de “uma possessão de validade social” serviriam como base empírica para uma distinção fundamental entre o *conhecimento* e o *reconhecimento* dos confrontantes sociais (*Idem*, p. 115). O *conhecimento* – aqui compreendido como algo mais em relação ao mero saber epistêmico-científico, consistindo, em verdade, um “saber social” – significaria a simples identificação, expressa por gestos, da existência de um confrontante como um indivíduo que ocupa lugar físico no espaço: aquela percepção visual típica de quando, por exemplo, nos damos conta da presença de alguém no elevador ou no transporte coletivo; uma atitude que poderia, por seu turno, ser gradualmente incrementada por gestos de apreço. Já o *reconhecimento* estaria referido ao ato expressivo mediante o qual é conferido um significado positivo de afirmação do outro como socialmente relevante (*Idem, ibidem*). Desse modo, reconheceríamos alguém quando, além de percebê-lo, pudéssemos demonstrar, com gestos expressivos de empatia, que levamos em conta sua posição e suas escolhas individuais, colocando-nos dispostos a travar com ele uma relação socialmente relevante, nos quadros normativos socialmente vigentes relativos a expectativas generalizadas.

Essa distinção serve a Honneth para que, aprofundando sua intuição naturalista inicial, proponha uma origem remotíssima para as formas de reconhecimento simétrico típicas da modernidade jurídica, algo que teria, portanto, uma raiz simultaneamente empírica e normativa. Assim, por meio de uma ampliação dos gestos de empatia confirmatórios da provisão das carências materiais de crianças por seus responsáveis adultos, ele quer compreender a própria origem do respeito jurídico. A tese central passa a ser a de que o reconhecimento, na idade infantil, “precede o conhecimento, porquanto a criança infere de expressões faciais as propriedades válidas da pessoa antes que possa se relacionar com o meio ambiente de um modo desinteressado” (*Idem*, p. 126). Assim, antes mesmo que a criança possa demonstrar formas cognitivas de “ignorância” da existência de um outro, na forma que ganham as relações de desprezo e invisibilidade so-

cial – que seria nada menos que a ausência de *conhecimento* –, ela estaria naturalmente disponível a realizar, indicando mediante gestos entre os quais se destacaria o sorriso, o *reconhecimento* daqueles que lhe satisfazem carências e lhe dispensam afetividade (também por meio desse tipo de gestos), reconhecendo, de sua parte, a validade de seus anseios infantis. A rigor, “no contexto das interações sociais com os outros, nós [os adultos] nos damos conta primeiramente da validade das propriedades de pessoas inteligíveis” – no sentido kantiano do termo – “de modo que a mera identificação cognitiva [conhecimento] de um ser humano representa um caso excepcional no qual o reconhecimento original é neutralizado” (*Idem, ibidem*). Para Honneth, portanto, fenômenos como a invisibilidade social, sofrida por negros, imigrantes, mulheres ou outras minorias, seriam “o resultado de uma deformação da capacidade humana para a percepção com a qual o reconhecimento está conectada” (*Idem, ibidem*). Somente devido a relações sociais distorcidas por interpretações restritivas das confirmações recíprocas pelas quais, desde criança, ganhamos uma individualidade socialmente inserida, poderíamos ter restringidos os nossos sentimentos morais e ter limitada a extensão de pessoas pelas quais somos considerados dignos de respeito, apreço e consideração.

Importante dizer que Honneth atribui a esse “reconhecimento pressuposto” o caráter de portador de um “interesse humano quase-transcendental na emancipação” (*Idem, ibidem*), gravado em condições próprias da espécie e disponíveis à validação das ciências empíricas, o qual se materializaria na busca social pela possibilidade de expressão e satisfação de sentimentos e carências por meio da confirmação social. Esse “transcendental emancipatório” seria, porém, revelado por um jogo de interpretações cambiantes e sempre suscetíveis de disputas que jamais poderia implicar uma leitura lógica sequencial das transformações sociais, tampouco estruturas morais rígidas como as únicas a encarnar o próprio princípio normativo de que se serve a teoria. As carências e os sentimentos dos implicados não diriam respeito, ao final, a uma lógica do desenvolvimento cognitivo, mas seriam eles que desempenhariam todo o papel relevante para o encadeamento de lutas sociais.

Na primeira infância, essas carências, segundo o modelo de reconhecimento afetivo de Winnicott (1983, pp. 38-54) – do qual Honneth também se aproveita (2003, pp. 155-178) – estariam relacionadas com a satisfação das necessidades pulsionais determinadas pelo *Id* – que, segundo interessante entendimento do próprio Freud, passariam por mudanças ao longo das transformações histórico-culturais de longo prazo (Freud, 1956, p. 782, n. 1) – por uma pessoa de referência. Na idade adulta, essa confirmação estaria sujeita às condições normativas interiorizadas na forma do outro generalizado, tanto moral como ético, que, na definição honnethiana de direito, dependeriam sempre de níveis diferentes de inclusão dos confrontantes sociais no círculo dos que são “interpretados” como dignos de estima e respeito em uma determinada sociedade (Honneth, 2003a, pp. 194ss; cf. Mead, 1967, pp. 152ss). Essas condições alías poderiam inclusive tomar formas assimétricas, como aquelas de sociedades tradicionais.

