

## CONFLITOS SOCIAIS, MORALIDADE E JUSTIÇA

### SOCIAL CONFLICTS, MORALITY AND JUSTICE

PRISCILA CARVALHO

(Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

#### RESUMO

Este artigo apresenta e problematiza a proposta do filósofo Axel Honneth de ampliação do conceito de *justiça social* em relação ao universo de considerações materialistas ao qual tal conceito esteve tradicionalmente situado. A tese honnetheana representa nova contribuição à Teoria Crítica, dedicando-se à solução da suposta falha marxiana em identificar o mecanismo de potencial emancipador mais abrangente para questões de justiça. Procura-se mostrar como Honneth, ao mesmo tempo em que admite inspirações emancipatórias no pensamento de Karl Marx, busca pensar a ideia de *justiça* articulando-a partir das noções de *conflitos sociais* e *reconhecimento mútuo* na teoria de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Desde uma visão hegeliana sobre moralidade, Honneth explora o vazio teórico a respeito da natureza moral dos conflitos sociais, sugerindo que a mesma responde também pela indicação de direção da solução para questões de justiça. Além de tomar os questionamentos morais como ponto de partida da sua teoria social, Honneth não se limita a eles, elencando aspectos de caráter empírico e pós-metafísicos no intuito de formular uma teoria da justiça crítica, sustentável e emancipatória. O filósofo argumenta (2007) que a consciência sobre a natureza moral da justiça implica um “desafio premente às democracias”. A *teoria do reconhecimento* de Honneth adota uma perspectiva comunitária, crítica ao deontologismo kantiano, mas entusiasta dos objetivos universalizáveis da teoria moral de Kant. São esses os elementos e noções que, reunidos, dão corpo ao projeto de ampliação do conceito de justiça social problematizado neste artigo. Ao longo do texto é mantida a defesa da inseparabilidade dos valores morais na estruturação das sociedades, tal como mostra-se na tese honnetheana de justiça. Procura-se defender a hipótese de que a produção, e solução, das injustiças não pode ser atribuída exclusivamente à esfera da cultura, sendo essa tese questionável para os objetivos estabelecidos pelo próprio Axel Honneth ao desenvolvê-la.

**Palavras-chaves:** Justiça. Moralidade. Reconhecimento. Axel Honneth. Karl Marx.

#### ABSTRACT

This article introduces and challenges propositions developed by philosopher Axel Honneth to expand the concept of *social justice* in face of the materialistic universe the concept has traditionally been embedded in. The Honnethian theory comprises a new contribution to Critical Theory dedicated to the solution of an alleged Marxian failure in identifying a mechanism with broader emancipatory potential in justice-related issues. Our objective is to clarify how Honneth, while admitting emancipatory inspiration in Karl Marx's thought, strives to conceptualize social by articulating it with notions of social conflict and *mutual recognition*, anchored in Friedrich Hegel's theory. From the Hegelian viewpoint of morality, Honneth explores the theoretical vacuum regarding the moral nature of social conflict, suggesting it may indicate a direction for the solution of justice issues. Even though starting out from moral issues as a point of departure for his social theory, Honneth does not limit himself and enumerates empirical and post-metaphysical aspects to formulate a critical, sustainable e emancipatory theory of justice. The philosopher argues (2007) that awareness of the moral nature of justice, implies an “urgent challenge to democracies”. Honneth's theory of adopts a communitarian perspective, critical to Kantian deontology but enthusiastic of the universally applicable objectives of Kantian moral theory. These are the elements and concepts which embody the project of expanding the concept of social justice challenged in this paper. Throughout the text a defense of the inseparability of moral values in the structuring of societies is maintained, as developed in the Honnethian theory of justice. Nevertheless, we defend the hypothesis that the production and solution of social injustice may not be attributed exclusively to the cultural sphere, and that this Honnethian postulate is questionable and counterproductive to the emancipatory goals established by Axel Honneth himself.

**Keywords:** Justice. Morality. Recognition. Axel Honneth. Karl Marx.

Qualquer indivíduo que esteja acompanhando os desenvolvimentos da filosofia política nos últimos anos não poderia ter deixado de perceber [...] Bem no final da década de 80, o predomínio do marxismo na Europa e a influência de Rawls nos EUA [...] estavam de acordo quanto ao imperativo de remover qualquer forma de desigualdade social ou econômica que não pudesse ser justificada com base nos fundamentos racionais. [...] No lugar dessa ideia influente de justiça [...], parece ter surgido uma ideia nova [...] suas categorias centrais não são mais a distribuição igual ou a igualdade econômica, mas dignidade e respeito. (HONNETH, 2007, p. 79).

Para atender a análise proposta nesse artigo, em direção à ampliação da noção de “justiça social”, será preciso mostrar (i) o pressuposto hegeliano de que os conflitos sociais expressam a natureza moral das injustiças, cujos questionamentos e reclames vêm promovendo mudanças no senso de justiça da sociedade. O artigo desenvolverá tal pressuposto culminando na (ii) demonstração e defesa honnetheana da origem cultural das injustiças sociais. Pretende-se evidenciar que a noção de reconhecimento, conforme desenvolvida à luz de Hegel e de outros teóricos filiados ao seu pensamento, levará Honneth a propor a (iii) ampliação do conceito de justiça a partir da composição metodológica inspirada no universalismo kantiano, dentro de um processo de validação comunitária. Ao longo do artigo, procuro defender as hipóteses “i” e “iii”. Se confirmadas, tais hipóteses reforçarão a caracterização do reconhecimento como elemento crítico emancipatório caro à nossa concepção contemporânea de justiça e à qualificação da teoria do reconhecimento como significativa contribuição teórica crítica. Procuro, ainda, mostrar que a (ii) hipótese da geração originária e exclusiva das injustiças sociais na esfera da cultura não se sustenta tão facilmente quanto as demais.

### **Retomando a Teoria Crítica**

Quando comparamos teorias liberais igualitárias, teorias socialistas e reivindicações oriundas dos movimentos sociais entramos no âmbito das questões que dizem respeito à busca de um modelo que melhor conceba o combate às injustiças sociais. Tais questões foram fomentadas pela *Escola de Frankfurt* e pelos chamados teóricos críticos<sup>1</sup>. Contemporaneamente se dedicam a continuidade da temática os filósofos Jürgen Habermas – considerado membro da segunda geração da Escola –, Axel Honneth, Nancy Fraser e algumas feministas. A Teoria Crítica inspira-se na teoria marxiana, cujas contribuições teóricas e os objetivos emancipatórios reverberaram pelo mundo. De acordo com a leitura marxiana, o germe da transformação social para reverter a lógica da distribuição material desigual se

encontraria na divisão dos meios de produção e na mudança da divisão social do trabalho.

Enquanto ocupava a cadeira de assistente de Habermas no Instituto de Frankfurt, Honneth acompanhava as colaborações teóricas do mesmo, como parte de suas investigações. Seu ponto de partida funda-se no acordo com a leitura de Habermas sobre o déficit sociológico na Teoria Crítica a respeito da teoria de Marx. Habermas se identifica com a pretensão de resgatar as intenções emancipatórias da teoria de Karl Marx iniciada pelos colegas da Escola de Frankfurt, mas como esses, tinha desacordo com a função emancipatória mapeada por aquele. Todavia, conclui que os colegas frankfurteanos da primeira geração não tiveram sucesso em mapear qual elemento cumpriria tal função emancipatória. Entendendo que a vida social teria seu potencial de desenvolvimento e emancipação não no trabalho, conforme apontara Marx, mas na cultura e nas interações sociais, Habermas sustenta que a esfera da *ação comunicativa* – voltada para o entendimento e construída pelo uso racional e intersubjetivo da linguagem – possui o potencial almejado para as mudanças sociais. Concorda que na esfera sistêmica, conforme já apontada pelos colegas frankfurteanos, prevalecem os interesses, mas aponta a esfera comunicativa como o espaço de solução para o déficit sociológico das primeiras formulações da Teoria Crítica.

