

Reconhecimento e emancipação no capitalismo tardio: Honneth e os desafios da Teoria Crítica

Ricardo Rojas¹

Resumo: O conceito de emancipação é crucial para a Teoria Crítica; pode-se afirmar, inclusive, que do ponto de vista normativo a orientação para a emancipação social é sua característica fundamental. Assim, como pretendo sugerir, a dominação enquanto antítese da emancipação deve ser diagnosticada desde sua origem, sendo que apenas a superação da primeira pode garantir a viabilidade da segunda. Partindo desta premissa, o trabalho pretende reunir apontamentos sobre as diversas abordagens da questão ao longo da Teoria Crítica, ressaltando, especialmente, as contribuições de ADORNO, HORKHEIMER, HABERMAS e, mais recentemente, HONNETH. Neste sentido, dada a pertinência e a importância dos estudos do filósofo alemão Axel Honneth no atual contexto histórico, propomos aqui algumas considerações sobre possíveis limitações presentes em sua teoria do reconhecimento, a fim de oferecer subsídios para empreender um outro fundamento epistemológico com base no diagnóstico crítico e na compreensão dialética do atual estágio de desenvolvimento do capitalismo, entendendo-o aqui como pós-modernismo – ou capitalismo tardio, conforme concepção de JAMESON. Por fim, ao retomar questões que já pareciam superadas na filosofia contemporânea e tendo como objetivo uma teoria de caráter crítico-normativo voltada para a emancipação, sustentaremos a incompatibilidade existente entre a luta por reconhecimento proposta por Honneth e uma possibilidade concreta de emancipação social.

Palavras-chave: Pós-modernidade; Honneth; Adorno; Reconhecimento; Emancipação.

Sobre a teoria crítica e a questão da emancipação

Em um texto de 1937, intitulado “Teoria Crítica e Teoria Tradicional”, Max Horkheimer apresenta pela primeira vez o conceito de “Teoria Crítica”, tal qual trabalharemos neste artigo. Em linhas gerais, a proposta surge como uma crítica da dominação em todas as suas formas e um profundo interesse pelas condições emancipatórias presentes na realidade social. Não se pode negligenciar, ao mesmo tempo, o contexto em que nasce o pensamento da Escola de Frankfurt, isto é, a ascensão do fascismo, do nazismo e do stalinismo, o declínio dos movimentos operário de esquerda na Europa Ocidental e o colapso dos partidos de esquerda na Alemanha.

Neste cenário, com o enfraquecimento dos prognósticos que apregoavam o socialismo como tendência inevitável do desenvolvimento histórico, a proposta da Escola de Frankfurt surge como uma reinterpretação dos postulados marxistas, no sentido de oferecer um caminho para a evolução da sociedade que se configurasse como uma alternativa tanto ao capitalismo quanto ao socialismo soviético. É bem verdade que ao cunhar a expressão “Escola de Frankfurt” para designar os pensadores organizados em torno do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt criamos, inicialmente, um problema, pois pressupomos a unidade teórica onde, de fato, não há – levando em conta que os diversos autores nem sempre apresentam uma íntima relação teórica. Assim, quando nos referirmos à Escola de Frankfurt durante este trabalho estamos falando, especialmente, de Adorno, Marcuse e Horkheimer – embora outros autores como Pollock e Lowenthal também tenham exercido destacada

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).
ricardofabres@hotmail.com – 53 81231436.

contribuição para a Teoria Crítica.

Neste sentido, herdado diretamente da concepção marxista de liberdade como autodeterminação – que, por sua vez, tem origem em Spinoza e Hegel, principalmente – o conceito de emancipação torna-se, desde o começo, crucial para a Teoria Crítica; tanto que já afirmamos, inclusive, que do ponto de vista normativo a orientação para a emancipação social seria sua característica fundamental (NOBRE, 2004). Entretanto, o próprio fundamento normativo deste projeto tornou-se alvo de inúmeras críticas nas últimas décadas, sendo a principal delas elaborada por Jürgen Habermas, que o denominou “déficit da tradição da Teoria Crítica” (WERLE, 2007). Em linhas gerais, a crítica de Habermas aos teóricos da Escola de Frankfurt dirigia-se no sentido de superar as fragilidades de um diagnóstico sem saída, fruto de uma “contradição performativa da crítica totalizada” (HABERMAS, 2002).