Mead já houvera lançado a suspeita de que haveria uma razão teoricamente resgatável para que os seres humanos se sentissem mais à vontade ao lado de semelhantes, ou melhor, daqueles diante de quem pudessem se expressar com mais liberdade de acordo com suas particularidades e singularidades (1967, pp. 217ss). Algo que, por si só, não conteria qualquer conteúdo normativo específico, como uma definição universalista de reconhecimento jurídico e respeito recíproco, por exemplo, e que poderia, até mesmo, representar “uma momentânea degradação da estrutura social” (*Idem*, p. 219). Estaríamos, segundo ele, sempre mais próximos daqueles grupos de amigos por quem nossos sentimentos e suas expressões pudessem ser mais bem compreendidos, assim como, se nos sentíssemos reprimidos em certos hábitos expressivos, procuraríamos nos afastar dos grupos que não os compreendessem e, portanto, limitassem-nos (*Idem*, pp. 217ss). Poderíamos dizer que formaríamos, assim, grupos em que certa característica compartilhada pudesse ser francamente acolhida; uma forma de vermos validada uma porção de nossa personalidade que, em face de outros confrontantes sociais, não tivesse a mesma receptividade. Essa intuição, associada àquela reconstrução naturalista do reconhecimento,

sugere, a nosso ver, alguma plausibilidade à idéia honnethiana de que haveria uma empatia espontânea, manifestada gestualmente, entre aqueles que se têm em alta conta como dignos de estima e consideração. Mas ela ainda não é suficiente para sustentar um universalismo jurídico como demanda normativa por reconhecimento simétrico e respeito recíproco, resultado de um curso determinado dos processos de transformação desencadeados por lutas sociais.

Assim como para Honneth (2003a, pp. 220-224), para Mead, a empatia parece ser um fator essencial para a aglutinação e a mobilização dos sentimentos de repressão acumulados, capazes de levar à organização de lutas sociais por reconhecimento (1967, pp. 221ss). Nesse sentido, os indivíduos se engajariam em lutas sociais para poderem ver normativamente confirmadas porções de suas personalidades compreendidas como moralmente válidas, mas que não pudessem encontrar expressão social graças às repressões de seu próprio “Me”, ou seja, daquele setor de seu *self* integrado à vigência social de um outro generalizado concreto dotado de suas próprias hierarquizações normativas e interpretativas (*Idem*, pp. 173-178). Haveria aí uma dialética entre a descoberta de novos sentimentos, muitas vezes possibilitada por novos níveis socialmente vigentes de reconhecimento recíproco institucionalizado passíveis de articulação e reinterpretção, e o desafio que eles representariam à ordem de valores vigentes em sua busca insurgente por institucionalização. Com efeito, a história da espécie revela que tal ordem de sentimentos pode ser identificada nos diversos conjuntos de “anseios expressivos” capazes de levar multidões à transformação de sua própria autocompreensão e das estruturas institucionalizadas de autocompreensão social (*Idem*, pp. 221ss). É certo que tais anseios expressivos sempre foram experimentados, primeiramente no círculo restrito de minorias de ofendidos reunidos em movimentos sociais, exatamente, graças a traços particulares comuns. É nesse ponto, com efeito, que podemos identificar uma questão que talvez seja central em todo o trabalho de Honneth, mas que, a nosso ver, é tratada muitas vezes apenas indireta e insuficientemente. Uma hesitação que nos provoca algumas dúvidas sobre se o recurso a uma origina-

riedade das relações de reconhecimento não implica a idéia de uma antropologia filosófica.

A questão central, para a saída desse dilema teórico, tornar-se-ia: como indivíduos que até então estiveram submetidos a “relações repressivas”, não percebidas e validadas normativamente pelo outro generalizado concreto e, obviamente, interiorizadas em seu “Me”, descubrem os novos sentimentos morais e as novas necessidades expressivas capazes de levá-los a reivindicar uma alteração dos padrões vigentes de reconhecimento social e perceber uma experiência até então válida como injusta socialmente? De onde surgiriam as motivações discursivas para as lutas por reconhecimento, ou seja, qual a origem das semânticas culturais inovadoras capazes de desvelar experiências coletivas de desrespeito e degradação mantidas inconscientes? Se pudessemos apresentar respostas conseqüentes a essas questões, talvez fosse possível atribuir a certas lutas a dignidade de que necessita uma teoria crítica no julgamento das demandas por reconhecimento social. Nesse ponto, vem à tona o conceito de “articulação” proposto por Joas, que será associado ao conceito de transformação social mediada por lutas sociais moralmente motivadas. A partir daí podemos discutir, no interior da teoria do reconhecimento, o papel de um princípio normativo que, no contexto da tradição da teoria crítica, foi cumprido pelos potenciais emancipatórios da razão esclarecedora (Horkheimer, 2000, pp. 12-88; Adorno e Horkheimer e, 1987, pp. 19-82) e, depois, pelo poder coordenativo de ações das pretensões de validade críticas (Habermas, 2000, pp. 432ss) sem precisarmos recorrer a uma fundamentação naturalista que, em última análise, nos conduz aos problemas relativos a uma *nova* antropologia filosófica.⁶

O conceito de “articulação” e as lutas por reconhecimento

Joas, em curto porém brilhante artigo (2002), tentou, a partir de uma apreciação da obra de Cornelius Castoriadis, dar significado sociológico à idéia de articulação, palavra que já havia sido utilizada em circunstâncias semelhantes por Charles Taylor (1995, pp. 554-572). Sua intenção era dar luz à questão

fundamental acerca da possibilidade de incluir novos significados capazes de ampliar, dentro de um sistema sógnico determinado por habitações pragmáticas – em sentido wittgensteiniano –, o seu repertório previamente delimitado (Joas, 2002, p. 510).