Honneth afirma, contudo que as colaborações habermaseanas também não teriam solucionado tais questões porque, no mínimo, falta-lhe um elemento de interação entre aquelas esferas. Segundo Honneth (2003), a ausência de problematização da cultura e das formas de interação social responde também pelo erro de diagnóstico sobre o potencial emancipador e o déficit sociológico. A tese de livre docência de Honneth é a expressão de seus esforços teóricos de adesão e continuação dos objetivos emancipatórios da Teoria Crítica na tentativa de solucionar desse déficit.

Honneth interpreta a noção de luta de classes de Karl Marx como um rompimento dos valores hegemônicos no universo ético capitalista, relacionando-os às situações sociais: “Marx conseguiu, pelo conjunto inteiro de seus conceitos básicos, tornar transparente o trabalho como *medium* central do reconhecimento recíproco” (HONNETH, 2003, p.250). Afirma ainda que Marx teria alcançado a questão central relativa às injustiças sociais sem deixar a lacuna sociológica em questão, chegando a flertar com a perspectiva moral das injustiças, implícita na noção inicial de luta de classes, Marx mostra que nos confrontos sociais os trabalhadores lutariam para serem respeitados. Essa ideia sinalizaria claramente que o conceito de luta de classes não se restringia às questões materiais, mas, antes, contemplaria a noção de que o “trabalho alienado” reduz a capacidade de respeito dos trabalhadores:

[...] para as finalidades da análise do capital, Marx mantém de suas concepções originais a ideia de que o trabalho não representa somente um processo de criação social de valor, mas também um processo de alienação das forças essenciais humanas; pois apenas um conceito que abarque a atividade laboral do ser humano ao mesmo tempo como fator de produção e processo de expressão concede-lhe a possibilidade de ver na sociedade capitalista tanto uma formação socioeconômica quanto uma relação particular de autorreificação humana. (HONNETH, 2003, p. 234- 235).

Todavia a influência de correntes utilitaristas no materialismo marxista teria comprometido a análise moral das questões da justiça. E seria nesse ponto que as reflexões de Marx tomam outro caminho deixando de lado a noção de trabalho e de luta de classes como espaços de reconhecimento, para investir na ideia de injustiça como demanda material. Esse passo, para os propósitos emancipatórios em questão, deve ser repensado, pois a nova posição de Marx significaria um retrocesso, o qual a tradição crítica não percebera:

[...] se a autorrealização individual no trabalho já não inclui mais automaticamente a referência a outros sujeitos em termos de reconhecimento, também a luta dos trabalhadores não pode mais se interpretar, evidentemente, como uma luta pelas condições sociais de reconhecimento [...] Agora a luta de classes já não se apresenta para Marx, segundo o esquema interpretativo hegeliano, como uma luta por reconhecimento, senão que é pensada por ele conforme o padrão tradicional de uma luta por autoafirmação (econômica). (HONNETH, 2003, p. 235).

Assim Marx nunca explica ou foca nas questões de reconhecimento enquanto tais. Segundo Honneth aí residiria a solução para o problema teórico. Procurando em outros autores, Honneth observa que Georges Sorel e Jean-Paul Sartre promoveram contribuições que demonstram empiricamente a relevância do reconhecimento como questão de dignidade e respeito. Com suas ideias sobre desrespeito coletivo e estruturas sociais de dominação, esses filósofos poderiam ter seguido adiante nessa abordagem. Mas não o fizeram.

Kant teria sido o único a observar a noção de respeito com atenção, dando destaque especial a essa noção em seu corpo teórico moral, mas sem relacioná-la às questões de justiça social. Habermas teria tomado contato com as ideias hegelianas de reconhecimento, e sobretudo, de conflito, mas não lhe deu a devida atenção, o que levou Honneth a concluir que que nem na Filosofia nem nas interações sociais cotidianas o conceito de reconhecimento foi tomado com a devida atenção.

Lendo Hegel, a categoria “conflito” ganha o foco principal de Honneth. O jovem Georg Wilhelm Friedrich Hegel relaciona conflito, moralidade e reconhecimento. Honneth pretende mostrar como a hegemonização e padronização de valores pode ser extremamente comprometedora. Ele enfatiza que a percepção mais destacada sobre a relação entre direitos

essenciais de dignidade do sujeito e déficits de liberdade e justiça social encontra-se nos movimentos sociais enquanto a problematização mais engajada nas teorias feministas:

A ideia de que somente as pessoas cujas ações encontram aceitação social dentro da polis podem levar uma boa vida desempenhou papel dominante na ética da Grécia antiga [...] e com Kant, finalmente, o conceito de “respeito” até atinge a função do mais alto princípio de toda moralidade [...] Entretanto, nenhum dos pensadores clássicos, com a importante exceção de Hegel [...] colocou o princípio do reconhecimento em sua ética [...] ele sempre ficou à sombra de outras determinações [...] Essa situação começou a mudar com [...] uma série de debates políticos e movimentos sociais [...] Quer nas discussões sobre multiculturalismo, quer no auto-esclarecimento teórico do feminismo. (HONNETH, 2007, p. 81).

A partir da teoria de Hegel ele resgata o elemento de interação que considera ausente nas primeiras elaborações da Teoria Crítica, se apoiando, sobretudo, nas chamadas “obras de juventude” desse filósofo, tais como *Maneiras científicas de tratar o direito natural e Sistema da vida ética*. É nessas obras que ele descobre uma vinculação entre intersubjetividade, busca por reconhecimento e moralidade:

[...] eu não posso saber se minha totalidade, como de uma consciência singular na outra consciência, será esta totalidade sendo para-si, se ela é reconhecida, respeitada, senão pela manifestação do agir do outro contra minha totalidade, e ao mesmo tempo o outro tem de manifestar-se a mim como uma totalidade, tanto quanto eu a ele. (HEGEL *apud* HONNETH, 2003a, p. 63).

### **Conflitos sociais e moralidade**

Reiterando a leitura hegeliana de que a vida social se constitui e tem sentido inclusive nas interações conflituosas e, que, sobretudo, em meio aos conflitos, os indivíduos buscam o reconhecimento de sua subjetividade e individuação, Honneth busca explorar e relacionar a relevância dessa constatação para as questões de Justiça. Os conflitos são entendidos como materializações das necessidades de reconhecimento mútuo entre as pessoas, enquanto parceiras de interação social. O cerne da natureza moral das reclamações por reconhecimento seria um reclame pelo direito de ser reconhecido e respeitado em sua singularidade, identidade e modo de vida. A noção de respeito é central para o reconhecimento mútuo, e a existências dos conflitos evidencia tal fato. Todavia o exercício da moralidade se dirigiria também ao âmbito institucional, uma vez que esse regulamenta os direitos a partir de valores hierarquizados, resultando em tratamento respeitoso dispensado a alguns e negado a outros. Na concepção de Honneth, essa dimensão institucional dos valores implica uma situação de produção de disparidade que compromete sobremaneira as chances

de autorrespeito de cada um, condição interpretada pelo filósofo como um problema de justiça. Na procura por fontes que abordassem a relação entre moralidade, identidades e instituições sociais, ele constata que as ideias de conflito social, reconhecimento e intersubjetividade são pouco exploradas, concluindo que os estudos sobre a sociedade não contemplam a dimensão moral das relações estabelecidas socialmente. Um exemplo desse tipo de abordagem estaria em Nicolau Maquiavel e Thomaz Hobbes. Essas abordagens interpretam os conflitos como mecanismo de “autoconservação” ou “obtenção e manutenção de poder”, respectivamente. Os conflitos sociais são caracterizados mais especificamente como lesões inerentes às relações sociais, isto é, como problemas ou males sociais.