De fato, Adorno e Workheimer estavam conscientes desta problemática e já haviam antecipado-a em *Dialética do Esclarecimento*:

A aporia com que defrontamos em nosso trabalho revela-se assim como o primeiro objecto a investigar: a autodestruição do esclarecimento. Não alimentamos dúvida nenhuma – e nisso reside nossa *petitio principii* – de que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor. Contudo, acreditamos ter reconhecido com a mesma clareza que o próprio conceito desse pensamento, tanto quanto as formas históricas concretas, as instituições da sociedade com as quais está entrelaçado, contém o germe para a regressão que hoje tem lugar por toda parte (p. 13)

O esclarecimento, pois, cunhado pelo pensamento iluminista como uma forma de apropriação do mundo pelo homem, uma forma de libertação e redenção, tornou-se, nas palavras de Horkheimer e Adorno, o fundamento totalitário pelo qual o homem se afundaria em uma nova espécie de barbárie (ibid. p. 7). E não seria outra a principal responsável para este cenário apocalíptico, para a coisificação dos indivíduos, senão a razão. Segundo os próprios autores, “[a razão] tornou um mero adminículo da aparelhagem econômica que a tudo engloba. Ela é usada como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos” (p. 26). A razão e o saber, portanto, concebidos pelo projeto iluminista como instrumentos à serviço da civilização acabaram por se igualar aos mitos outrora combatidos.

Desta forma, a concepção de razão aqui exposta, que já podemos caracterizar como instrumental, torna-se central para problematizar os processos de sujeição que acabam por inviabilizar a emancipação - pois como vimos, a razão para Adorno e Horkheimer constitui-se como a fonte da dominação. Assim, como pretendo sugerir, a dominação enquanto antítese da emancipação deve ser diagnosticada desde sua origem, sendo que apenas a superação da primeira pode garantir a viabilidade da segunda. Talvez com uma preocupação semelhante é que Habermas passa a formular um projeto capaz de superar as “aporias” expostas pela primeira geração da Escola de Frankfurt. Por isso, a razão em Habermas assume uma forma dialógica a partir da ampliação das noções apresentadas por Adorno e Horkheimer – o que resulta em sua concepção de racionalidade comunicativa. Em outras palavras, a razão *frankfurtiana* instrumental, em Habermas assumirá um desdobramento conceitual, originando

uma razão instrumental e uma razão comunicativa.

Neste caminho, Habermas chega à uma concepção ampliada da sociedade, propondo uma verdadeira distinção entre “mundo da vida” e “sistema”. Estas duas esferas, aparentemente complementares, significam, respectivamente, o mundo da reprodução simbólica e o mundo da reprodução material. Ou, nas palavras do próprio autor, “el marco institucional de una sociedad o de un mundo socio-cultural de la vida” e “los subsistemas de acción racional com respecto a fines que están insertos em este marco” (in HONNETH, 2002, p. 372).

No “mundo da vida”, Habermas expõe a existência de um espaço livre de coações, onde os sujeitos compartilham a tradição, a cultura e a linguagem. Neste espaço, onde impera a *ação comunicativa*, os sujeitos percebem e vivenciam a realidade, construindo e reconstruindo a validade das normas existentes através do diálogo. Em outras palavras, no “mundo da vida” a razão instrumental dá lugar à “razão comunicativa”. O “sistema”, por outro lado, representa as estruturas responsáveis pela reprodução material da sociedade, um “conjunto total de todas as normas institucionalizadas” (ibid. p. 373) sendo este o espaço onde a ação instrumental age obrigatoriamente.

Em sentido oposto, dando continuidade aos estudos em busca de uma Teoria Crítica renovada, Axel Honneth propõe uma revisão dos conceitos habermasianos, contrapondo as posições adotadas pelo autor em relação à distinção entre “sistema” e “mundo da vida”. Segundo Honneth, no modelo formulado por Habermas,

a dinâmica de transformação e as patologias sociais passam a ser descritas de forma muito abstrata, mecânica e funcional, como processos de racionalização que decorrem de um debate entre imperativos sistêmicos colonizadores e as estruturas intersubjetivas comunicativas do mundo da vida” (in: WERLE, 2007).

