



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO  
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS  
FACULDADE DE DIREITO DO RECIFE

PAULO SÉRGIO DA SILVA QUEIROZ

**O CONCEITO DE DÉFICIT SOCIOLÓGICO EM AXEL HONNETH: apontamentos  
para uma teoria crítica do direito**

Recife  
2022

PAULO SÉRGIO DA SILVA QUEIROZ

**O CONCEITO DE DÉFICIT SOCIOLÓGICO EM AXEL HONNETH: apontamentos  
para uma teoria crítica do direito**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Direito da Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Ciências Jurídicas, como requisito parcial para a obtenção do título de bacharel(a) em Direito.

**Área de Concentração:** Filosofia do Direito, Sociologia do Direito.

**Orientador(a):** Dra. Mariana Pimentel Fischer Pacheco

Recife  
2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do programa de geração automática do SIB/UFPE

Queiroz, Paulo Sérgio da Silva .

O conceito de déficit sociológico em Axel Honneth: apontamentos para uma  
teoria crítica do direito / Paulo Sérgio da Silva Queiroz. - Recife, 2022.  
71 f.

Orientador(a): Mariana Pimentel Fischer Pacheco

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal de  
Pernambuco, Centro de Ciências Jurídicas, Direito - Bacharelado, 2022.

1. Filosofia do Direito. 2. Sociologia do Direito. I. Fischer Pacheco,  
Mariana Pimentel. (Orientação). II. Título.

340 CDD (22.ed.)

PAULO SÉRGIO DA SILVA QUEIROZ

**O CONCEITO DE DÉFICIT SOCIOLÓGICO EM AXEL HONNETH: apontamentos  
para uma teoria crítica do direito**

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado ao Curso de Direito da  
Universidade Federal de Pernambuco,  
Centro de Ciências Jurídicas, como  
requisito parcial para a obtenção do título  
de bacharel(a) em Direito.

Aprovado em: 10/05/2022

**BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Mariana Pimentel Fischer Pacheco (Orientadora)  
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

---

Prof. Dr. Alexandre Ronaldo Da Maia De Farias (Examinador Interno)  
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

---

Dr.<sup>a</sup> Bianca Maria Ventura Carvalho Dias (Examinadora Externo)  
Advogada

## RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo analisar alguns pontos da teoria social desenvolvida pelo filósofo alemão Axel Honneth, mais notadamente o conceito de “déficit sociológico”, o qual é fundamental ao desenvolvimento das bases de sua teoria crítica do reconhecimento. Tal categoria foi desenvolvida por Honneth como forma de melhor ilustrar as insuficiências de que carecem as teorias críticas precedentes, as quais estão ligadas a alguns teóricos vinculados àquela que ficou conhecida como a “Escola de Frankfurt”. Ademais, buscou-se identificar como o conceito de “déficit sociológico” teve crucial importância na reatualização da teoria crítica, sendo tal categoria de especial importância para nos ajudar a fazer um diagnóstico das patologias sociais do tempo presente, em especial às condições sociais de realização da liberdade e da justiça enquanto fundamentos circunscritos no conceito de democracia. A partir do entendimento acerca do déficit sociológico identificado nas teorias críticas precedentes será possível traçar alguns apontamentos para o campo do direito, em especial quanto à efetividade da teoria aqui estudada e sua possível relação com a realidade brasileira. Para tanto, foi investigada a compreensão do direito na teoria do reconhecimento de Axel Honneth, tendo como parâmetro crítico o trabalho do primeiro Honneth intitulado “Crítica del Poder” (1989) e, paralelamente, alguns de seus desdobramentos na posterior obra “Luta por Reconhecimento” (1992), traçando, assim, um esboço e contribuições para uma teoria crítica do direito. Por fim, foi elaborada uma breve crítica quanto à possibilidade de experiências individuais de desrespeito se desdobrarem em demandas coletivas por direitos sociais, com especial atenção ao âmbito do nordeste brasileiro.

**Palavras-chave:** déficit sociológico; teoria crítica do direito; reconhecimento; justiça social.

## ABSTRACT

The present work aims to analyze certain aspects of the social theory developed by the German philosopher Axel Honneth, notably the concept of "sociological deficit," which is essential to the development of the foundations of his critical theory of recognition. This category was developed by Honneth as a way to better illustrate the shortcomings of the preceding critical theories, which are linked to some theorists associated with what became known as the "Frankfurt School." Furthermore, the objective was to identify how the concept of "sociological deficit" had crucial importance in the revitalization of critical theory. This category is of special importance in helping us diagnose the social pathologies of the present time, particularly in relation to the social conditions for the realization of freedom and justice as foundations encompassed within the concept of democracy. By understanding the sociological deficit identified in the preceding critical theories, it will be possible to outline some observations for the field of law, especially regarding the effectiveness of the theory being studied here and its potential relationship with the Brazilian reality. To do so, the understanding of law in Axel Honneth's theory of recognition was investigated, using as a critical parameter his earlier work titled "Critique of Power" (1989), and in parallel, some of its developments in the subsequent work "The Struggle for Recognition" (1992). This process thus outlines contributions to a critical theory of law. Finally, a brief critique was elaborated regarding the possibility of individual experiences of disrespect evolving into collective demands for social rights, with special attention to the context of northeastern Brazil.

**Keywords:** sociological deficit; critical theory of law; recognition; social justice.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b>	<b>5</b>
<b>2</b>	<b>O DESENVOLVIMENTO DA TEORIA CRÍTICA: aspectos históricos</b>	<b>10</b>
<b>3</b>	<b>TEORIA TRADICIONAL E TEORIA CRÍTICA</b>	<b>15</b>
<b>4</b>	<b>O DÉFICIT SOCIOLOGICO IDENTIFICADO NA PRIMEIRA GERAÇÃO DA ESCOLA DE FRANKFURT: Axel Honneth leitor de Horkheimer</b>	<b>19</b>
<b>5</b>	<b>HORKHEIMER E O FIM DA RAZÃO</b>	<b>25</b>
<b>6</b>	<b>A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO</b>	<b>28</b>
<b>7</b>	<b>A RECONSTRUÇÃO DA TEORIA CRÍTICA A PARTIR DO SOCIAL: o déficit sociológico na teoria crítica de Jürgen Habermas</b>	<b>35</b>
<b>7.1</b>	<b>HABERMAS E O CONCEITO DE AÇÃO COMUNICATIVA</b>	<b>39</b>
<b>8</b>	<b>LUTA POR RECONHECIMENTO: apontamentos para uma teoria crítica do direito em Axel Honneth</b>	<b>49</b>
<b>8.1</b>	<b>O CONCEITO DE ÉTICA FORMAL EM AXEL HONNETH</b>	<b>50</b>
<b>8.2</b>	<b>O DIREITO E A LUTA POR RECONHECIMENTO</b>	<b>53</b>
<b>9</b>	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	<b>60</b>
	<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>68</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Antes de adentrarmos propriamente ao tema a ser tratado, cumpre-nos entender alguns aspectos gerais acerca do que significa o pensamento crítico desenvolvido pela denominada Escola de Frankfurt, escola de pensamento a qual Axel Honneth está vinculado e atualmente é seu maior expoente ao lado do também filósofo Jürgen Habermas.