Em outras palavras, ele deseja tratar do giro lingüístico para além de como esse foi realizado pelo segundo Wittgenstein.⁷ Em lugar de limitar toda a linguagem à faticidade do que pode ser dito com significado mediante o “seguimento de uma regra” gramatical aprendida por “habitação” (Wittgenstein, 2000, §§ 107, 152-179; cf. Günther, 2004, pp. 144-156), ele ousa repisar o espaço de emergência de sentidos que “buscam” uma forma de expressão sem se inserir nos meios gramaticais já válidos intersubjetivamente para tanto, ou seja, sem um significado pragmático propriamente. Podemos dizer, em suma, que a preocupação de Joas é a “tensão entre o que já foi dito e o que ‘tem’ de ser dito” (Joas, 2002, p. 510), ou mesmo entre aquilo que já se pode dizer e aquilo que não se pode, mas “se anseia” por dizer.

Acompanhando inicialmente Castoriadis, Joas radicaliza o conceito de articulação, afirmando que “articulamos” não apenas o novo, aquilo que ainda não foi dito, mas tudo o que percebemos e compreendemos, sempre de acordo com o nosso próprio horizonte de sentido estruturado lingüisticamente. Com efeito, para ele, nós só nos damos conta de uma experiência qualquer mediante a sua “articulação”; aliás, “quando tudo segue tranquilo e não há tensão entre nossos sentimentos e os padrões culturais ou a conversação ao nosso redor, não podemos falar propriamente de uma experiência” (*Idem, ibidem*). Conseqüentemente, para Joas, a própria noção de “significado” é sempre resultado de uma “articulação”, de modo que teríamos de conceber, por sua vez, todo “entendimento ou recepção como uma rearticulação” (*Idem*, p. 511). Assim, o mundo da vida social seria reproduzido num processo contínuo de novas compreensões e interpretações que dariam prosseguimento àqueles sentidos já desde sempre instituídos no interior de uma cultura comum.

Importante para compreender esse ponto de vista é a distinção, proveniente do filósofo e psicólogo norte-americano William James, para que

Joas chama a atenção: os dois sentidos da noção de articulação. (1) Poderíamos articular a partir, por exemplo, da leitura de um livro um sentimento já experimentado anteriormente, caso em que a “articulação” continuaria de onde houvesse parado, ou seja, de acordo com uma descoberta já realizada e institucionalizada nas regras imanentes de uma gramática intersubjetivamente válida. (2) Mas poderíamos, a partir da mesma leitura (do mesmo livro), encontrar palavras para sentimentos que nunca houvésemos antes articulado, isto é, sentimentos que nem mesmo nós nos havíamos dado conta de que poderíamos experimentar. A articulação poderia ir, então, segundo Joas, em duas direções: “do percebido para o concebido (2) e do concebido para o percebido (1)” (*Idem, ibidem*). Algo que poderia muito bem ser expresso no fato de que uma mesma linguagem e uma mesma cultura “oferecem ricas possibilidades de articulação, que vão muito além de nossas necessidades” presentes e que podem revelar surpresas quando observadas e interpretadas (*Idem, ibidem*). Nesse sentido, uma mesma palavra, por mecanismos de uso nem sempre claros ao utente, poderia ganhar novos significados que levassem à possibilidade de se dizer novos “concebidos”.

Pode-se supor do exemplo acima – referente à leitura de um livro – que qualquer articulação inovadora teria sempre como ponto de partida os próprios significados lingüísticos contidos numa tradição lingüística. Ou seja, só se procederia à articulação, tanto no sentido (1) como no sentido (2), com base no chão firme que é o passado de uma cultura particular em que um falante está inexoravelmente fincado e que o habilitaria a perceber nuances de significado até então não trazidas à superfície do uso pragmático da semântica. Assim, todas as articulações estariam de algum modo contidas no interior da própria tradição e da identidade cultural compartilhada por meio da língua pelos indivíduos. Para Joas, no entanto, o surgimento desses novos sentidos passíveis de serem institucionalizados para um mesmo significante em um determinado sistema sógnico não poderia ser relegado ao limbo da reflexão pré-teórica (*Idem*, p. 512), supondo-se este como um momento de transformação da própria cultura, que se reproduziria a si mesma sem a intervenção dos sujeitos, e diante do qual não caberia

qualquer investigação metódica e organizada. Pelo contrário, torna-se, para ele, imperativo o questionamento dos mecanismos da “articulação que concebe”; devemos aliás perseguir os porquês de alguns novos sentidos serem, no primeiro momento, inadequados àquilo que até então houvera sido “concebido” no interior de uma linguagem, transformando, porém, posteriormente, esse sistema sótico de modo que o antes “estranho” se torne então “aceitável” e dotado de significado. Torna-se central, na sua reflexão, saber o que estaria por trás de uma articulação capaz de transcender o passado de determinada cultura.