Essas visões estão longe daquilo que Honneth pretende resgatar para objetivos críticos emancipatórios, já que não consideram o aspecto de questionamento moral presente em diversos conflitos sociais. Ao contrário, a interpretação que Hegel fornece dos conflitos sociais aponta-os como impulsos significativos de um processo de evolução moral, uma vez que os conflitos não são vistos como feridas ou lesões sociais, mas partes do desenvolvimento moral da sociedade. Ao buscar reconhecimento recíproco, os cidadãos chamariam atenção para desrespeitos e injustiças, os quais parecem invisíveis, inexistentes ou desimportantes aos olhos das pessoas que não são afetadas. Nessa perspectiva, os desrespeitos decorrentes da falta de reconhecimento social seriam geradores dos conflitos sociais. Essa mudança de interpretação faz da teoria de Hegel fundamental para os propósitos de Honneth, porque as “[...] experiências de desrespeito, pelas quais pode começar a explicação das lutas sociais, já não entram mais no campo de visão somente como motivos de ação, mas também são estudados com vista ao papel moral”. (HONNETH, 2003, p. 265).

As leituras que Hegel faz de Johann Gottlieb Fichte o ajudam a forjar a ideia de que os reconhecimentos trocados entre as pessoas são formas de concessões recíprocas de liberdade, ideia que Honneth resgata. Porém, para seus objetivos, os conflitos deveriam ser interpretados de maneira mais profunda. Em Fichte, a noção se restringe à formação da consciência e da liberdade do sujeito no universo legal; por isso, Hegel teria redirecionado a ideia de reciprocidade para abordagens sobre a reconciliação entre cidadãos e sobre o papel exercido na constituição de coletividades políticas. De acordo com Honneth, esse passo pôde ampliar as formas de conflito por reciprocidade, em direção a outras formas de conflitos intersubjetivos até chegar ao reconhecimento social recíproco, já que Hegel agrega às relações de direito, encontradas em Fichte, as relações de amor e interação na esfera social, fazendo das três, espaços de intersubjetividade que demandam reconhecimentos fundamentais e,

sobretudo, complementares até mesmo para desenvolvimento da individuação. Nas palavras de Honneth e Hegel, respectivamente:

[...] Hegel faz com que o conflito social resultante da ofensa transite para uma luta de vida e morte, movendo-se desde o início além das esferas das pretensões juridicamente reclamáveis, “porque o todo [de uma pessoa, A. H.] está em jogo. (HONNETH, 2003, p. 56).

A universalidade, que é aqui o reconhecimento de uns pelos outros, reside naquele momento em que o universal faz das carências, dos meios e dos modos de satisfação, em seu isolamento em sua abstração, algo de concreto enquanto social. (HEGEL, 1997 [1821], p. 175).

A qualificação da natureza moral dos conflitos e dos pleitos por reconhecimento têm seu germe assim caracterizado a partir de Hegel, sobretudo enquanto cerne constituinte da comunicação intersubjetiva dos sujeitos da moralidade. Embora inicialmente focasse muito no universo dos sistemas de direitos, sob a influência de Fichte, as duas outras dimensões da intersubjetividade, acima referidas, são incluídas e começam a ganhar força. Mas são as relações de amor que recebem primazia enquanto experiência motivadora de conflitos por reciprocidade, passando a se constituir como base para as outras duas, embora as três se complementem decididamente:

[...] só graças à aquisição cumulativa de autoconfiança, autorrespeito e autoestima, como garante sucessivamente a experiência das três formas de reconhecimento, uma pessoa é capaz de se conceber de modo irrestrito como um ser autônomo e individuado e de se identificar com seus objetivos e seus desejos. (HONNETH, 2003, p. 266).

Apesar da qualificação dos conflitos como circunstâncias sociais férteis de questionamentos morais, a teoria hegeliana da chamada “produção da maturidade” passaria a dar outro foco para as ideias de conflito e de reconhecimento, segundo Honneth, perdendo muito de seu potencial crítico. Em seus escritos tardios, principalmente a partir de *Fenomenologia do Espírito*, o modelo centrado na ideia de conflitos, impulsionados por motivações morais, já não vigora. Os conflitos passam a configurar como uma das etapas do processo de desenvolvimento social rumo ao absoluto, sendo essa a etapa final esperada. Cada dimensão de reconhecimento é interpretada a partir de então como fases – teses e antíteses –, cuja síntese de superação é vista como necessária. Naquela obra, o caráter normativo dos conflitos, pelo qual Honneth se interessa, perde a centralidade na teoria de Hegel, passando a predominar uma base conceitual mais idealista.<sup>2</sup> Essas diferenças no pensamento hegeliano são relevantes para o projeto em questão neste trabalho porque justificam as contribuições que



Honneth resgata com alguns elementos da psicologia social de Georg Herbert Mead e de Donald W. Winnicott, que fornecem uma formulação tanto empírica quanto materialista mais compatível com o modelo de razão pós-metafísica das ideias de Hegel.

Mead também se filia à concepção hegeliana mantendo a noção de que a intersubjetividade nas relações amorosas é a base para as demais relações, mas utiliza a psicologia social, interpretando o crescimento da autonomia dos indivíduos por meio das conquistas em cada uma das formas de conflito por respeito recíproco, que levariam à construção da pessoa moral nas esferas da legalidade, da afetividade e da solidariedade. Tanto quanto nas relações de amor e amizade, as demais interações sociais demandariam algum tipo de reconhecimento recíproco, pois o direito e estima social exercem papéis centrais na justificativa para as motivações morais coletivas: “[...] as formas de reconhecimento do direito e da estima social já representam um quadro moral de conflitos sociais, porque dependem de critérios socialmente generalizados (HONNETH, 2003, p. 256). Para Honneth a mecânica meadiana permite manter o projeto inicial de Hegel em curso porque ofereceria materialidade às etapas de evolução moral dos sujeitos.

Iniciada na esfera do amor, não se restringe à esfera individual, mas alcança as relações estabelecidas coletivamente. A esfera jurídica e as relações sociais complementam o círculo de autoconstrução pelo qual as pessoas passam e se vêm inseridas durante a vida. Na interpretação de Mead o tratamento de respeito seria proporcionado justamente pelo compartilhamento de direitos e deveres consolidados na esfera jurídica entre cidadãos, sobretudo porque possibilitariam às pessoas tornarem-se moralmente motivadas e competentes para agir e julgar eticamente. Um aspecto cognitivo, doador da competência indispensável para as interações sociais, é pressuposto nas experiências sociais nesse contexto: o compartilhamento de direitos e deveres, que permitiria adotar a perspectiva do “outro generalizado<sup>3</sup>”, isto é, do outro visto de maneira que supostamente pudesse representar qualquer pessoa e reconhecendo-a como igual.