De acordo com as lições do professor Marcos Nobre (2004), em sua obra intitulada “A Teoria Crítica”, diante da necessidade de superação do distanciamento existente entre teoria e prática, a teoria crítica propõe, em suas bases, a articulação entre ambas. Isso não significa que a mesma se impulsiona em direção a uma ação cega (sem levar em conta o conhecimento) ou mesmo que ignora que o mundo tal como é poderia ser de outro modo, mas sim passa a questionar a rígida distinção construída em torno do sentido de “teoria” e “prática”. O ponto fundamental que engloba o conceito de “crítica” aqui tratado é dizer justamente o que é em vista do que *ainda* não é mas *pode ser*.

Na primeira parte do livro *Crítica del poder: Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad* (1989), elaborado originalmente como tese de doutoramento do filósofo alemão Axel Honneth, apresentada ao Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Livre de Berlin, em que o autor se propõe a elaborar uma investigação crítica acerca de autores fundamentais ligados à Teoria Crítica, temos uma importante descrição do que é, para a Teoria Crítica, a sua primeira tarefa e princípio básico.

De acordo com o professor Honneth, tendo por base as ideias formuladas pelo filósofo Max Horkheimer, o primeiro traço de uma Teoria Crítica, conforme demonstra, é negativo, isso porque não se deve incorrer no erro básico o qual havia incorrido a Teoria Tradicional então em voga, ou seja, o de fundamentar seus métodos unicamente através de critérios imanentes ao conhecimento, deixando de ser consciente de seu contexto constitutivo, de suas origens práticas. Assim, conforme nos leciona o professor e filósofo Marcos Nobre, o primeiro princípio

básico de uma Teoria que se propõe crítica é o autoconhecimento de suas origens por meio da interpretação materialista da história da espécie humana.

Tal assertiva pode ser confirmada nas palavras do professor Axel Honneth (1989):

O sujeito cognoscente e o objeto conhecido por ele se determinam reciprocamente desde o início no processo social de trabalho sobre a natureza, cujo produto, para Horkheimer, é a história da espécie como totalidade. No entanto, o autoengano sob o qual a ciência moderna se concebe como uma situação desvinculada de todos esses vínculos, até mesmo de sua vinculação, com o processo de trabalho, é aqui analisada a partir de um segundo pressuposto, também derivado da filosofia da história, e que será introduzido neste ensaio de passagem: o processo de produção que forja o pano de fundo da vida social ainda não foi compreendido no quadro da história das espécies como uma conquista sintética, fruto da cooperação de todos os sujeitos ativos. Ou seja, até agora o processo de produção orientado para o domínio da natureza certamente produziu progressos históricos, mas os sujeitos trabalhadores ativos ainda não chegaram a se reconhecer nas conquistas constitutivas que fizeram em comum. Essa falta de consciência nada mais faz do que se prolongar na própria compreensão que a própria Teoria Tradicional tem de si mesma: da mesma forma que a espécie humana desconhece sua atividade produtiva historicamente constitutiva, a ciência moderna também não tem consciência do contexto do qual ela mesma faz parte como resultado de todas as suas conquistas cognitivas. (p. 27)

Desse modo, para Horkheimer, segundo Honneth, o conhecimento produzido pela ciência moderna, entendida enquanto Teoria Tradicional, não concebe a si mesma enquanto fruto do desenvolvimento histórico da própria sociedade, mais especificamente do contínuo trabalho de cooperação entre a espécie humana. Até o presente momento, a Teoria Tradicional ignora que todo conhecimento produzido é fruto do trabalho comum de todos os sujeitos ativos, de outro lado, a espécie humana estaria inconsciente da sua atividade produtiva ao longo da história. É nessa perspectiva que os primeiros passos da elaboração da ideia de uma Teoria Crítica terá como pedra fundamental de seu desenvolvimento a consciência do papel desenvolvido pela espécie humana através de seu trabalho na compreensão, modificação e domínio da natureza, ou seja, fazendo com que as teorias elaboradas não se descolem de seu lugar na história humana.

Isso significa dizer que a Teoria Tradicional até então esteve alienada de sua inserção no contexto dos processos sociais produtivos (domínio da natureza), não podendo, portanto, compreender a si mesma enquanto um momento histórico

desses processos. A própria ciência moderna seria em si mesma um momento inconsciente inscrito na história da autoconservação humana, cada vez mais produtiva. Como efeito de sua visão parcial da realidade, acaba por reivindicar para si o status de uma “teoria pura” ao se desvincular fictamente dos processos sociais do trabalho sobre a natureza.

Apenas tomando consciência de sua vinculação e lugar no processo histórico humano de trabalho e domínio da natureza é que, para Horkheimer, a Teoria Tradicional poderia finalmente recuperar a sua “função social positiva”, assim entendida enquanto o domínio racional da natureza.

É de se notar que os primeiros escritos de Horkheimer acerca dos fundamentos de uma Teoria Crítica estão embasados na crítica marxiana da “alienação do trabalho humano” no contexto capitalista. Desse modo, o citado autor compreendeu o curso histórico da sociedade como um processo de aperfeiçoamento progressivo da dominação do homem sobre a natureza, processo este que não desfruta de seu inteiro potencial pelo fato da espécie humana está inconsciente de seu papel histórico.

Para Horkheimer o potencial de emancipação humana está inscrito e fundamentado na interpretação de existir uma contradição entre as forças produtivas e as relações de produção. Nesse sentido, as forças produtivas guardam em si o potencial de emancipação que, por sua vez, encontra-se bloqueado pela organização do modo de produção capitalista. Nessa explicação materialista da história também reside, conforme esboçado por Horkheimer, a fundamentação primeira da Teoria Crítica da sociedade.

Em relação ao segundo ponto fundamental da Teoria Crítica, de acordo com o professor Marcos Nobre, temos que o ponto de vista crítico:

(...) não se trata de um ponto de vista utópico, no sentido de irrealizável ou inalcançável, mas de enxergar no mundo real as suas potencialidades melhores, de compreender o que é tendo em vista o melhor que ele traz embutido em si. Nesse primeiro sentido, o ponto de vista crítico é aquele que vê o que existe da perspectiva do novo que ainda não nasceu, mas que se encontra em germe no próprio existente.” (NOBRE, 2004, p. 10)

Assim, de acordo com as lições do filósofo brasileiro Marcos Nobre, o ponto de vista crítico do mundo trata sobre como as coisas devem ser, porque o vir a ser também é uma parte de como as coisas são. Logo, não se trata de abdicar de conhecer *como as coisas são* ou mesmo de produzir prognósticos, mas sim de compreender que a teoria que separa rigidamente tais momentos só consegue dizer como as coisas são de forma parcial.