Nesse ponto, a prioridade não é dada, como na hermenêutica gadameriana, à tradição, de modo semelhante como procede Habermas (cf. Habermas, 1987, pp. 29ss; 2003, pp. 182-192; Holmes, 2008, pp. 30ss); não é ela própria que articula o novo a partir de seu “passado efetual” mediante o qual, a cada ato de interpretação – ou articulação, por assim dizer – a cultura fala novamente sobre si mesma (Gadamer, 2007, pp. 397-406). Em lugar disso, Joas defende que a reconstrução desse momento de articulação – no sentido (2) – deve começar não pelo que já foi desde sempre dito – o passado da cultura – mas do centro de onde emana a articulação inovadora. Segundo ele, então, dever-se-ia retornar à subjetividade que interpreta e que, portanto, “articula” o percebido em concebido – no sentido da articulação (2). Nesse ponto, citando Merleau-Ponty, ele assinala, de modo bastante explícito, que “o sujeito é por natureza origem” e que toda a articulação ganha sentido, apenas, no âmago de uma subjetividade (Joas, 2002, p. 512). Uma asserção que poderia, segundo ele, ser apoiada por certa sensação comum àqueles que experimentam uma articulação “inovadora”; um certo tipo de “pensamento silencioso” que precederia a qualquer “novo concebido” e que jamais poderia ser descrito discursivamente (*Idem, ibidem*).

Tal “silêncio criativo” poderia ser igualmente expressado na idéia do “êxtase intuitivo” que caracterizaria o momento da “ação criativa”. Um sentimento associado àquele típico de uma observação cuidadosa e esteticamente interessada de uma obra de arte visual, ou – acompanhando James – àquele êxtase interno que podemos atribuir a místi-

cos em sua experiência religiosa. Dado esse silêncio fundamental e interno de um tal sentimento, essa forma de expressão “criativa” seria, segundo Joas, “de um caráter que, conseqüentemente, não pode e não deve ganhar a característica de um discurso racional” (*Idem, ibidem*). Por sua natureza puramente expressiva, sendo associado à fronteira do “dito” e do “não dito”, tais sentimentos se passariam nas porções da subjetividade a que nem mesmo o agente poderia ter acesso direto por meios discursivos conscientes. Algo que não excluiria, no entanto, a possibilidade de que, depois de “positivados” numa linguagem ordinária, eles passassem a fazer parte de discursos realizados de acordo com certos padrões de racionalidade (*Idem, ibidem*).

A conseqüência mais importante que ele deduz daí, no entanto, é a de uma generalização desse tipo de sentimento expressivo próprio da articulação como algo que, em última análise, compõe o âmago originário de “toda comunicação sobre nossos compromissos e vínculos – a outras pessoas e a valores” (*Idem, ibidem*). Ou seja, a articulação associada à expressividade subjetiva diria respeito, ao menos em sua origem, às formas de interação social mais relevantes em que nos enredamos perante confrontantes mediante a associação, a identificação, a exclusão, o desconhecimento, a invisibilidade etc. E, se uma dimensão emotiva – de caráter, portanto, pré-discursivo – pode ser associada às *media* nas quais se constituem os padrões normativos de integração social, não podemos esquecer que exatamente os sentimentos como a alegria, a felicidade, o conforto, e também a dor, a humilhação, a raiva e a angústia haviam servido a Honneth para compor os motivos de lutas sociais por reconhecimento.

É, então, nesse ponto, que as reflexões de Joas passam a ser realmente cruciais para a perspectiva que queremos oferecer. Com efeito, para ele, o papel da articulação inovadora seria o de preencher o *gap* entre os sentimentos morais surgidos por meio dessas intuições inovadoras de caráter expressivo não-discursivo e os valores reflexivos já presentes na nossa cultura e institucionalizados na gramática moral vigente. “Quando articulamos sentimentos morais, damos a eles uma forma pelas quais podem ser comunicados e mesmo discutidos; essas discussões, por sua vez, podem produzir uma con-

firmação, uma rejeição ou a modificação de nossos sentimentos” (*Idem*, p. 513). Segundo Joas, a respectiva confirmação daria aos sentimentos vigor e energia, fazendo-os significativos na gramática valorativa do grupo social.⁸ Já a rejeição poderia levar a uma rearticulação de modo a que tais sentimentos buscassem uma nova expressão gramatical, dando lugar a novas discussões e rearticulações num novo ciclo de confirmações e rejeições. Poderia acontecer, porém, que, frente a uma rejeição categórica por parte de confrontantes sociais, não houvesse qualquer rearticulação de um anseio expressivo determinado trazido à semântica social por determinada fonte “articuladora”. Diante de um núcleo de validade que comprometesse de modo crucial a autocompreensão de um sujeito, poderia haver um recrudescimento ainda mais intenso de seu anseio expressivo, de modo a que o implicado pudesse reagir com um ataque às estruturas de valor vigentes. Algo que, como já vimos, sempre dependeria de certo nível de associação coletiva que poderia, ao menos, dotar de uma validade relativa, dentro de um círculo mais restrito de implicados, aqueles anseios não confirmados pela sociedade como um todo ou por grupos sociais com mais poder social.