Nesta linha, Honneth elabora a substituição da lógica consensual da ação comunicativa por um conflito entre sujeitos que reivindicam o reconhecimento de suas identidades, descrevendo a sociedade como um campo de conflitos. Entretanto, o autor não abandona a orientação comunicativa apresentada por Habermas. Pelo contrário, afirma que esta identidade coletiva é produto dos processos de socialização realizado entre os indivíduos (HONNETH,1991). Assim, o objetivo de Honneth diz respeito aos conflitos que originam-se de uma “experiência de desrespeito social, de um ataque à identidade pessoal ou coletiva, capaz de suscitar uma ação que busque restaurar relações de reconhecimento mútuo ou justamente desenvolvê-las num nível evolutivo superior” (NOBRE, 2004).

Aos poucos, desta forma, podemos começar a delinear no seio da tradição da Teoria Crítica as posições adotadas por Habermas, Honneth e pela primeira geração da Escola de Frankfurt no sentido da emancipação. Até aqui, por exemplo, já podemos distinguir a concepção totalizante de Adorno e Horkheimer sobre a razão instrumental e um conceito mais amplo e dialógico de Habermas, que introduz um fundamento epistemológico baseado na “ação comunicativa”. Também já podemos afirmar a existência de uma nova interpretação proposta por Honneth, que pretende superar os déficits normativo e sociológico presentes nos estudos anteriores. Com esta diferenciação, ainda de forma

preliminar, podemos começar a problematizar os antagonismos presente no debate entre os autores, salientando a relação entre a razão e a emancipação ao longo da tradição da Teoria Crítica.

A luta por reconhecimento em Honneth

Na primeira parte do livro “A luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais”, Honneth dedica uma profunda e sistemática análise da obra do jovem Hegel, admitindo nesta o fundamento para desenvolver a teoria do reconhecimento e aprofundar a questão moral que permeia os conflitos sociais. O que Honneth busca é uma normatividade existente na luta social, entendendo esta luta não por autoconservação ou aumento de poder, mas pelo reconhecimento de identidades individuais e coletivas. Seria possível conceber nestas lutas, segundo o autor, uma força moral que impulsiona desenvolvimentos sociais.

Torna-se claro, portanto, que o objetivo de Honneth diz respeito aos conflitos que originam-se de uma “experiência de desrespeito social, de um ataque à identidade pessoal ou coletiva, capaz de suscitar uma ação que busque restaurar relações de reconhecimento mútuo ou justamente desenvolvê-las num nível evolutivo superior” (NOBRE, 2004). Se em Habermas, as ações dos indivíduos guiavam-se no horizonte de um consenso, em Honneth estas ações se orientam no sentido de um conflito, ou de uma luta por reconhecimento. Neste sentido, na visão do autor, as formas de injustiça e humilhação resultam, diretamente, de experiências de não-reconhecimento capazes de originar uma luta social. Tais conflitos, nas palavras de Honneth tratam-se “do processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores de ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 257).

Entretanto, neste momento Honneth nos coloca um problema de difícil resolução ao condicionar a aplicabilidade do conceito de injustiça à necessidade de uma percepção subjetiva por parte dos indivíduos. Isto é, ao passo em que afirma que os “sentimentos de lesão só podem tornar-se a base motivacional de resistência coletiva quando o sujeito é capaz de articulá-los num quadro de interpretação intersubjetivo” (p. 258), o autor não esclarece o possível exercício da racionalidade instrumental neste processo, tampouco problematiza a relação entre a subjetividade e as formas de dominação presentes nas estruturas capitalistas. Embora seja bastante esclarecedora a proposta de Honneth, ainda assim parece-nos que ao submeter as causas das experiências de não-reconhecimento ao plano intersubjetivo, o autor supõe um fundamento epistemológico que depende, necessariamente, da substituição do conceito de dominação pelo de injustiça.