Nesse sentido, está presente o segundo ponto fundamental da teoria crítica, que é o ponto de vista capaz de analisar e apontar os obstáculos a serem superados e identificar o que se apresenta enquanto sendo o melhor potencial que no presente se pode realizar, ou seja, o ponto de vista crítico apresenta as oportunidades de emancipação relativamente à dominação vigente.<sup>1</sup>

Dessa forma, o modelo crítico busca identificar, a partir de tendências presentes no desenvolvimento histórico, o diagnóstico do tempo presente:

(...) baseado em tendências estruturais do modelo de organização social vigente, bem como em situações históricas concretas, em que se mostram tanto as oportunidades e potencialidades para a emancipação quanto os obstáculos reais a ela. (NOBRE, 2004, p. 11)

A importância do pensamento crítico, portanto, cinge-se para além do diagnóstico do tempo presente, estando também voltada para a produção de prognósticos e ações fundamentadas a partir da prática transformadora das relações sociais.

A prática, portanto, é também um momento da teoria, e não apenas a mera aplicação desta. Em resumo, implica dizer que a prática envolve, em sua realização, embates e conflitos que podem se caracterizar enquanto “políticos” e “sociais”, estando ela inserida enquanto conseqüência da própria teoria crítica em seu diagnóstico do tempo presente.

Nesse sentido, o projeto da Teoria Crítica, inicialmente elaborada pelo filósofo Max Horkheimer, será o de estabelecer a expressão dos processos de emancipação político-social dentro de um contexto prático, tendo como base a reflexão acerca dos pressupostos cartesianos e o seu método, os quais fundamentam a ciência moderna, até então limitada ao valor explicativo de enunciados, formulados hipoteticamente e aplicados à realidade empírica observável, dentro de um processo

---

<sup>1</sup> NOBRE, 2004, p. 10

controlado que será o meio capaz de testar a sua força explicativa, ou seja, a constatação de um estado de coisas a partir de um saber (capacidade de prognósis).

É a partir desses apontamentos iniciais acerca do pensamento crítico que tem por base a articulação entre as formulações teóricas e o seu contexto prático, na busca de uma interpretação da realidade que englobe uma totalidade baseada, inicialmente, no método do materialismo histórico, que podemos, a princípio, tomar consciência das potencialidades de emancipação (e bloqueios) inscritas no mundo tal como nos é apresentado, em suas diversas contradições. Essa primeira formulação teórica pode ser entendida enquanto a pedra basilar para podermos avançar no questionamento proposto no presente trabalho.

A partir da introdução acima temos a sedimentação primeira necessária para a exposição de fragmentos de uma possível teoria crítica do direito presente na obra do filósofo alemão Axel Honneth, que tem em seu cerne uma reflexão radical acerca dos fundamentos inscritos nos sentimentos de (in)justiça e a sua relação com a busca pela ampliação de direitos, a partir de um determinado contexto histórico. Para tanto, mais adiante, farei a tentativa de esmiuçar a ideia de “déficit sociológico” contido nos escritos do “primeiro” Honneth, bem como sua relação com a luta por reconhecimento (segundo Honneth), naquilo que se refere especificamente ao âmbito da compreensão do que é justo e à violação ou ampliação de direitos.

## 2 O DESENVOLVIMENTO DA TEORIA CRÍTICA: aspectos históricos

No presente trabalho cabe pontuarmos o que pretendemos entender quando suscitamos o termo “teoria crítica”. De antemão, cumpre frisarmos que a teoria crítica aqui trabalhada foi perpassada por um tempo histórico marcado pela ascensão e estabelecimento do nazismo (1933-45), pelo stalinismo (1924-53) e pela Segunda Guerra Mundial (1939-45).

A expressão Teoria Crítica surgiu pela primeira vez a partir de uma publicação de Max Horkheimer (1895- 1973) intitulada "Teoria Tradicional e Teoria Crítica", datada de 1937. O referido texto foi publicado na *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de Pesquisa Social), editada de 1932 a 1942 pelo próprio Horkheimer. Essa revista era a publicação oficial do *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Pesquisa Social), fundado em 1923 na cidade alemã de Frankfurt am Main, presidido pelo mesmo filósofo entre 1930 e 1958.

Os pensamentos ali desenvolvidos inicialmente possuíam como centro de referência as investigações científicas a partir das obras de Karl Marx (1818-1883) e o seu método, seguindo o modelo da “crítica da economia política”, sendo esse também o subtítulo atribuído à principal obra de Karl Marx “O Capital”.

O primeiro diretor oficial do Instituto foi o historiador Carl Grünberg (1861-1940), assumindo o cargo em 1924, o qual, à época, já era editor de uma importante publicação chamada *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (Arquivo para a história do socialismo e do movimento operário). Devido a complicações relativas à saúde do professor Carl Grünberg, Max Horkheimer passou a ocupar as funções de professor e diretor do Instituto de Pesquisa Social.

Ao tomar posse enquanto diretor do Instituto dá-se início a uma nova etapa mais próxima do sentido da Teoria Crítica aqui tratada. Horkheimer, a partir de então, lança as bases de um trabalho coletivo interdisciplinar, com foco nas ciências humanas e nas obras de Marx, de modo a garantir certa unidade nos resultados das produções acadêmicas ali realizadas, o que não quer dizer que não existissem divergências internas quanto à compreensão das obras estudadas e dos

diagnósticos de tempo ali realizados. Essa unidade de pesquisa e resultados ficou conhecida enquanto “materialismo interdisciplinar” e suas publicações passam a ser realizadas na já mencionada *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de Pesquisa Social).

A partir dessas bases, Horkheimer irá proferir seu discurso de posse no Instituto de Pesquisa Social, fundamentando sua formação no materialismo interdisciplinar. A obra “Teoria tradicional e teoria crítica” de Horkheimer é considerada o texto inaugural da teoria crítica em sentido restrito.

Importante destacar que a etiqueta “Escola de Frankfurt” encontra-se baseada em diversos elementos que corroboram para tanto e ao mesmo tempo possui incoerências que tornam difícil apontar uma unidade ou marco institucional. Podemos citar, por exemplo, que, apesar do pertencimento ao Instituto, seus colaboradores não partilhavam dos mesmos diagnósticos de tempo e, inclusive, alguns não possuíam a obra de Marx como elemento base de seus estudos e publicações. Quanto ao Instituto, o mesmo foi alvo de diversos ataques durante a ascensão e estabelecimento do nazismo, o que gerou forte alteração em sua composição e funcionamento, voltando a estabelecer-se em solo alemão apenas em 1950.

Para melhor compreender o que significa a “Escola de Frankfurt” e sua direta ligação com a Teoria Crítica é necessário compreender a experiência histórica do nazismo e suas implicações diretas no Instituto.

Quando Horkheimer proferiu seu discurso de posse na direção do Instituto em 1931, o movimento nazista encontrava-se em vertiginosa ascensão. Sendo o Instituto composto por bases de pensamento marxista e pensadores em sua maioria de origem judaica gerava-se grande preocupação com a possibilidade de tomada do poder por Adolf Hitler. Nesse mesmo ano, entendendo a iminência da possibilidade de forte ameaça política, o Instituto inaugura um escritório em Genebra, na Suíça, bem como transfere o seu capital para a Holanda.

Após Hitler ser nomeado chanceler do governo alemão, em janeiro de 1933, quase que imediatamente o Instituto transfere sua sede administrativa para Genebra, deixando para trás as instalações em Frankfurt, as quais foram depredadas pelos nazistas. Além disso, já em abril de 1933, Horkheimer foi exonerado de suas funções na Universidade e a editora alemã da revista informa que não mais poderá publicá-la.