Entretanto, a psicologia social de Mead receberá forte aproximação com a psicanálise, por considerar apenas o aspecto subjetivo na dimensão afetiva. Essa leitura não interessa aos propósitos da Luta por Reconhecimento de Honneth, porque, de acordo com Honneth, enquanto leitura ortodoxa da psicanálise, a mesma não ofereceria condições de corroborar com os propósitos críticos emancipatórios devido à limitação da experiência dos conflitos. À medida em que a tensão vivida na primeira infância entre abandono simbiótico e autoafirmação individual, segundo a ortodoxia psicanalítica, restringe-se à experiência de uma



das partes, não há relação entre ambas. Perde-se a intersubjetividade de perspectiva. Por isso, a fim de adaptar essa leitura às experiências de reconhecimento recíproco, Honneth precisou de uma interpretação que não negligenciasse o elemento intersubjetivo nas relações de amor, recorrendo à interpretação complementar de Donald W. Winnicott:

[...] O que distingue de imediato da abordagem da tradição ortodoxa da psicanálise e uma percepção que pode ser inserida comodamente no quadro teórico formulado por Hegel e Mead [é o fato de que] não só o bebê deve alucinar, tomando o comportamento cuidadoso da mãe como uma emanção da própria onipotência; também a mãe perceberá todas as reações de seu filho como o elemento de um único ciclo de ação. (HONNETH, 2003, p. 164-165).

[...] o estado interno do ser-um simbiótico forma o esquema de experiência de estar completamente satisfeito [...] que mantém aceso o desejo de estar fundido com uma outra pessoa [...] esse desejo de fusão só se tornará o sentimento do amor se ele for desiludido a tal ponto pela experiência inevitável da separação, que daí em diante se inclui nele, de modo constitutivo, o *reconhecimento do outro* como uma pessoa independente [...] para Winnicott pertence à estrutura de uma relação amorosa amadurecida [...] (HONNETH, 2003, p. 174-175).

Essa primeira tensão entre bebê e mãe corresponderia à primeira forma de conflito, interpretada como condição de equilíbrio para construção das boas ligações afetivas futuras. A aprendizagem que essa experiência propiciaria é entendida não apenas como necessária, mas também como aquela sem a qual não se poderiam construir competentemente as demais formas de relacionamento pela vida afora. A explicação de Winnicott sobre essa primeira relação de amor, considerada relevante para o contexto, privilegia sobremaneira a intersubjetividade. A experiência é concebida justamente em função de seu potencial de aprendizado na relação com o outro, na conquista ou reconquista do eu, de parte a parte. Na leitura de Winnicott, a relação é de dependência recíproca, a mãe também estaria envolvida simbioticamente com o bebê. O aspecto intersubjetivo seria inerente à riqueza da experiência: quando a mãe começa a retomar a independência, se vê em condições de fazer pequenos distanciamentos do bebê. Esse afastamento temporário permitiria que o bebê começasse a se desenvolver intelectualmente, sendo capaz de perceber que ele e o ambiente, incluindo a mãe, são realidades diferentes e não idênticas, como outrora pensara. A percepção de que não possui onipotência sobre o meio, compreensão em que se apoiava até então, estimula o surgimento de alguns atos agressivos que o permite “testar” a reação do outro, confirmando ou rejeitando se esse outro (a mãe, no caso) trata-se de um objeto seu ou um ser independente. A partir do momento que esses atos não são tolerados, mantendo-se, entretanto, o afeto e cuidado que já era dispensado anteriormente, o bebê teria condições de entender e respeitar a independência tanto do meio quanto da mãe, sem se sentir inseguro com a constatação da

independência da mesma e de seus temporários distanciamentos. Esse aprendizado seria a base madura para o amor e a segurança da fase adulta, mais próximo da inspiração hegeliana.

Mesmo assim, ainda que a dinâmica do reconhecimento na esfera do amor se restrinja aos amigos, à família e aos relacionamentos amorosos de intimidade, a capacidade de resolução dos conflitos sociais surgiria na conquista dessa primeira habilidade de interação, consolidada gradualmente como doadora de segurança, que permitiria aos indivíduos vivenciarem outras formas de relação. Por isso Honneth conclui: “Hegel faz bem em supor nele o cerne estrutural de toda eticidade [...] a autocofiança individual [...] a base indispensável para a participação autônoma na vida pública” (HONNETH, 2003, p.178). Esse passo constitui-se um elemento diferenciador, permitindo que a teoria do reconhecimento transite entre a esfera moral e a esfera política.

O exercício da moralidade nas relações pessoais vincula os laços de afeto, mas as relações sociais exigem a composição e a vinculação de vários elementos e entendimentos vinculantes à própria coletividade. A mediação entre essa esfera pessoal, da afetividade e peculiaridades pessoais, se daria no universo da esfera jurídica que, enquanto esfera social, faz a mediação da esfera privada para a esfera coletiva representando a regulamentação das questões que afetam tanto os indivíduos quanto a coletividade social. É esse o aspecto jurídico em que o sujeito é considerado, como indivíduo que tem direitos inalienáveis.

Mas como valores, escolhas, concepções de bem e modos de vida são considerados no âmbito da legalidade? Interesses econômicos afetam a construção desses valores? Por vezes não ocorrem injustiças? Essas e outras perguntas estão entre as razões pelas quais não é simples que a esfera jurídica resolva todos os conflitos. Há casos em que a esfera jurídica é parte do conflito, já que a validade legal se baseia na descrição de características comuns para, então, formular regulamentações legais de direitos e deveres. Como afirma Honneth

[...] nem todas as esferas de reconhecimento contêm em si [...] o tipo de tensão moral que pode estar em condições de pôr em marcha conflitos ou querelas sociais: uma luta só pode ser caracterizada de “social” na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intenções individuais, chegando a um ponto em que eles podem se tornar a base de um movimento coletivo [...] (HONNETH, 2003, p. 256).

O mesmo *medium* social exigido para a manutenção da convivência social, que promove aceitações mútuas e construção da estima social, exclui aqueles que não compartilham de certas características aceitas pelos valores éticos institucionalizados. O horizonte ético, formado por idealização e hierarquização de valores, que vigora

hegemonicamente no imaginário da sociedade, delimita a extensão ou a restrição da estima social a determinados padrões comportamentais. A intersubjetividade vinculante submete as pessoas aos julgamentos de suas características culturais relativas aos diferentes modos de vida que constituem suas identidades. E são alguns aspectos dessa “troca” e tentativa de reconhecimento mútuo que está sendo questionado nas situações de conflito.

Posto isso, podemos agora compreender porque as mesmas razões que mobilizam Honneth a preencher a lacuna deixada por Marx e pelos teóricos críticos, incluindo Habermas, o levam a apostar na teoria hegeliana do reconhecimento como solução para tal lacuna: a importância da ênfase na respeitabilidade social e no tratamento simétrico de todos é permeada por razões morais, cujas evidências se mostram nas relações sociais. Em Hegel, essa possibilidade aparece através de sua teoria da natureza moral dos conflitos sociais, mas permeiam a identidade pessoal e social de cada um.