A conclusão última de Joas é, no entanto, pouco útil aos nossos intentos. Para ele, o jogo de lutas sociais confirmatórias não parece tomar qualquer direção. Se ele havia rompido com o círculo hermenêutico e com a história efetual (*Wirkungsgeschichte*) no nível da articulação subjetiva da tradição, parece que, no que diz respeito à dinâmica das lutas por reconhecimento, ele volta a se incorporar na tradição da hermenêutica filosófica, compreendendo que a reprodução articulatória de uma cultura que tome caminhos conflituosos não pode receber um tratamento normativo que distinga certas direções como “mais válidas” em relação a outras. Assim, aproveitando suas intuições fundamentais, devemos transitar de volta para uma teoria crítica do reconhecimento. Utilizando-nos das intuições de Joas, buscaremos os elementos que possam sustentar um padrão normativo com que julgar as lutas por reconhecimento. Uma formulação que ganha a forma de uma teoria hermenêutico-normativa da evolução das lutas sociais por reconhecimento.

Reconhecimento e normatividade: a teoria (ainda) crítica

Para Joas, assim como para Honneth (2003a, pp. 139-142) e para Mead (1967, pp. 173-178, 192-200), a vigência de determinada gramática moral e a necessidade de expressar, mediante a confirmação dos outros, com significado intersubjetivo, os nossos sentimentos morais é algo que “não deve ser compreendido como uma restrição da realização da própria autenticidade” (Joas, 2002, p. 513). Antes disso, apenas mediante a confirmação dos outros significantes é que poderíamos interiorizar, no “Me”, as possibilidades expressivas de quaisquer sentimentos e torná-los, portanto, plenamente aceitáveis até para nós mesmos (cf. Mead, 1967, pp. 192ss). Com efeito, o próprio repertório gramatical que nos possibilitaria dar objetividade a esses sentimentos em linguagem ordinária só poderia existir mediante uma institucionalização intersubjetiva.

Por outro lado, apesar de precisar sempre da confirmação de outro confrontante – nisso consistindo a própria idéia de reconhecimento social (cf. Burke, 2005, pp. 213-220) – a fonte de toda e qualquer articulação inovadora de sentimentos morais é, como bem apontou Joas, o indivíduo e seus limites subjetivos: o sujeito-origem das articulações inovadoras (Joas, 2002, p. 512; cf. Mead, 1967, pp. 200-222). Por fim, somente o indivíduo, em busca da expressão reconhecida de seus sentimentos morais descobertos em processos permanentes de rearticulação, poderia colocar primeiramente em movimento a máquina da história humana e sua força.

Isso porque, quando aquelas “expressões não aceitas”, apesar de sua desconfirmação reiterada, permanecessem vagando com significado articulado no tecido social, elas poderiam se transformar exatamente naquelas semânticas sociais que serviriam de apoio para desvelar os sentimentos morais reprimidos de indivíduos que, até então, para usar o mesmo vocabulário, ainda não tinham “articulado” essas mesmas experiências restritivas. Esses indivíduos, tendo negadas, por um longo tempo, suas necessidades expressivas, poderiam vir a se aglutinar a outros que compartilhassem de experiências restritivas idênticas – algo que poderia tomar a forma do que se chama uma *subcultura* e, a depender

dos fatores relativos ao potencial de organização coletiva e da insistência do entorno do “movimento social *in fieri*” (seus confrontantes sociais) em desconfirmar tais formas de expressão mantidas em suspenso, originar lutas por reconhecimento.

É evidente que as lutas sociais e sua dinâmica histórica padeceriam de uma série de contingências: a) imprevisibilidade das rearticulações capazes de oferecer novas semânticas sociais; b) incerteza quanto à confirmação dessas articulações inovadoras por parte de outros sujeitos sociais de modo a que elas possam encontrar expressão gramatical em linguagem ordinária; c) indisponibilidade e imprevisibilidade da mobilização de energias sociais na forma de um movimento organizado de reivindicação social; d) dúvida acerca do sucesso das lutas sociais organizadas em confronto com as normatividades vigentes. Tais circunstâncias nos obrigam, como já vimos, a abrir mão de um processo evolutivo linear, concebido teoricamente, que possa levar, assim como fez a Habermas, na direção quase escatológica de uma descentração social formalizante a servir de critério último de julgamento das sociedades.

Ainda assim, poder-se-ia tentar erigir, a partir de uma teoria hermenêutica das lutas sociais, um núcleo normativo contido naquela convicção, íntima, e que não necessariamente toma forma lingüística, de que os nossos sentimentos morais são válidos assim que buscamos a sua confirmação por meio de ações que os expressem gramaticalmente. Se, portanto, a evolução não toma um sentido necessariamente progressivo, ela pode, porém, ser julgada normativamente de acordo com esse seu núcleo: a convicção moral subjetiva de indivíduos que querem ver expressos gramaticalmente seus sentimentos, surgidos naquela fonte-origem que é sua própria subjetividade, de um modo válido e socialmente aceito no outro generalizado concreto. Certamente que esses sentimentos morais subjetivos só podem conseguir expressão mediante a confirmação de outros confrontantes sociais. Porém, como nos ensinou Hegel (1984, pp. 181ss), não é forçado pensar que os indivíduos estarão prontos a dar suas vidas para resistir àquelas pretensões que desrespeitem a sua própria autocompreensão num ponto que lhes seja considerado substancialmente intolerável. É, então, a partir desses elementos, que Honneth nos dá alguma luz para a solução daquele déficit normativo, embora, a nosso ver, de modo ainda não suficientemente justificado.