Desse modo, dá-se início ao longo exílio do Instituto e de seus pesquisadores, até a sua reinauguração em Frankfurt, em 1950.

A partir de então, os pesquisadores do Instituto passam a contar com a solidariedade de intelectuais franceses e ingleses, abrindo pequenos escritórios em Londres e Paris (onde a revista passa também a ser editada), além de uma proposta da Universidade de Columbia, em Nova York, o que permite a transferência das instalações para lá já em 1934 e, até o início da Segunda Guerra Mundial (1939), a maioria dos intelectuais emigram para os Estados Unidos. Em 1940 o exército alemão toma Paris, e mais uma vez a publicação da revista é interrompida, sendo retomada apenas em 1942, na cidade de Nova York.

Importante mencionar que a etiqueta “Escola de Frankfurt” passa a ser utilizada apenas em 1950, após a reinauguração do Instituto na Alemanha. Assim, conclui-se que tal denominação é retrospectiva, utilizada apenas posteriormente para determinar um sentido para a experiência anterior. A formulação desse rótulo é moldada, principalmente, pelos intelectuais do Instituto que retornam à Alemanha (haja vista que alguns permanecem em solo estadunidense, onde conseguiram abrigo da perseguição nazista e ali se estabeleceram), mais notadamente por aqueles que ocuparam cargos de direção no Instituto e na Universidade no pós-guerra, havendo, mais uma vez, destaque para Horkheimer que não apenas assume o cargo de direção do instituto, mas também se torna reitor da Universidade. Junto a ele está Theodor Adorno, íntimo colaborador, que o sucede na direção do Instituto em 1958.

De outro lado, o rótulo “Escola de Frankfurt” encontra importante papel no debate público alemão nas décadas de 1950 e 1960, acerca das causas e efeitos da experiência nazista e suas consequências na República Federal Alemã em formação, além da influência no debate acerca do denominado “bloco soviético” e a própria divisão da Alemanha nesse contexto. Dentro desse momento histórico, ainda há a formação do que se passou a denominar “Estado de bem-estar social”, a nova forma de produção industrial da cultura e da arte, a natureza das novas formas de controle social, os métodos quantitativos de pesquisa social, o papel da ciência e da técnica, além dos debates em torno dos temas clássicos da filosofia e da teoria social.

É dentro desse momento histórico de grandes mudanças e de um conjunto de ideias em profícuo debate que a “Escola de Frankfurt” ganha corpo e consistência e

passa a exercer um papel influente na Alemanha do pós-guerra e no contexto político-intelectual internacional, tanto acadêmico quanto no debate público.

Se a obra de Marx foi a referência fundamental para os escritos elaborados por Horkheimer na década de 1930, outros modelos críticos posteriores foram desenvolvidos a partir, não diretamente das obras de Marx, mas principalmente dos pensamentos do próprio Horkheimer.

Os trabalhos elaborados com fundamento na teoria crítica possuem como *primeiro princípio fundamental*, como já anteriormente mencionado, a orientação para a emancipação, ou seja:

Sendo assim, a teoria é tão importante para o campo crítico que o seu sentido se altera por inteiro: não cabe a ela limitar-se a dizer como as coisas funcionam, mas sim analisar o funcionamento concreto delas à luz de uma *emancipação* ao mesmo tempo *concretamente possível e bloqueada* pelas relações sociais vigentes. (NOBRE, 2004, p. 32)

Como segundo princípio fundamental inserido na proposta teórica da teoria crítica, temos que a formulação de um pensamento orientado para a emancipação deve ser também a expressão de um comportamento crítico relativamente ao conhecimento produzido sob condições sociais capitalistas e à própria realidade social que esse conhecimento pretende apreender.

A articulação desses dois princípios basilares demonstra que a atual forma de organização social sob as condições capitalistas guarda, em seu cerne, a possibilidade das tendências reais de desenvolvimento capazes de ensejarem a emancipação da sociedade, “cabendo à teoria o exame do existente não para descrevê-lo simplesmente, mas para identificar e analisar a cada vez os obstáculos e as potencialidades de emancipação presentes em cada momento histórico.”. (NOBRE, 2004, p. 35)

Cabe a nós pensarmos, no presente trabalho, de que forma o Direito se insere enquanto campo disputa que permita uma maior igualdade e garantia de direitos para a população que historicamente está inserida em um contexto de dominação.

Assim, para que haja uma possível emancipação das classes dominadas ou a sua orientação em direção a um contexto mais favorável de vida, entendemos que o Direito cumpre importante papel em assegurar um patamar existencial que supra as necessidades básicas humanas e que mantenha o foco em debates atinentes a

garantias e direitos que, no presente momento, não estejam factualmente ou politicamente disponíveis, mas que, em uma conjuntura política diversa ainda por vir, a partir das lutas sociais urbanas e do campo, tais demandas possam ganhar força e por fim serem efetivadas. Podemos citar o caso da “renda básica universal”, objeto de debates em várias partes do mundo, em várias conjunturas e épocas, é um debate que ganhou força no Brasil com o advento da pandemia do Covid-19 e a necessidade de se garantir um patamar econômico mínimo de sobrevivência às pessoas. Esses debates podem ter um terreno fértil de discussão e disputa dentro da perspectiva do Direito, em sua retórica e fundamentação, até o momento de sua consolidação legislativa e efetividade social.

### 3 TEORIA TRADICIONAL E TEORIA CRÍTICA

Conforme Horkheimer, a concepção tradicional de teoria, centrada no método científico das ciências naturais, não permite que os cientistas emitam qualquer valoração do objeto estudado, mas tão somente a sua classificação e explicação conforme os parâmetros neutros do método. A pretensa neutralidade inserida no núcleo da teoria tradicional impede que haja o exame do contexto das estruturas históricas em que está inserida a própria realidade social, expulsando de seu campo a reflexão acerca das condicionantes históricas em que se dá a ação. O método, portanto, é transformado em uma instância atemporal.

A necessidade de tal fracionamento, segundo informa Horkheimer, se justifica na dominação presente em uma sociedade dividida por classes. Nesse sentido, por ser parcial, a teoria tradicional constrói uma imagem da sociedade no nível da aparência.

Acerca de tal problemática, Marcos Nobre dispõe que:

Cabe, portanto, à Teoria Crítica eliminar essa parcialidade da Teoria Tradicional. Mas isso não significa afastar ou negar a Teoria Tradicional sem mais. Como diz Horkheimer, trata-se de dar a ela a consciência concreta de sua limitação; quer dizer, é preciso considerar seus resultados no contexto mais amplo da sociedade produtora de mercadorias, entendê-los em vista da posição social específica da Teoria Tradicional. Só assim ela pode superar sua função de legitimação da dominação, assumida por ela desde o momento em que se pôs como tarefa examinar os fenômenos sociais de maneira objetiva e neutra. (2004, p. 40)

Portanto, a incapacidade da teoria tradicional em compreender a realidade social em seu todo tem por causa a valorização de uma objetividade metodológica atemporal, a constante fragmentação do objeto de estudo e a grande especialização do conhecimento. Assim, essas seriam para Horkheimer as características de uma sociedade dividida e ainda não emancipada. Em arremate, a produção científica volta-se cada vez mais para a justificação de uma sociedade cuja ordem está organizada em torno do capital e da divisão de classes, tornando a compreensão da sociedade cada vez mais difícil.