Contudo, com esta opção epistemológica apresentada por Honneth, não podemos avançar no sentido de outros esclarecimentos conceituais senão aos solavancos. No mesmo sentido, ao empreender aqui uma breve discussão sobre a questão da reificação - apresentada primeiramente por Marx em *O capital* e depois magistralmente esclarecida por György Lukács, em *História e*

Consciência de Classe – somos obrigados a confrontar a teoria de Honneth. Nas palavras do próprio autor:

Diferente da “instrumentalização”, a reificação pressupõe que nós nem percebamos mais nas outras pessoas as suas características que as tornam propriamente exemplares do gênero humano: tratar alguém como uma “coisa” significa justamente tomá-la(o) como “algo”, despido de quaisquer características ou habilidades humanas. (Civitas, 2008, p. 70)

Não parece difícil encontrar nesta interessante pressuposição esboçada pelo autor o objetivo de utilizá-la como fundamento para sua própria teoria, apresentando a reificação como uma espécie de esquecimento do reconhecimento. Parece vulnerável, no entanto, não submeter esta relação entre sujeitos à sua própria origem, isto é, as condições materiais que fizeram Marx e, mais tarde Lukács, a cunhar a expressão reificação, cujo correspondente filosófico, em nossa opinião, não é outro senão a alienação. De acordo com Lukács,

[a essência da estrutura da mercadoria] se baseia no fato de uma relação entre pessoas tomar o caráter de uma coisa e, desta coisa, o de uma “objetividade fantasmagórica” que, em sua legalidade própria, rigorosa, aparentemente racional e inteiramente fechada, oculta todo o traço de sua essência fundamental: a relação entre os homens (LUKÁCS, 2003, p. 194).

É bem verdade que Adorno e Horkheimer, na dialética da razão, caracterizavam a reificação como um esquecimento. Entretanto, em um sentido bastante diferente de Honneth, pois referiam-se ao esquecimento “de sua antiga unidade no mundo natural”, produto de um mundo “que havia atribuído erma alma às coisas, [onde] o progresso acabou por submeter-se a uma mistificação bem mais terrível: a de um mundo que transforma a alma do homem em coisa” (LÖWY, 1992). Aqui, o conceito de reificação assume um conteúdo distinto, como resultante de um progresso que além de apropriar-se da natureza, transforma o homem em objeto e desumaniza as relações sociais.

Contextualizando o pensamento de Honneth na tradição da teoria crítica podemos claramente identificar diferenças epistemológicas e conceituais em relação à primeira geração da Escola de Frankfurt. Ao mesmo tempo, somos estimulados a afirmar que na tentativa de superar os déficits normativos e sociológicos de seus antecessores, Honneth nos coloca problemas de igual ou maior complexidade, sem, no entanto, oferecer uma orientação crítico-normativa distinta do legado liberal - baseado, principalmente, em padrões culturais estabelecidos pelo modo de produção hegemônico.

O caráter histórico da moral

Embora sejamos tentados a aceitar o caráter teleológico da ação humana, para qual aponta Aristóteles, devemos problematizar este princípio questionando a distinção das condutas e a própria concepção de felicidade, tendo em vista que tais condutas não podem ser tomadas como universais e imutáveis, mas sim como processos em construção. Em outras palavras, parece-nos pertinente afirmar

que os padrões de condutas, fundados na moral, também são categorias históricas, construídas e legitimadas pelos homens.

Neste sentido, a distinção entre moral e ética é fundamental. Para Adolfo Sanchez Vázquez (1984) “la ética es la teoría o ciencia del comportamiento moral de los hombres em sociedad. O sea, es ciencia de una forma específica de conducta humana”. Com base nisto, podemos firmar ainda que embora a moral suponha certos princípios, normas ou regras de conduta não é a ética que estabelece estes princípios ou normas. “La ética es la ciencia de la moral”, pontua Vazquez (ibidem). Em outras palavras, os homens não apenas conduzem suas ações com base na moral mas também refletem sobre este comportamento e assim passam do plano prático-moral para o plano ético. Esta constatação encontra respaldo, por exemplo, no propósito de Aristóteles em definir o *conteúdo* do bem agir e não em determinar as condutas particulares que serão consideradas boas.