Para ele, no curso das lutas sociais, iremos sempre ver, de um lado, “um processo de individualização, como o ganho de oportunidades de articular legitimamente partes da própria personalidade” e, de outro, “um processo de inclusão social dos sujeitos em um círculo de membros completos da sociedade” (Honneth, 2003b, pp. 184ss; 2004a). Esses seriam os dois critérios normativos que poderiam nos oferecer a teoria crítica do reconhecimento: o *incremento da individuação* e uma *ampliação do círculo de indivíduos* que podem se expressar de modo moralmente válido no seio da sociedade. Ambos os critérios, segundo acreditamos, poderiam ser resumidos na idéia de uma *ampliação gradativa das possibilidades individuais de auto-realização*.

O primeiro critério de Honneth pode ser sustentado graças à intuição fundamental de que a fonte de novas articulações é sempre o indivíduo, o sujeito-origem que interpreta, mesmo que o faça sempre a partir de uma tradição que é ele mesmo. Buscando a confirmação social de seus sentimentos morais mais profundos, articulados gramaticalmente em uma semântica social, a cada interpretação nova o sujeito ampliaria os espaços moralmente permitidos de expressão de sua individualidade. O segundo critério apóia-se exatamente na necessidade de confirmação social dessas pretensões. Assim, com o crescimento das possibilidades expressivas garantidas a cada indivíduo, teria de haver simultaneamente um incremento da participação social de todos os membros da coletividade nos processos de confirmação e desconfirmação das pretensões morais individuais, bem como nos meios públicos em que se articulam novas expressões.

De um lado, essa concepção guarda o que é defendido por todo liberal: a possibilidade de que os indivíduos se expressem livremente. De outro, ela garante, ao modo republicano, que essa expressão só pode ganhar validade social à medida que é reconhecida por parceiros de interação. O resultado é, portanto, ao menos aparentemente, a justificação de que nem devemos nos entregar a uma concepção procedimentalista que limita a teoria crítica aos limites normativos da autodeterminação, nem a uma

concepção republicana que oferece como critérios normativos apenas aqueles conteúdos produzidos em conjunto sem uma delimitação de liberdades subjetivas essencialmente individuais. A teoria crítica deveria, e nesse ponto Honneth estaria inteiramente correto, tratar sempre de ambas as esferas, estando atenta não só ao modo como podemos nos autodeterminar livres de constrangimentos, mas também aos modos como nos vemos confirmados como sujeitos que fazem escolhas dotadas de sentido, aptos a gozar das condições essenciais para uma vida justa e feliz.

Notas

- 1 Ver também Weber (1980, pp. 348ss).
- 2 Sobre esse tipo de teoria da modernidade, ver Taylor, 2001.
- 3 Se é verdade que Habermas reviu a sua teoria consensual da verdade, em grande parte, como ele próprio afirma, graças às objeções de Wellmer, no que diz respeito à correção normativa de normas práticas, sua posição não parece ter se alterado substancialmente (Habermas, 2004, pp. 52-60, 281-289).
- 4 Esse elemento seria típico das estratégias liberais de fundamentação moral (Honneth, 2000b, p. 333).
- 5 Kalyvas vê nessa afirmação um déficit de normatividade que pode levar à justificação de relações assimétricas de reconhecimento como aceitáveis de acordo com a passividade dos ofendidos (1999, pp. 103ss).
- 6 Para a dinâmica entre antropologia filosófica e teoria da comunicação na tradição sociológica alemã: Brunkhorst, 2008.
- 7 Para uma compreensão do segundo Wittgenstein adequada a nossos objetivos, ver, resumidamente, Condé (1998, pp. 77ss).
- 8 Aqui poderíamos pensar naquelas obras de arte que encontram a aceitação do público e que alteram padrões de comportamento desvelando sentimentos até então não articulados.

BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. (1987), *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, Zahar.
- BURKE, Victoria. (2005), "Hegel's concept of mutual recognition: the limits of self determination". *The Philosophical Forum*, XXXVI (2): 213-220, Summer, Oxford-Malden, Blackwell.
- BRUNKHORST, Hauke. (2008), "Die kommunikative Wende der Soziologie", in Richard Faber Richard e Eva-Maria Ziege (orgs.), *Das Feld der Frankfurter Kultur – und Sozialwissenschaften nach 1945*, Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 167-188.
- _____. (2000), "The enlightenment of rationality: remarks on Horkheimer's and Adorno's *Dialectics of enlightenment*". *Constellations*, 7 (1): 133-140, Oxford-Malden, Blackwell.
- CONDÉ, Mauro Lúcio Leitão. (1998), *Wittgenstein: linguagem e mundo*. São Paulo, Annablume.
- EDER, Klaus. (1985), "On social evolution: contributions to anthropological concepts", in *Proceedings of the symposium held on the occasion of the 50. anniversary of the Wiener Institut für Völkerkunde in Vienna, 12th - 16th December 1979*. Horn: Berger, pp. 110-40.
- FORST, Rainer. (1996), *Kontexte der Gerechtigkeit: Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt, Suhrkamp.
- FRASER, Nancy. (2003a), "Social justice in the age of identity politics", in Nancy Fraser e Axel Honneth (orgs.), *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, Nova York, Verso, pp. 7-109.
- _____. (2003b), "Distorted beyond all recognition: a rejoinder to Axel Honneth", in Nancy Fraser e Axel Honneth (orgs.), *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, Nova York, Verso, pp. 198-236.
- FREUD, Sigmund. (1956), "Civilization and its discontents", in *The major works of Sigmund Freud*, Chicago, Encyclopaedia Britannica, pp. 767-806 (col. Great Books Of Western World).
- GADAMER, Hans-Georg. (2007), *Verdade e método*. Petrópolis, Vozes, tomo I.
- GÜNTHER, Klaus. (2004), *Teoria da argumentação no direito e na moral: justificação e aplicação*. São Paulo, Landy.
- HABERMAS, Jürgen. (1983), *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo, Brasiliense.
- _____. (1987), "A pretensão de universalidade da hermenêutica", in _____, *Dialética*

- e hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer, Porto Alegre, L&PM, pp. 26-72.
- _____. (1999), "O que faz com que uma forma de vida seja 'racional'?", in _____, *Comentários à Ética do Discurso*, Lisboa, Piaget, pp. 33-48.
- _____. (2000), *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo, Martins Fontes.
- _____. (2001a), *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*. Madri, Taurus.
- _____. (2001b), *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid, Trotta.
- _____. (2003a), *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madri, Taurus.
- _____. (2003b), "Consciência moral e agir comunicativo", in _____, *Consciência moral e agir comunicativo*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 143-233.
- _____. (2004), *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo, Loyola.
- HEGEL, G.W.F. (1984), *Filosofia real*. Madri, Fondo de Cultura Económica.
- HOLMES, Mary. (2004), "The importance of being angry: anger in political life". *European Journal of Social Theory*, 7 (2): 123-132, Londres/Nova Delhi/Thousand Oaks-CA, Sage.
- HOLMES, Pablo. (2006), "Psicologia genética e teoria do discurso: a fundamentação evolutiva da democracia em Habermas". *Cadernos de Ética e Filosofia Política da USP*, 8: 62-86.
- _____. (2007), "A modernidade como dilema entre a eticidade e a moralidade: a crítica de Charles Taylor à teoria do discurso". *Controvérsia*, 3. Porto Alegre, Unisinos. Disponível no site <http://www.controversia.unisinos.br/index.php?e=5&s=9&a=68>.
- _____. (2008), "A razão teórica triunfa sobre a razão prática? Habermas contra a dialética do esclarecimento". *Ethica@: Revista Internacional de Filosofia Moral*, 7 (1): 23-49.
- HONNETH, Axel. (1991) *Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge: MIT Press.
- _____. (2000a), "Patologien des Sozialen: Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie", in *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 11-69.
- _____. (2000b), "Posttraditionale Gemeinschaft: ein konzeptueller Vorschlag", in *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt, Suhrkamp, pp. 328-338.
- _____. (2001), "Invisibility: on the epistemology of recognition". *Supplement to the Proceedings of the Aristotelian Society*, 75 (1): 111-126, Oxford-Malden, Blackwell.
- _____. (2003a), *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo, Editora 34.
- _____. (2003b), "Redistribution as recognition: a response to Nancy Fraser", in Nancy Fraser e Axel Honneth, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, Nova York, Verso, pp. 110-189.
- _____. (2003c), "The point of recognition: a rejoinder to the rejoinder", in Nancy Fraser e Axel Honneth, *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*, Nova York, Verso, pp. 237-267.
- _____. (2004a), "Recognition and justice: the outline of a pluralist concept of justice". *Acta Sociologica*, 47 (4): 358-363, dez., Londres/Nova Delhi/Thousand Oaks-CA, Sage.
- _____. (2004b), "Considerations on the Alessandro Ferrara's reflective authenticity". *Philosophy and Social Criticism*, 30 (1): 11-15, Londres/Nova Delhi/Thousand Oaks-CA, Sage.
- _____. (2004c), "From struggles for recognition to a plural concept of justice, an interview with Axel Honneth". *Acta Sociologica*, 47 (4): 383-391, dez., Londres/Nova Delhi/Thousand Oaks-CA, Sage.
- HORKHEIMER, Max. (1969), *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Sur.
- _____. (2000), *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona/Buenos Aires-México, Paidós.
- JOAS, Hans. (2002), "On articulation". *Constellations*, 9 (4): 506-515, Oxford-Malden, Blackwell.
- KALYVAS, Andreas. (1999), "Critical Theory at the crossroads: comments on the Axel Honneth's theory of recognition". *European Journal of Social Theory*, 2 (1): 92-108, Londres/Nova Delhi/Thousand Oaks-CA, Sage.