### **A cultura como fonte originária das injustiças sociais e ampliação do conceito de Justiça como concepção de bem**

Nesse contexto, podemos compreender também como a relação entre produção material da vida e das ideias<sup>4</sup>, potencializa a retomada do problema da origem da produção das injustiças sociais desenvolvidos por Honneth. Na concepção de Honneth, sustento, as ideias, poderíamos dizer, garantiriam o funcionamento material da vida. Nesse aspecto, a desistência marxiana de enfatizar a dimensão moral das injustiças e vida cultural, que deveria revestir a categoria “trabalho”, permite que Honneth conduza as situações de injustiças como expressões da falta de reconhecimento nos moldes trabalhados até aqui. A categoria trabalho é bem explorada na prova paradoxal dessa tese quando, em momento anterior a seu ápice, Honneth destaca que o surgimento da burguesia representa bem uma luta por mudanças nos padrões de reconhecimento, evidenciada pelo estilo de vida e valores que serviam de termômetro para a estima social, então nomeada de honra. De fato, me permito aqui um destaque especial para a dimensão moral do trabalho quando o situo como sendo a atividade por excelência que precisou ser valorada para que o modo de vida burguês fosse reconhecido. À época a teoria liberal promove a ressignificação do valor social do trabalho, sem a qual esse seguimento social não gozaria de respeitabilidade alguma naquele contexto histórico cultural. O enriquecimento que permitiu que a burguesia emergisse enquanto classe social era fruto das atividades de trabalho<sup>5</sup>. Talvez a prerrogativa da vinculação entre valor cultural/moral e vida material tenha consequências consideráveis para a organização social e política das instituições públicas e privadas. Não é nossa questão analisar tal desdobramento, mas sim

observar como esse questionamento moral aparece nos movimentos sociais e discussões teóricas enquanto exemplos paradigmáticos da tese honnetheana sobre tais implicações.

Chamando a atenção para o fato de que, até então, a ideia de justiça estava focada na busca por igualdade de distribuição econômica, Honneth afirma sua insatisfação com relação à pouca extensão do conceito de justiça, deixando claro óbvio desacordo com a orientação dada ao problema pelos teóricos materialistas:

[...] já nos começos da sociologia acadêmica, foi cortado teoricamente, em larga medida, o nexos que não raro existe entre o surgimento de movimentos sociais e a experiência moral de desrespeito: os motivos para a rebelião, o protesto e a resistência foram transformados categoricamente em ‘interesses’, que devem resultar da distribuição desigual objetiva de oportunidades materiais de vida, sem estar ligados, de alguma maneira, à rede cotidiana das atitudes emotivas. (HONNETH, 2003, p. 255).

Nesse contexto, “os motivos de rebelião”, os sentimentos e questionamentos morais embutidos nas lutas por reconhecimento são pontos centrais na construção de concepções de justiça. Desse ponto de partida a teoria social de Honneth elencou aspectos de caráter empírico e pós-metafísicos, das contribuições acima mencionadas, no intuito de formular uma teoria da justiça crítica e emancipatória. Os conflitos sociais evidenciariam o desrespeito aos diferentes modos e projetos de vida, hábitos culturais, diferenças de gênero são tratadas de maneira díspar pelas instituições sociais.

A favor desse entendimento o filósofo argumenta que os movimentos sociais, assim como a efervescência dos debates em torno do tema sobre reconhecimento, demonstrariam a vinculação inerente entre a natureza normativa dos conflitos e a insuficiência da redistribuição material como mecanismo de compensação moral aos prejuízos na estima e reputação social:

O movimento das mulheres tem raízes de pelo menos 200 anos. Os nacionalismos europeus não foram os exemplos de política de identidade do séc. XIX? E o que dizer sobre as lutas dos afro-americanos resultante da escravidão? E sobre a resistência anticolonial? (HONNETH, 2007, p.90).

Destacam-se dois exemplos paradigmáticos para a tese de Honneth: a exploração capitalista do trabalho doméstico feminino não remunerado e o surgimento da burguesia.

O trabalho doméstico, exemplo recorrente, é apresentado como uma prova forte de sua tese sobre a origem cultural da má distribuição material. Honneth argumenta que a distribuição material desigual se origina na hierarquia de valores, e que o mesmo incide sobre o reconhecimento das pessoas e, por fim, em sua identidade social. Esse argumento honnetheano retoma uma tese feminista forte e clássica. A ideia de que a “destinação” do

trabalho doméstico ao gênero feminino, para usar um termo crítico beauvoriano, é um exemplo flagrante de assimetria de direitos e respeito entre os seres humanos a partir do gênero. Tal assimetria é moralmente questionável e liga-se diretamente ao retorno material e à qualidade de vida das pessoas. De fato não é difícil observarmos que valores atribuídos aos gêneros feminino e masculino (restringindo-nos apenas ao binarismo de gênero) resultam em condições materiais e status diferenciados entre mulheres e homens. A seletiva valorização das pessoas incidiria, assim, sobre sua parcela de “retorno” material.

Por isso, o aprofundamento da noção de conflitos sociais e das etapas de interação social Honneth pôde mostrar que os objetivos dos movimentos em defesa da identidade não se limitam ao questionamento das injustiças originadas no plano da cultura, incluem também seus desdobramentos materiais. É mais do que razoável concluir que se o reconhecimento institucional negado se desdobra na negação dos reconhecimentos mútuos entre as pessoas, causando impacto na construção das identidades pessoais e coletivas, tais negações comprometerão cada vez mais o retorno material das pessoas afetadas culturalmente. No que tange a esse cenário teórico e empírico de problemas sociais situo o diagnóstico de Honneth sobre a origem exclusiva da produção cultural das injustiças sociais. Aí estaria a origem e a solução para as disparidades. Toda a teoria da Justiça de Honneth sustenta uma relação entre ambas a partir da ótica cultural:

Os conflitos sobre distribuição [...] são sempre lutas simbólicas pela legitimidade do dispositivo sociocultural que determina o valor das atividades, atributos e contribuições [...] Em resumo, é uma luta pela definição cultural sobre o que é o que torna uma atividade socialmente necessária e valiosa. (HONNETH, 2007, p. 92-93).

As lutas simbólicas são tão centrais, e as vezes silenciosas, que mesmo Hegel<sup>6</sup>, único a se aprofundar na relação entre reconhecimento mútuo, moralidade e conflitos sociais teria se deixado articular ideias que representam distinções entre as pessoas, negando reconhecimento a algumas, tomando como referência um modelo burguês patriarcal de família? Honneth repensa esse modelo fazendo críticas à Hegel. Como duas das três formas de interação conflituosa por reconhecimento, amor e legalidade, precisariam fazer parte da teoria do reconhecimento de maneira emancipatória, não patriarcal. Por isso, a dimensão afetiva é desde o início, como vimos acima, parte integrante e estrutural das interações iniciais e maduras de conflito por reconhecimento. Todavia, para integrar uma concepção de justiça, contribuindo para a ampliação desse conceito, a dimensão afetiva de reconhecimento teria que se associar ao conceito de legalidade e se inserir ao conceito de justiça em novo patamar de

interpretação. Como explica Honneth,

[...] a experiência do amor, seja qual forma a figura institucional que ela assumiu historicamente, representa o cerne mais íntimo de todas as formas de vida a serem qualificadas como “éticas”. [...] Nesse sentido, uma concepção formal de eticidade pós-tradicional tem de estar delineada de modo tal que possa defender o igualitarismo radical do amor. (HONNETH, 2007, p. 275-278).

Nesse contexto ele, propõe uma ética democrática normatizada pela ideia da igualdade frente à lei, que incluiria tanto a concessão de direitos sociais quanto redistribuição material justa para que: “cada membro da sociedade tenha a chance de ser socialmente estimado por seus feitos individuais” (HONNETH, 2007, p. 92).