Entretanto, é natural que ao passo em que se define o conteúdo do bem agir no plano ético seja esboçado também um parâmetro sob os quais os homens conduzirão suas condutas no plano prático-moral, como mostra Vázquez (1984). Até aqui temos clara a ideia de que os atos morais dos homens desenvolvem-se a partir de suas relações sociais sendo fundamental, portanto, considerar tanto as condições subjetivas que permeiam os juízos de valores quanto as estruturas sociais sob as quais atuam os indivíduos. Estas estruturas desenvolvem-se com o progresso histórico-social, sendo este responsável por criar as condições necessárias para o progresso moral.

Desta forma, podemos concluir que o progresso histórico-social afeta diretamente a conduta dos indivíduos do ponto de vista moral. Historicamente, com o desaparecimento do regime de comunidade primitiva a moral deixa de ser única, aceita integralmente por toda a sociedade. Com efeito, a partir da antiguidade, quando havia uma divisão natural entre homens livres e escravos, pode-se notar ao mesmo tempo traços de uma divisão entre a moral do senhor (hegemônica) e a moral do escravo (subalterna). Fenômeno semelhantes surge nas sociedades feudais, com a proliferação dos códigos morais (religioso, aristocrático, intelectual, etc.). Com o surgimento da burguesia a partir do século XI nota-se, então, o surgimento de uma nova moral, baseada economicamente na lei do máximo benefício que gera, com isso, “uma moral individualista e egoísta, correspondente às relações sociais burguesas” (Vázquez, 1984, p. 49).

Assim, a moral burguesa busca justificar as relações de exploração entre os homens, utilizando-a, também, para legitimar as relações de opressão e dominação. Com base naquilo que vimos até aqui, podemos concluir que apenas a superação deste estágio de dominação do homem pelo homem pode conduzir à construção de uma nova sociedade, operando a construção de uma moral verdadeiramente humana. Entretanto, esta nova moral só pode ser concebida no horizonte das transformações sociais, políticas e econômicas necessárias.

Considerações finais

Até aqui o debate coloca-nos uma questão latente sobre os limites do reconhecimento nas sociedades contemporâneas frente ao prolongamento das formas de dominação existentes. Assim, desloca-se o rumo do debate das experiências de desrespeito social capazes de gerar injustiças para as causas destas experiências. Neste ponto, compartilhamos o diagnóstico de Adorno e Horkheimer, pois não parece-nos outra a origem principal das patologias apontadas pela tradição da teoria crítica que não seja o conjunto de distorções erguidas sobre a reprodução material da sociedade. Apesar disso, não podemos admitir, ao menos por enquanto, um processo social reproduzido de forma mecânica, embora também compartilhem da Escola de Frankfurt a noção de que a subjetividade autônoma encontra-se distorcida pela inexistência de formas concretas de esclarecimento.

Por fim, resta-nos sugerir que as lutas por reconhecimento podem não apenas gerar um processo excludente ao passo em que submete as culturas periféricas aos padrões estabelecidos pelo modo de produção hegemônico, mas também podem transformar as possibilidades de *emancipação* social em processos de *integração* social aos moldes do legado liberal. Além disso, não vemos motivos para não afirmar que o reconhecimento está incluso na possibilidade concreta de instrumentalização, podendo, inclusive, resultar em falsas experiências de respeito mútuo capazes de dissimular as injustiças sociais e perpetuar a dominação como tendência universal da humanidade.

Referências bibliográficas

- ADORNO, T. W. *Educação e emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 2006. Brasil, 2003.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- CAMARGO, sílvio César. (2006). *Axel Honneth e o legado da teoria crítica*. Revista Política & Trabalho, 24: 123-138, João Pessoa.
- HABERMAS, Jürgen. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- JAMESON, Fredric. *Pós-Modernismo. A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio*. São Paulo: Ática, 1997.
- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MÉZÁROS, I. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- NOBRE, Marcos. *Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica* In: *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 07-19.

SANCHEZ VASQUEZ, Adolfo. *Ética*. 14. ed. Rio de Janeiro: Civilizacao Brasileira, 1984.

WERLE, D. L e MELO, R. S. *Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth*. In: NOBRE, M. (Org). Curso livre de Teoria Crítica. Campinas, SP: Papyrus, 2008, p.183-198.