- KOHLBERG, Lawrence. (1995), "Moralische Entwicklung", in Wolfgang Althof (org.), *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt, Suhrkamp, pp.7-40.
- MARSHALL, T. H. (1967), "Cidadania e classe social", in _____, *Cidadania, classe social e status*, Rio de Janeiro, Zahar, pp. 57-114.
- MEAD, G. H. (1967), "Mind, self, society: from the standpoint of a social behaviorist". *Works of George Herbert Mead*, Chicago/Londres, University of Chicago Press, vol. 1.
- OST, David. (2004), "Politics as the mobilization of anger: emotions in movements and power". *European Journal of Social Theory*, 7 (2): 239-242, Londres/Nova Delhi/Thousand Oaks-CA, Sage.
- PIAGET, Jean. (1983), *Epistemologia genética*. São Paulo, Abril (col. Os Pensadores).
- SCHNÄDELBACH, Herbert. (1986), "Was ist Neoaristotelismus?", in Wolfgang Kuhlmann, *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt, Suhrkamp, pp. 38-63.
- SOUZA, Jessé. (1997), *Patologias da modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber*. São Paulo, Annablume.
- TAYLOR, Charles. (2001), "Two theories of modernity". *The International Scope Review*, 3 (5): 1-9, Verão.
- TAYLOR, Charles. (1995), "Suivre une règle". *Critique*, 579/580: 554-572, Paris, Éditions de Minuit.
- WEBER, Max. (1980), *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundrisse der verstehenden Soziologie*. Tübingen, J. C. B. Mohr.
- WELLMER, Albrecht. (1987), *Ética y Diálogo: elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Barcelona, Antropos.
- WINNICOTT, D. W. (1983), "Teoria do relacionamento paterno infantil", in _____, *O ambiente e os processos de maturação: estudo sobre a teoria do desenvolvimento emocional*, Porto Alegre, Artes Médicas.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. (2000), *Investigações filosóficas*. Lisboa, Calouste Gulbenkian.
- ZURN, Christopher. (2000), "Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth's 'formal conception of ethical life'". *Philosophy & Social Criticism*, 26 (1): 115-124, Londres/Nova Delhi/Thousand Oaks-CA, Sage.

**RECONHECIMENTO E
NORMATIVIDADE: A
TRANSFORMAÇÃO
HERMENÊUTICA DA TEORIA
CRÍTICA****Pablo Holmes**

Palavras-chave: Teoria social crítica; Jürgen Habermas; Axel Honneth; Hermenêutica; Evolução social.

Este artigo trata das divergências centrais entre a teoria do discurso de Habermas e a teoria do reconhecimento de Honneth com especial atenção para a dimensão jurídica de integração social em sociedades modernas. A crítica “comunitarista” realizada por Honneth a Habermas constrói uma teoria cultural da modernidade de acordo com a qual as transformações sociais que levaram à institucionalização do princípio jurídico da igualdade ocorreram mediante lutas moralmente motivadas e fundadas em semânticas coletivas. A hipótese central é a de que, apesar de um tal giro “comunitarista”, a teoria crítica do reconhecimento em Axel Honneth não necessita abrir mão de seu conteúdo crítico-normativo, o que só pode ser verdade, no entanto, se forem cumpridas algumas condições.

**RECOGNITION AND
NORMATIVITY:
HERMENEUTICAL
TRANSFORMATION OF THE
CRITICAL THEORY****Pablo Holmes**

Keywords: Critical social theory; Jürgen Habermas; Axel Honneth; Hermeneutics; Social evolution.

This article attempts to analyze, with a special focus on the modern society's legal dimension of social integration, the central points of disagreement between the Jürgen Habermas's theory of discourse and the Axel Honneth's theory of recognition. The “communitarianist” critic raised by Honneth against Habermas forces a reformulation of the traditional theory of modernization in the sense of a cultural theory of modernity. Within this framework, we have to face the fact that the social changes, which led our societies to the institutionalization of the legal principle of equality, ought to be seen as the result of processes of social struggle founded on moral interpretations. Although this new approach tends to change many suppositions of a critical theory itself, we try to defend that Honneth's theory of recognition keeps a normative core that can still furnish a critical theory of society.

**RECONNAISSANCE ET
NORMATIVITÉ: LA
TRANSFORMATION
HERMÉNEUTIQUE DE LA
THÉORIE CRITIQUE****Pablo Holmes**

Mots-clés: Théorie sociale critique; Jürgen Habermas; Axel Honneth; Herméneutique; Évolution sociale.

Cet article traite des divergences centrales entre la théorie du discours de Habermas et la théorie de la reconnaissance de Honneth. Une attention spéciale est accordée à la dimension juridique de l'intégration sociale dans des sociétés modernes. La critique “communautariste” réalisée par Honneth à Habermas construit une théorie culturelle de la modernité suivant laquelle les transformations sociales qui ont mené à l'institutionnalisation du principe juridique de l'égalité ont eu lieu en conséquence de luttes moralement motivées et fondées en des sémantiques collectives. L'hypothèse centrale est que, malgré un tel tour “communautariste”, la théorie critique de reconnaissance dans Axel Honneth n'a pas besoin d'abandonner son contenu critique et normatif, ce qui, cependant, ne peut être vrai que si certaines conditions sont accomplies.