Seguindo a perspectiva de Mead, que relaciona as interações do sujeito legal com as demais interações pelas quais os sujeitos também clamam por reconhecimento recíproco, a ideia foi mobilizar o compartilhamento de deveres entre sujeitos legais fortalecendo os reconhecimentos recíprocos entre as pessoas e criando vínculos de afeto e solidariedade. Tais resultados decorreriam do fato de que esse tipo de interação, “incorpora o princípio da diferença igualitária, que, resultante da pressão que vem dos sujeitos individualizados, pode se desenvolver mais plenamente” (HONNETH, 2007, p.87). Em comum com a visão tanto de Hegel quanto de Mead, Honneth defende que as esferas de luta por reconhecimento devem se somar. Os conceitos de amor, solidariedade e ordem legal, representam as etapas de interação através das quais se conquista dignidade e integridade – individual e coletivamente – e, por isso, constituem, igualmente, o núcleo estrutural da perspectiva moral específica do modelo que pretende atender às demandas das lutas por reconhecimento. E seriam os conceitos amor, ordem legal e solidariedade que representariam etapas e padrões de interação que formam o arranjo conceitual que Honneth mobiliza para ampliar o conceito de justiça, dando ao conceito uma base epistemológica de moralidade social. Essa exigência define os parâmetros a partir dos quais ele propõe a reinserção do conceito de justiça: “passamos a perceber que o reconhecimento da dignidade dos indivíduos e grupos forma uma parte vital de nosso conceito de justiça. [...] o conceito de reconhecimento adquiriu sua notoriedade moral-política” (HONNETH, 2007, p. 80). Há uma centralidade atribuída à desconstrução da visão materialista de que a esfera econômica e, portanto, o provimento material seja suficiente como fomento exclusivo para a universalização do direito igual ao florescimento humano. Nisso talvez consista o poder atrativo e aglutinador em torno da teoria do reconhecimento. Honneth argumenta (2007) que a consciência do significado de reconhecimento nesses termos implica um “desafio premente às democracias”:

Qualquer indivíduo que esteja acompanhando os desenvolvimentos da filosofia política nos últimos anos não poderia ter deixado de perceber [...] Bem no final da década de 80, o predomínio do marxismo na Europa e a influência de Rawls nos EUA [...] estavam de acordo quanto ao imperativo de remover qualquer forma de desigualdade social ou econômica que não pudesse ser justificada com base nos fundamentos racionais. [...] No lugar dessa ideia influente de justiça [...], parece ter surgido uma ideia nova [...] suas categorias centrais não são mais a distribuição igual ou a igualdade econômica, mas dignidade e respeito. (HONNETH, 2007, p. 79).

A forma que a nova concepção de justiça assumirá exige uma visão desconcertante que altera os modelos filosóficos canônicos de interpretação sobre as diferenças de ingerência que a ética, a moral e a justiça teriam sobre a vida social. Crítico ao deontologismo kantiano, Honneth adere somente aos seus objetivos formais e universalizáveis. Assim como fizeram Hegel e Mead, penso que Honneth parece ter acertado quando explica que a modernidade não eliminou a dependência de um extenso horizonte de valores: “a intenção normativa do reconhecimento distorcido não pode ser abarcada plenamente pelo conceito de ‘justiça’ sem ter que ser reconstruído de dentro da estrutura de uma concepção de boa vida” (HONNETH, 2007, p. 88). A reconstrução estrutural desse conceito objetiva recuperar ou revalorizar a ideia de eticidade supostamente gasta pela tradição kantiana. De acordo com a concepção honnetheana, a prioridade que Kant concede à autonomia moral deveria ser considerada tão importante quanto à necessidade de garantia das condições para autorrealização de todos e de cada um. Ele critica a tradição kantiana pela falta de identificação e a importância atribuída à moralidade enquanto algo que responderia por um sentido para os seres humanos. Em última instância essa falta equivale ao sentido da moralidade. Poderíamos ser pensa-la como uma visão de gratuidade da moral. Para Honneth apenas uma visão comunitária poderia devolver esse sentido. Segundo o teórico,

[...] a abordagem da teoria do reconhecimento, [...] na qualidade de uma concepção normativa, encontra-se no ponto mediano entre uma teoria moral que remonta a Kant e as éticas comunitaristas: ela partilha com aquela o interesse por normas as mais universais possíveis, compreendidas como condições para determinar possibilidades, mas partilha com estas a orientação pelo fim da autorrealização humana. (HONNETH, 2003, p. 271).

Honneth inverte ou recoloca a relação entre moralidade e eticidade. Os princípios morais universais, que naquela tradição filosófica funcionam como termômetros e qualificadores dos juízos normativos, aos quais se subordinariam a eticidade dos valores particulares de vida, teriam sua validade submetida às mudanças históricas nas quais as concepções éticas de vida boa se apresentam. A constituição de uma comunidade de valores,



condicionada à formação plural desses valores, normatizaria as condições necessárias para interações respeitadas, sempre abertas a revisão de todos, e cada um, dos membros da sociedade. Esse perfil normativo dessa comunidade possuiria duas vantagens teóricas, garantir, a um só tempo a igualização e a individualização, compatíveis com a prevalência da autonomia individual, que caracteriza o direito moderno. Ao forjar essa composição entre perspectiva comunitária e perspectiva universalista, a concepção de justiça formulada por Honneth recoloca e desconstrói a clássica oposição filosófica entre justiça e concepções de bem, mostrando que estima e moralidade são partes integrantes e indispensáveis da justiça social.

A autonomia e liberdade passariam a ser garantidas a partir dessa ótica. Caras ao pensamento kantiano tais noções são resultantes da justiça social, enquanto mantenedora da universalização do direito à autonomia, não o contrário. O uso livre e bem sucedido da vida e dos talentos depende de condições materiais equitativas, fundamentais, concorda Honneth. E por isso, “nossa concepção formal de uma eticidade pós-tradicional não estará concluída se não puder pelo menos indicar o lugar em que teriam de entrar os valores materiais” (HONNETH, [1992], 2003, p. 279).

Todavia no que tange à aplicabilidade e ao arranjo normativo conteudista de tal projeto Honneth alerta que não é tarefa da sua teoria. Ao referir-se à sua contribuição teórica o filósofo enfatiza:

[...] concepção esboçada (vive) uma tensão insuperável: não pode renunciar à tarefa de introduzir os valores materiais ao lado das formas de reconhecimento do amor e de uma relação jurídica desenvolvida, [...] em condições de gerar uma solidariedade pós-tradicional [...] mas tampouco pode preencher por si mesma [...] saber se aqueles valores materiais apontam na direção de um republicanismo político, de um ascetismo ecologicamente justificado ou de um existencialismo coletivo, saber se eles pressupõem transformações na realidade econômica e social [...] já não é assunto da teoria, mas sim do futuro das relações sociais. (HONNETH. 2003, p. 280).

Ainda que o teórico não se comprometa em acertar na avaliação sobre os rumos que os valores tomarão, o modelo proposto já deveria por si mesmo se fazer defensor de uma direção a seguir. Nesse sentido, embora a concepção de justiça possa ser sustentável, talvez um projeto político exigisse alguns pressupostos orientadores, questão que deixo em aberto.