Diante da identificação de tais problemas, a teoria crítica se volta para um comportamento crítico fundado em uma orientação para a emancipação da sociedade que o capitalismo ao mesmo tempo possibilita e bloqueia.

Importante mencionar que após o decurso da 2ª Guerra Mundial, com a vitória das tropas Aliadas sobre as nações alinhadas em torno do nazifascismo, a economia política deixa de ocupar o centro do arranjo interdisciplinar, bem como a derrota do nazismo não significou a retomada das possibilidades revolucionárias.

Em torno dessa conjuntura pós-guerra será publicada a obra “Dialética do Esclarecimento” (1947) – de autoria de Horkheimer e Adorno. Em tais escritos, seus autores identificam um bloqueio estrutural da prática transformadora, denominando tal feito como “capitalismo administrado” ou “mundo administrado”.

Pollock, teórico crítico contemporâneo da referida publicação, denominou o referido bloqueio da ação transformadora de “capitalismo de estado” e desenvolveu análises pontuando a mudança de fase assim entendida:

1) econômica de Pollock – o capitalismo passa de uma fase concorrencial para a monopolista (forte presença do Estado na economia); 2) formação de uma aristocracia operária e melhores condições de vida de parte do operariado; 3) Ascensão do fascismo e do nazismo – reorganização da classe trabalhadora era muito improvável. – Restando ao âmbito crítico apenas a teoria, a prática (ação transformadora) estava bloqueada pela repressão e esses outros fatores. (Nobre, 2004, p. 46)

As análises conjunturais realizadas pelos principais teóricos vinculados ao Instituto de Pesquisa Social à época identificaram a existência do bloqueio estrutural da ação e da prática transformadora, restando ao âmbito crítico apenas a teoria. Nessa perspectiva, o diagnóstico de época elaborado por tais teóricos divergiu daquele que havia sido anunciado por Marx.

Acerca do bloqueio estrutural, importa ressaltar que:

As fases anteriores do capitalismo (a "liberal" ou "concorrencial", e a "monopolista") tinham a característica marcante de apontarem para além de si mesmas, descortinando em si mesmas o campo de ação capaz de abolir o capital e instaurar a sociedade justa. O capitalismo administrado, ao contrário, é um sistema que se fecha sobre si mesmo, que bloqueia estruturalmente qualquer possibilidade de superação virtuosa da injustiça vigente e paralisa, portanto, a ação genuinamente transformadora.

Isso ocorre porque o velho paradigma do capitalismo liberal — o da autorregulação do mercado — não mais se aplica, e o novo mecanismo que o substituiu é ainda mais opaco. O sistema econômico no capitalismo administrado é controlado de fora, politicamente. No entanto, esse controle não é exercido de maneira transparente, mas sim burocraticamente, segundo a racionalidade própria da burocracia que se chama, na linguagem de Horkheimer e Adorno, "instrumental": trata-se de uma racionalidade que pondera, calcula e ajusta os melhores meios a fins dados exteriormente ao agente. (NOBRE, 2004, p. 50-51)

Se antes o projeto de emancipação da razão humana estava ajustado na determinação racional dos *fins*, situados no debate e na efetivação dos valores considerados belos, justos e verdadeiros, no capitalismo administrado a razão está limitada a uma capacidade de adaptação a fins previamente dados de calcular os melhores *meios* para alcançar fins que lhes são estranhos. Nesse sentido, a perspectiva de uma sociedade composta por homens e mulheres livres e iguais foi suplantada pela conjuntura social de uma sociedade em que os indivíduos são engrenagens de um mecanismo que não compreendem e não dominam, apenas se submetem e se adaptam, tornam-se, portanto, impotentes.

Nesse sentido, o diagnóstico elaborado por Horkheimer e Adorno, em "Dialética do Esclarecimento", aponta para a interpretação de que a Teoria Tradicional além de ser dominante passou a ser a única forma possível de racionalidade sob o capitalismo administrado, não podendo mais ser superada pelo comportamento crítico e pela ação transformadora. Para os mencionados teóricos a própria racionalidade da Teoria Crítica não encontra mais ancoramento concreto na realidade social do capitalismo administrado, posto não serem mais discerníveis as tendências reais de emancipação, findado, assim, no bloqueio estrutural da prática.

A partir dessa conjuntura Horkheimer e Adorno assumem conscientemente que o próprio exercício crítico encontra-se em uma *aporía*, ou seja, no capitalismo administrado a possibilidade da crítica nos moldes até então traçados torna-se extremamente precária.

Max Horkheimer ao desenvolver suas ideias iniciais sobre o que compreende por teoria crítica, dando ênfase ao conceito de "interesse emancipatório" num movimento para compreender o "momento reflexivo do desenvolvimento social", numa tentativa de atualização da linha de pensamento inaugurada por Marx, acaba por dar especial atenção para as funções, bloqueios e possibilidades emancipatórias que diagnosticou em seu tempo. Juntamente com Adorno, Horkheimer parte do

diagnóstico da existência de uma racionalidade instrumental que está ligada essencialmente ao trabalho, porém acaba por deixar de lado a ação social própria dos sujeitos e suas relações, algo que pode ser descrito como uma visão da sociedade de caráter funcionalista<sup>2</sup>.

A seguir destrincharemos melhor a ideia acima esboçada, dando ênfase à perspectiva honnethiana de análise histórica e crítica das teorias da primeira geração da Escola de Frankfurt, bem como fazermos apontamentos necessários para a construção de uma teoria crítica que abarque elementos inscritos no campo do Direito a partir do déficit sociológico de tais teorias em debate.

---

<sup>2</sup> VOIROL, O. "Teoria crítica e pesquisa social: da dialética à reconstrução". Trad. B. Simões. *Novos Estudos CEBRAP* (93), p. 81-99.

#### **4 O DÉFICIT SOCIOLÓGICO IDENTIFICADO NA PRIMEIRA GERAÇÃO DA ESCOLA DE FRANKFURT: Axel Honneth leitor de Horkheimer**

A partir dos anos 1930, a teoria crítica, sob os auspícios do filósofo Horkheimer, tem seus contornos delineados pela “crítica da economia política”, cuja proeminência se dá em torno do “funcionalismo” econômico. Compreendendo o afastamento da teoria crítica de suas categorias fundantes, Honneth propõe reconstruir as bases normativas de sua teoria a partir da sociabilidade contemporânea.

Em sua obra intitulada “Crítica do Poder” (1989), Axel Honneth realiza uma reconstrução dos objetivos da teoria crítica a partir das formulações de Max Horkheimer, para tanto entende que aqueles que desejam seguir tal projeto devem pensar um novo quadro teórico em que seja possível extrair critérios da crítica à dominação social e recursos sociais necessários a sua superação prática.

De acordo com Honneth, ao comentar o projeto desenvolvido por Max Horkheimer – especialmente no que concerne ao texto “Teoria tradicional e teoria crítica” (1937), argumenta que a referida ideia original da teoria crítica teria sido apresentada por meio de duas interpretações centrais complementares. Seguindo os ensinamentos traçados pelo professor Rúrion Melo (2017) “O intuito de Honneth é mostrar que, quando confrontadas entre si, tais versões ressaltariam uma dificuldade crucial no projeto de Horkheimer, a saber, o da fundamentação adequada de uma análise social empiricamente orientada.”.

Nessa esteira, na primeira versão do referido texto, Horkheimer buscou investigar a gênese da ciência moderna, no intuito de que a teoria tradicional reconhecesse o contexto constitutivo de sua própria atividade teórica. Nesse sentido, a teoria social é interpretada enquanto práxis social num contexto de produção. Apenas uma teoria autoconsciente de seu contexto de surgimento na qualidade de práxis produtiva poderia ser considerada crítica<sup>3</sup>. A crítica de Honneth é direcionada a um reducionismo teórico que relega toda práxis social, seja ela reflexiva ou não, ao processo de “trabalho social” entendido enquanto ação instrumental. Assim, não haveria diferença entre uma atividade crítica e reflexiva e

---

<sup>3</sup> Honneth, 1989, pp.13-14. *apud* MELO, R.

outra atividade não-crítica, já que ambas estão fundamentadas numa práxis produtiva.

A segunda interpretação do conceito de teoria crítica realizada por Horkheimer, segundo Honneth, vincula-se ao entendimento das práticas sociais para além de seu contexto de surgimento. Assim, a teoria crítica precisaria basear-se num tipo de comportamento crítico que permitisse “superar a ordem funcional estabelecida socialmente”<sup>4</sup>. Com isso, enquanto na esfera do trabalho social a espécie humana conserva e amplia sua vida social em proporção à conquista prática dos processos naturais, o comportamento crítico põe em questão o modelo de organização deste processo orientado à autoconservação social.<sup>5</sup>

De acordo com o entendimento de Honneth, ainda que as duas versões interpretativas sejam importantes para análise do texto de Horkheimer (1937), apenas a segunda versão, baseada na investigação dos sujeitos de “comportamento crítico”, tem a capacidade de remeter ao propósito de emancipação inscrito na teoria crítica. E é justamente nesse ponto que encontramos o problema central identificado pelo filósofo alemão, consistente na inexistência do que se trata a estrutura da práxis social rotulada enquanto “comportamento crítico” na teoria desenvolvida por seu precedente.

Diante da identificação de tal problemática, Honneth argumenta acerca da necessidade de desenvolver uma teoria que abarque uma noção não funcionalista de práxis social, tarefa essa que seria afeita ao programa original do materialismo interdisciplinar, o qual, como demonstrado, não pode ser realizado por Horkheimer em seu tempo.

Rúrion Melo (2017) argumenta que tal lacuna nos escritos de Horkheimer deve-se ao fato de que:

Horkheimer não pôde esclarecer em termos conceituais o que entendia por uma práxis social reflexiva não somente porque teria negligenciado dimensões práticas da ação e da vida cotidianas, mas principalmente porque acabaria reencontrando em todos os ramos das pesquisas desenvolvidas pelo Instituto (na economia política, na psicanálise e na teoria da cultura) a mesma lógica de determinação imposta pela categoria do trabalho social. Por esta razão, Horkheimer não teria outra saída a não ser deixar de lado completamente a opção de uma possível “crítica da vida cotidiana”

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 13-15.

(Honneth, 1989, p.25), uma vez que seu reducionismo categorial o impediria que se compreendesse adequadamente outras dimensões existentes das práticas sociais. (MELO, R., p. 18)

Nas referidas linhas estão os pontos centrais que dão suporte a tese de Honneth quanto a existência de um *déficit sociológico* na ciência social interdisciplinar elaborada por Horkheimer em sua busca por uma teoria crítica da sociedade, a qual terminou por remeter ao trabalho toda ação humana possível. Desse modo, os trabalhos desenvolvidos ao longo da década de 1930, principalmente no que concerne aos autores do Instituto de Pesquisa Social (mais especificamente em seu círculo interno de atuação), orientados pela ideia de um materialismo interdisciplinar, apesar de se voltarem para a análise da dimensão das experiências cotidianas, essas entendidas enquanto práticas calcadas em resquícios pré-científicos que dão fundamento a uma atitude crítica, não foram suficientes a escaparem de gravitar em torno da economia política. Em que pese a limitação de diagnóstico apontada, é relevante ressaltar que a própria unidade teórica do programa estabelecido por tais pensadores é derivada da manutenção do “funcionalismo marxista”, o qual serviu de base para interligar as diversas pesquisas empreendidas naquele momento (Honneth, 1990, *apud* MELO, R., 2017).

Diante de pesquisas fundadas nos efeitos reificantes do trabalho social, ancoradas em referências funcionalistas, essas teriam por resultado um desvio na análise do corpo social em sua dimensão da experiência cotidiana e de sua dimensão cultural entendida de forma mais ampla. Os efeitos de uma análise deficiente das referidas dimensões inscritas na sociedade (que deixou de contemplar os comportamentos críticos dos sujeitos em seu cotidiano), conforme Honneth acabaram por inviabilizar um diagnóstico de tempo que pudesse apontar para os potenciais emancipatórios existentes, bem como deixou de analisar adequadamente as formas de dominação social no âmbito da subjetividade.

Melhor elucidando o tema, Rúrion Melo nos informa que:

Se toda práxis social é categorialmente um tipo de atividade produtiva, os diagnósticos parecem já estar pré-determinados pela atividade do trabalho. O bloqueio da crítica se generaliza, já que não é passível de ser questionado por potenciais emancipatórios ou de resistência que deveriam ser investigados sempre de maneira imanente a seus contextos sociais de surgimento. Deste modo, fica enfraquecida no projeto interdisciplinar do Instituto tanto uma compreensão das diferentes formas de dominação social quanto das

oposições e lutas que germinam de dentro das diversas esferas de sociabilidade. (2017, p. 26)

Ainda acerca do *déficit sociológico* identificado pelo filósofo Axel Honneth nos trabalhos dos teóricos da primeira geração da Escola de Frankfurt, Rúrion Melo conclui o seguinte:

Horkheimer faz desaparecer pouco a pouco todo conjunto de ações sociais cotidianas do âmbito de investigação de uma ciência social interdisciplinar (Honneth, 1989, p.40), já que, ao excluir toda forma de ação que não seja aquela da práxis produtiva, Horkheimer inviabilizou o universo da prática ordinária no qual sujeitos socializados desenvolvem suas atividades comuns, suas convicções morais e suas orientações normativas independentemente da lógica da produção. A segunda consequência afeta a organização disciplinar da teoria crítica: a sociologia passou a ter não um papel central, como seria de se esperar de uma teoria social interdisciplinar, mas sim uma posição marginal nesta organização. (2017, p. 28)

De acordo com Honneth, pelo fato de Horkheimer intentar em conceber toda a ação humana enquanto derivado do trabalho, baseado em sua filosofia da história, acaba por não encontrar uma saída entre o modelo marxista de trabalho social e o modelo psicanalítico de socialização das pulsões individuais que permita dar conta do desenvolvimento do conceito da estrutura última subjacente à práxis cultural e ao conflito social. Esta incapacidade também é a razão pela qual Horkheimer se vê obrigado a abandonar o conceito teórico-prático de cultura e de “atitude crítica”.