### **Objecções à tese culturalista: conclusões em aberto**

Inspiração para muitos, Karl Marx levantou as condições para uma concepção de sociedade que aponta necessariamente para erradicação das disparidades sociais e da exploração dos seres humanos uns pelos outros, deixando de lado a dimensão moral que explica e justifica desacordos sobre tais disparidades. Se a relevância da inspiração marxiana para Honneth se deve ao fato de que a dimensão do respeito e da igualdade de consideração e tratamento se apresenta como um texto moral implícito, esse mesmo subtexto não esgotaria em si mesmo as causas e soluções das injustiças. Com isso, estou dizendo que o texto marxiano é tão importante quanto o subtexto honnetheano, sendo ambos chave para solução dos problemas aqui considerados.

Meu objetivo nesse ponto é afirmar que assim como Marx não teria considerado devidamente a importância que a esfera cultural assume na produção das injustiças, também Honneth desconsidera aspectos relevantes sobre a natureza da esfera econômica e sua relação com a cultura. Para testar essa hipótese usarei o exemplo caro à tese de Honneth, categoria que se tornou paradigmática para sustentar a tese de Honneth da originalidade das injustiças sociais na esfera da cultural: a categoria “gênero”. Assim como a categoria “cor de pele” ou “raça/etnia”, o gênero feminino representa a dimensão moral de respeitabilidade que se pretende incluir em vários projetos de ampliação do conceito de justiça. Sua condição de cidadania em sociedades andrôcentricas é de dupla vulnerabilidade social<sup>7</sup>, fazendo as vezes de contraprova em comparação à tese culturalista de Honneth, fato que não descredencia a ideia de justiça como reconhecimento, mas sim sua exclusividade na produção das injustiças.

O vínculo de vulnerabilidade originário nas duas esferas é uma marca das categorias “gênero” e “raça/etnia/cor de pele”. As injustiças sociais são menos exclusivamente representativas da esfera cultural, se a distinção ou complementação entre valores morais discriminatórios e interesses econômicos for apreciada. O que dizer, por exemplo, dos tempos tão distantes da revolução industrial, nos quais a aceitação das mulheres no mercado de trabalho era uma forma de aferir lucro e não de reconhecer um direito? Será que a desconstrução de alguns elementos dos papéis sociais, fixados de forma discriminatória e patriarcal, nesses casos específicos, não era apenas um recurso do mercado? Os papéis de gênero outrora expressos em “bons costumes”, leis e direitos, hoje são mantidos de outra forma a cultura mantém-se como forte veículo das relações de desrespeito e nisso Honneth está certo. Porém, a relação entre economia e cultura talvez seja mais complexa.

O lucro alcançado pela produção de imagens da mulher, massificadas pelas mais diversas mídias, representando a mulher adornada e oferecida como objeto de compra,

aquisição ou entretenimento gera um mercado de consumo e de vendas, ao mesmo tempo em que cria identificação e comportamento social, reforçando estereótipos. Os direitos já incorporam igualdade de gênero, mas na esfera do imaginário cultural e das condições materiais as discriminações são mantidas, alimentadas e fabricadas. Essa é talvez a forma mais contraditória entre avanços dos direitos e manutenção de estereótipos discriminadores. Valho-me das palavras de Nancy Fraser, em seu debate com Honneth a esse respeito: “[...] uma característica importante da injustiça de gênero é o androcentrismo: ‘padrão institucionalizado de valor cultural que privilegia traços associados à masculinidade, enquanto desvalorizam tudo codificado como feminino’” (FRASER, 2003, p. 20). Talvez isso aconteça porque o gênero é uma divisão de classe e de status social ao mesmo tempo, como sugere Fraser (2003).

As situações de entrelaçamento entre gênero, sexo, classe, gênero, cor da pele, etnia e sexualidade reforçam prejuízos tanto econômicos quanto sociais e psicológicos. Assim pode-se demonstrar a implausibilidade da tese honnetheana da primazia da cultura na origem da produção das injustiças, ao mesmo tempo em que se sobressaem razões de mesma natureza sobre a estreiteza das teses que advogam a primazia da esfera material econômica como origem das injustiças sociais, como aponta Honneth sobre Marx. Mas então, estamos diante de uma aporia?

Apesar de ser aceitável a ideia de que paradigmas da justiça pró-solução econômica ou pró-solução cultural são fortes e colaboram para o entendimento do impacto que a estruturação injusta de uma sociedade pode ter na vida das pessoas, se nenhum dos dois paradigmas, em particular, abarca ou explica suficientemente todos os tipos de injustiça, a restrição parece profundamente comprometedor para a análise e para a solução do problema. Reforço o argumento com as palavras de Fraser:

Rather, the possibility of such a decoupling is built into the structure of modern capitalist society. In this society, as we have seen, the cultural order is hybridized, differentiated, pluralistic, and contested, while status hierarchy is considered illegitimate. At the same time, economic ordering is institutionally differentiated from cultural ordering, as is class from status and maldistribution from misrecognition. Taken together, these structural features of our society encode the possibility of today's politic [...]<sup>8</sup> (FRASER, 2003, p 69).

A tese de Honneth sobre a origem única das injustiças na esfera cultural deixa de considerar a força dos interesses econômicos e, dentro desse cenário, sua relação com a esfera da cultura. O nível de complexidade em que se inserem as injustiças sociais parece exigir composição entre a esfera da economia e a esfera da cultura. Ambas precisam ser

consideradas no mapeamento das diversas e variadas formas de injustiças.

Nessa interpretação, a teoria de Honneth apresenta uma inconsistência teórica, já que, ao contrário do que ele argumenta, a má distribuição material não seria apenas e sempre resultante da falta de reconhecimento. Algumas vezes temos exatamente o contrário, como nos questionamentos acima, o que não implica qualquer mudança nas situações de inequidades e injustiças. Nada obstante, a consideração da dupla origem das injustiças advogada por Fraser, na consideração de que as esferas da cultura e da economia são co-originárias na produção das injustiças, mantém de pé a tese honnetheana: sua concepção de justiça como reconhecimento dispensa, contudo, ser situada a partir da tese culturalista, isto é, a prerrogativa atribuída à cultura como produtora das injustiças.

Embora incorra no erro de redução do material (economia) ao simbólico (cultura), a concepção de justiça de Honneth, assim como a da filósofa, se soma às contribuições críticas, com fôlego filosófico. Os conflitos sociais evidenciam o impacto e a importância que condições materiais e simbólicas possuem para a autorrealização das pessoas, o que parece inegável. É certo que a ligação entre as condições culturais de florescimento e a justiça social é indissociável, o que nos autoriza a pensar que Honneth foi feliz na sua interpretação sobre a natureza moral dos conflitos sociais e sobre o vínculo desses com as questões de justiça. Mas é certo também que as condições materiais são indispensáveis para a realização de planos de vida almejados.

A favor da interpretação de Honneth sobre a falta de reconhecimento mútuo e do direito à viver diferentes modos de vida, lembremos como os modelos de regulação legal das identidades dos sujeitos de direito. Eles funcionam como pressuposto apenas as características universais dos sujeitos e, com isso, percebemos que a forma com que se dá o reconhecimento em situações de conflito é pautada pela generalidade da lei, estabelecendo características comuns e universalizadas como inerentes às identidades humanas. Numa palavra, padronizando-as. Digamos em tempo que, embora necessária uma perspectiva universalista no âmbito da formulação de leis, a forma como ela é construída é uma das razões pelas quais nos termos de Hegel, Mead e Honneth pode-se falar em luta por reconhecimento. É preciso universalizar direitos e reconhecimentos.

Como interpreto o direito, à luz das reflexões até aqui desenvolvidas, segue-se daí que o mesmo se apresenta como espaço ao mesmo tempo acolhedor e desqualificador das demandas que estiverem em jogo em qualquer reivindicação por reconhecimento social.

É certo que qualquer interpretação esperançosa que queira enxergar brechas entre essas duas características, em tensão no direito, não pode ser, isoladamente, resgatada de

Marx, pois o mesmo estava convencido de que a “classe dominante” já havia ganhado e dominado essa esfera, sendo essa, portanto, um espaço perdido e não em disputa. Posso entender que as regulamentações de direitos não sejam nada animadoras na ótica marxista. Não era possível imaginar o direito como regulador da economia, nas questões de distribuição dispar entre as pessoas. Marx não confiou em qualquer papel transformador do direito. Faz sentido que conclua dessa maneira seu pensamento apostando em novas formas de revolucionar os problemas de injustiça. Contudo, quando a solução emancipadora para tais questões fora depositada nas mudanças da divisão e condições do trabalho, na divisão das riquezas e dos meios de produção, temos que alterar o direito de alguma forma. Obviamente que Marx não esperava que fosse uma mudança que partiria de dentro dessa ordem. Por essas e outras razões o papel atribuído por ele à cultura e ao direito não era explorado como potencial emancipador. Por isso, sustento que Honneth acerta quando diagnostica a manutenção das injustiças no plano cultural, algo que faltou à teoria de Marx: apontar que a mudança na economia acontece através de movimentos sociais, é contar com a esfera cultural. Aí também teria de estar um espaço maior concedido à essa esfera no plano de suas análises teóricas. Mas se Marx não investiu na relação entre cultura e economia de modo que pudesse fazer com que ambas constituíssem formas diferentes e comunicantes de constituição originária das injustiças<sup>9</sup>, também Honneth precisaria reconsiderar a importância da economia nesse universo de questões.

E se as reivindicações por reconhecimento das identidades, conforme expressa na tese reconhecimentista de Honneth, funcionam como forte termômetro de questionamento moral do impacto que a institucionalização de valores exerce sobre as pessoas em seu exercício existencial e cidadão, há que se compor tal sinalização ainda mais do que Honneth se propôs.

Podemos concluir que a relação, mencionada no início desse artigo, sobre os direitos essenciais de dignidade, reconhecimento mútuo entre os sujeitos e déficits de liberdade seja equacionada prioritariamente por soluções na esfera da economia política ou na esfera cultural. O que faria a diferença, seria sair dos isolamentos de perspectivas, pensando a referida relação de maneira comunicável e imbricadas. Resolver ou solucionar tal déficit talvez só seja possível através de uma concepção não antagônica de cultura e economia. Não é mero acaso o fato de que uma esfera sustente a outra. Capacidades de mobilidade, autonomia, autodeterminação, exercício identitário e autorespeito, indissociáveis da ideia de liberdade e justiça social, não seriam, nessa ótica, garantidos exclusivamente por condições ideais

econômicas, de um lado, ou por condições ideais culturais, de outro. Talvez não exista um lado e outro, talvez a imbricação seja a única coisa que exista, o que não nos impede de acompanhar raciocínios pedagógicos ou metodológicos a fim de examinar peculiaridades aqui e ali. A chave do problema, a incógnita que perseguimos, talvez seja desde sempre uma falsa polêmica, caso não considerada a partir do objeto central em questão: a relação entre moralidade e justiça.

Lutas por reconhecimento e erradicação das injustiças sociais só podem ter algum efeito sobre os exercícios de liberdade, no sentido aqui caracterizado, se as noções de “ser e estar” puderem ser compostas e complementares nas formulações das políticas públicas e nas questões de estruturação (ou reestruturação) das instituições sociais, levando a sério a noção hegeliana, resgatada por Honneth, de que reconhecimentos trocados entre as pessoas são, de alguma forma, concessões recíprocas de liberdade de ser.

Se a base de sustentação das teorias emancipatórias deve contribuir para o resgate da reflexão moral no conjunto dessas questões políticas, já que a moralidade parece mesmo inescapável para quem quer que seja que pactue com laços sociais ou participe da “vida em sociedade”, podemos afirmar que Luta por Reconhecimento ([1992], 2003) é, sem dúvida, uma inestimável contribuição.

**Notas:**

---

<sup>1</sup> Alguns entendem que “Escola de Frankfurt” signifique o mesmo que Teoria Crítica. Escola de Frankfurt foi o movimento intelectual e político organizado no Instituto de Pesquisa Social vinculado à Universidade de Frankfurt em 1924, embora a sede da Escola mude de país durante as perseguições nazistas. A Teoria Crítica, por sua vez, se desenvolveu a partir desse movimento oriundo do programa interdisciplinar com cátedra na Filosofia e coordenado pelo Instituto, cuja intervenção política e teórica tomava como base inspirações marxistas.

<sup>2</sup> Um tempo depois, ao distinguir família, sociedade civil e Estado, na obra *Filosofia do Direito*, Hegel revê a ênfase dada anteriormente às três formas de conflito por reconhecimento recíproco. Honneth, contudo, argumenta que a carência de fundamentação pós-metafísica gera complicadores para a teoria hegeliana, deixando-a excessivamente idealista. Mesmo assim, num artigo posterior à *Luta por Reconhecimento*, afirma: “É essa divisão tripartida que atualmente nos permite desenvolver mais o sistema maduro de Hegel na forma de uma filosofia prático-moral” (HONNETH, 2007, p.85)

<sup>3</sup> A noção de “outro generalizado” é objeto de crítica da teórica Seyla Benhabib, assunto que abordado em outro trabalho.

<sup>4</sup> Debate caro entre idealistas, como Hegel, e materialistas, como Marx.

<sup>5</sup> O que nos leva à conclusão de que teóricos do liberalismo clássico consideraram que os valores socialmente compartilhados afetavam, sobremaneira, a reputação social, ainda que isso jamais tenha sido expresso ou enfatizado por esses teóricos. A pergunta sobre a razão pela qual essa mesma valorização não aparece nas formulações teóricas liberais voltadas para os problemas de justiça social não poderemos desenvolver nesta oportunidade. Deixo aqui essa questão em aberto.

<sup>6</sup> O formulador da teoria que mostra continuidade entre as esferas do amor, da vida social e da legalidade.

<sup>7</sup> Situação que Nancy Fraser trata como “bidimensionalidade” das injustiças (2003).

<sup>8</sup> Pelo contrário, a possibilidade de tal dissociação é construída na estrutura da sociedade capitalista moderna. Em tal sociedade, como já vimos, a ordem cultural é hibridizada, diferenciada, pluralista e contestada, enquanto a hierarquia de status é considerada ilegítima. Ao mesmo tempo, a ordenação econômica é institucionalmente diferenciada da ordem cultural, como são classe e status e má distribuição e reconhecimento. Tomadas em conjunto, essas características estruturais da nossa sociedade codificam a possibilidade da atualidade política.

<sup>9</sup> Questão que abordarei em outra oportunidade, conforme desenvolvi em tese de doutorado.



---

**Referências bibliográficas:**

FRASER, Nancy., HONNETH, A. *Redistribution or Recognition? A political-philosophical Exchange*. New York: Verso, 2003.

HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução: Orlando Vitorino – São Paulo: Martins Fontes, 1997 [1820/1821].

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, [1992] 2003.

\_\_\_\_\_ *Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade*. Teoria Crítica do Século XXI. Jessé Souza e Patrícia Mattos (org). São Paulo: Annablume, 2007.