Em que pese os importantes escritos do filósofo Horkheimer quanto à introdução do conceito de atitude crítica, compreendida enquanto um processo cooperativo de exame e problematização de evidências tidas como presumidas e reproduzidas habitualmente dentro de um grupo, as quais impulsionam conflitos sociais, estes, por sua vez, caracterizados pela divisão do trabalho em classes específicas e suas cargas excessivas, além de suas pautas legítimas de ação baseadas na experiência recorrente de injustiças, não pode lograr defini-lo, por não decifrar seu sentido genuíno de um caso normalizado de ação na vida cotidiana (HONNETH, 1989, p. 53).

A essa incoerência conceitual advinda da necessidade de acoplamento entre conceitos primeiros da Teoria Crítica e a sua concepção de filosofia da história faz desaparecer paulatinamente todo o conjunto de ações sociais cotidianas do âmbito

de investigação de uma ciência social interdisciplinar. A sociologia, por sua vez, passa a ter lugar secundário para a interpretação almejada pelo filósofo de Frankfurt, dado ainda não possuir um modelo teórico autônomo e independente.

A intentada teoria cultural, que tinha por ideia primeira uma ampliação e sistematização do conceito de ação social, tendo por base a economia e a psicanálise, não logrou êxito, terminando por, em sua segunda fase, optar por um conceito reducionista, voltado a tradicional ligação da análise da cultura enquanto produtos estéticos, entendidos como um deciframento crítico-ideológico da produção de obras de arte<sup>6</sup>. Finda, assim, a expectativa originária de Horkheimer em elevar a teoria cultural a um nível de ciência social interdisciplinar.

Diante do crescente afastamento entre a teoria crítica desenvolvida pelo “círculo interno” e os modos cotidianos dos sujeitos em sociedade, entendidos aqui enquanto sujeitos dotados de práticas as quais são produtoras de uma consciência pré-científica, capazes de influenciarem diretamente nas modificações da ordem social capitalista instituída (aqui ressaltando a importância do conflito social enquanto agente transformador da realidade), não foi possível escapar a um diagnóstico da realidade social completamente curvada à dominação capitalista e à manipulação cultural. Ou seja, no diagnóstico de tempo realizado por autores do referido círculo, mais marcadamente em Max Horkheimer e Theodor Adorno, não mais se vislumbrou a existência de um tipo de “comportamento crítico” que delineasse a possibilidade de uma emancipação prático-política, relegando à teoria social uma impossibilidade de ação transformadora, essencialmente aporética.

Desde então, a teoria crítica carece de uma reformulação de suas bases interpretativas, ao mesmo tempo conservando o modelo crítico fundamentado no trabalho social, que permita “criar um novo acesso teórico àquela esfera social em que um interesse na emancipação possa estar ancorado em termos pré-científicos” (Honneth, 2000, p.92).

Como podemos constatar até aqui apesar de Horkheimer formular uma proposta crítica e interdisciplinar em relação à teoria tradicional, a qual teria por fundamento uma análise mais geral das atividades humanas, levando em consideração nuances de vários aspectos da intervenção humana na natureza e na

---

<sup>6</sup> Dedicaram-se a essa análise cultural mais marcadamente os intelectuais Leo Löwenthal e Theodor Adorno, este dedicando à análise de ritmos musicais e o fetichismo na esfera musical, já àquele voltado à literatura novelística e dramática burguesa (Honneth, 1989, p. 55).

produção de cultura, tal movimento não perdurou e acabou por se fechar em uma visão focada na práxis produtiva, além de que a produção cultural dos sujeitos e a sociologia passaram a ter um papel renegado na produção do conhecimento daquela época no Instituto. Do mesmo modo podemos afirmar que para Horkheimer o Direito não estaria apto a cumprir um papel determinante ou sequer relevante na caminhada dos sujeitos em direção a uma perspectiva emancipatória, sendo, inversamente, um instrumento que tem por finalidade a dominação da classe dominante sobre a classe trabalhadora, mantendo-a distante de uma perspectiva emancipatória. A seguir desenvolveremos a ideia que dá maior substância as afirmações aqui realizadas.

## 5 HORKHEIMER E O FIM DA RAZÃO

As análises desenvolvidas por Horkheimer em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* que tinham um aporte teórico no processo de dominação racional da natureza, acabam por desembocar num diagnóstico pessimista de seu tempo. Os fatores que levaram a tal conclusão desanimadora são encontrados na fase do capitalismo pós-liberal, posto que o capitalismo passa cada vez mais a tomar a forma de uma economia planificada em que os processos de decisão não mais estão centrados nos pequenos empresários independentes, mas nos grandes magnatas.

Essa mudança de operação traz em si uma perda das bases cognitivas e morais da identidade do capitalismo da fase liberal, ocorrendo, portanto, uma erosão de sua própria personalidade. Arelada a tais mudanças está a transformação das condições de socialização individual. Com a verificação do fim da relativa independência do indivíduo no capitalismo monopolista, Horkheimer enxerga uma tendência histórica de fim da personalidade do empresariado. (HONNETH,1989, p. 60)

Os efeitos dessa perda de personalidade do indivíduo socializado refletem nas instituições culturais junto à liberdade econômica dos sujeitos, enquanto que o controle do comportamento (*superego*) conformado socialmente, bem como o da consciência individual passa diretamente às instâncias de planificação e da administração social.

Tal contexto empírico embasado numa hipótese psicológico-social não apenas organiza o processo de concentração econômica, mas também conformam modelos de sistemas estatais totalitários em seu poder de extensão mundial - uma imagem que Horkheimer descreveu em sua conclusão de seu ensaio programático como sendo de uma massa dirigida e conduzida por uma instância de dominação externa, seja essa fascista ou stalinista. Esse é o quadro desenhado pelo filósofo Horkheimer que ensejará as novas problemáticas da Teoria Crítica, em que sujeitos oprimidos consentem com esse novo modelo global de dominação, somando-se a isso a indústria cultural norte-americana.

No último volume da revista *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de Pesquisa Social), publicada no ano de 1941, Horkheimer publica dois ensaios em que esboça os termos definitivos de outra consciência teórica. O primeiro foi intitulado *Arte e cultura de massas*, onde opera uma nova mudança em sua teoria cultural e abandona a concepção de que a cultura através dos meios e estruturas de socialização possui um dinamismo próprio. Essa perda de capacidade criativa, conforme o citado autor, se deve ao fato de o processo de industrialização capitalista haver penetrado nos espaços internos das instituições culturais, estando agora esses influenciados diretamente pelos poderes da administração social.

Em resumo, a nova fase de reprodução cultural inviabilizou a superestrutura cultural em sua "relativa capacidade de resistência", haja vista agora ser possível haver uma manipulação arbitrária das necessidades individuais e com isso a produção artificial das normas de ação. A esse fenômeno Horkheimer atribuiu o termo "cultura de massas" - entendida como a arte de massas surgida por meio das novas técnicas de reprodução por meio de monopólios e da indústria do ócio.

Ao mesmo tempo em que a arte moderna passa a figurar o importante papel de albergar em si o potencial emancipatório em um contexto de manipulação da indústria cultural, a referida obra de arte carrega em si um senso de incomunicabilidade, de vida solitária, fechada à alteridade e à consciência, demarcando, nesse ponto de vista, polos opostos de sua contemporaneidade, ao que não oferece amparo aos sujeitos socializados, abandonando-os aos imperativos da vigente dominação cultural. (HONNETH, 1989, p. 62)

O segundo artigo publicado na mesma edição da revista recebe o título *O fim da razão*, nele Horkheimer elabora um breve esboço da filosofia da história que tem por meta servir como o marco hermenêutico para sua reelaborada teoria da cultura. Nesse artigo, Horkheimer irá traçar as linhas básicas que envolvem o tema do trabalho, a autoconservação humana, sua gradual emancipação do domínio da natureza e, por fim, a autodestruição da razão.

A argumentação desenvolvida por Horkheimer, conforme nos orienta Honneth, segue a linha de que o pensamento humano desde suas origens está a serviço da autoconservação do sujeito, mas que com o advento da monopolização e sua tomada de decisões atinentes ao âmbito da economia e centralização de todas as medidas políticas no Estado autoritário, a formação da identidade individual se reduziu ao ponto de não ser mais possível dar forma a seus interesses e orientações

normativas. Esse fator, por conseguinte, afetou diretamente o pensamento racional que antes estava orientado à dominação técnica da natureza externa como ao disciplinamento da natureza interna, ocasionando a perda do sujeito real da ação, ou seja, há um desmoronamento da personalidade humana, a qual agora está submetida a um sistema de pensamento técnico e estratégico, porém, carente de sujeito. Esses apontamentos são os fundamentos que embasam a teoria – já em seus últimos ensaios - de Horkheimer acerca da **autodissolução da razão humana naquele determinado período histórico**.

Portanto, o diagnóstico teórico-cultural de Horkheimer, já em seus últimos escritos na *Zeitschrift für Sozialforschung*, abarcam uma nova fase de seu pensamento, em que estão presentes em sua teoria da sociedade a autodestruição da razão humana, o conceito psicológico-social da destruição da personalidade, o conceito de cultura de massas e o ideal de uma genuína obra de arte, tudo isso atrelado à simultaneidade da dominação estalinista e fascista, bem como à desilusão de esperanças revolucionárias.

É possível afirmar que com o avanço do curso da história pendente para uma completa dominação instrumental de estados totalitários ou massificantes atrelados à autodissolução da razão humana, o Direito, dentro da perspectiva dos últimos escritos de Horkheimer, ganha contornos decisivos de albergar em si o cerne da administração social estatal e suas estratégias de forjarem um sujeito passivo ante as contradições sociais de seu tempo.

## 6 A DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

Adorno percebe que o processo de dominação de sua época se converteu em dominação total, isto devido a uma visão de conjunto que o mesmo lança sobre os sistemas de poder político que se estendem desde o capitalismo estatal dos Estados Unidos, passando pela a União Soviética stalinista e o fascismo na Alemanha, todos esses elementos entendidos como um único processo de dominação.

A essa extensão do fascismo e a consolidação de seu aparato terrorista na Europa, o aparentemente crescimento ilimitado do capitalismo norte-americano, a transformação da Revolução Soviética na burocracia estatal ditatorial stalinista são, para Adorno, formas de um único desenvolvimento em plano superficial que tem em seu cerne um único processo histórico – de convergência universal - cujo resultado é o surgimento de um sistema de dominação total. (HONNETH, 1989, p. 64)

Adiante, Honneth nos esclarece que desde o princípio Adorno direcionava suas pesquisas num horizonte diferente daquele buscado por Horkheimer, onde este estava preocupado em direcionar seus problemas teóricos à construção de uma teoria interdisciplinar da sociedade. Em seus escritos para a *Zeitschrift für Sozialforschung*, Adorno já caminhava em direção à formulação de uma teoria da cultura de massas. Portanto, dedicou-se a analisar a função social da integração da **cultura de massas** à luz de uma crescente mercantilização que afetava os produtos artísticos massivamente padronizados.

Também na maior parte de seus escritos acadêmicos iniciais já estava presente a ideia de uma crítica da razão instrumental e a busca de um projeto metodológico capaz de decifrar as configurações de ação socialmente determinantes no contexto de um mundo alienado.

Essas duas linhas de interesse desenvolvidas por Adorno – a teoria da cultura de massas à luz de um caráter fetichista da música e a ideia de uma hermenêutica direcionada ao processo inconsciente da história natural humana – passam a ser o primeiro plano da Teoria Crítica dos anos quarenta, as quais orbitam uma concepção de filosofia da história que está interessada em entender a gênese histórica da ideia de dominação total.

A partir de agora a Teoria Crítica passa a se debruçar sobre o presente fascista entendido como o desenvolvimento do processo de civilização o qual esconde em si mesmo um processo de regressão da história da humanidade, ou seja, a evolução cultural, ancorada no crescimento do acúmulo das forças produtivas e a sua impressão de um progresso contínuo, passa a se manifestar como um ato regressivo desdobrado ao longo de toda a história da espécie. A esse panorama Adorno intitulou “antropogênese regressiva” e tal serve de princípio para a organização interna de sua filosofia da história.<sup>7</sup>

Em resposta à interpretação dessa experiência histórica como uma história que é regressiva foi lançado, conjuntamente entre Horkheimer e Adorno, o livro *Dialética do Esclarecimento*, o qual traz em seu cerne uma reconstrução do curso da civilização europeia por meio da interpretação de obras de autores como Homero, Sade, Kant e Nietzsche. A **racionalidade instrumental** é o conceito que guiará suas análises em busca de uma forma de entender o processo de **regressão cultural** identificado à época.

A partir do conceito marxiano de reificação, Adorno, com a ajuda de Horkheimer, generaliza a crítica marxiana do capitalismo e a aplica ao curso de toda civilização, identificando a presença de uma crescente reificação dos sujeitos de ação, transformados em “coisas” intercambiáveis. Portanto, para eles, na referida análise, está presente o desenvolvimento histórico da racionalidade instrumental.

Honneth destaca ainda que a análise agora proposta esta fundamentalmente voltada não para o incremento de riqueza social, característica marcante das primeiras argumentações da filosofia da história de Horkheimer, mas sim para os efeitos coisificadores que têm suas raízes no mesmo processo. Assim, a manipulação da natureza sob o ponto de vista exclusivo da técnica acaba por neutralizar as múltiplas sensibilidades possíveis em compasso com a destruição da própria natureza, agora orientada sob o enfoque do controle, pela manipulação operativa e suas possibilidades de reprodução. Em suma, a ação humana através da ciência junto ao desenvolvimento das forças produtivas, a partir de então, passa a projetar a natureza pelo substrato do domínio social, com a conseqüente alienação sobre aquilo em que exerce seu poder.

---

<sup>7</sup> *Ibidem* p. 66.

Esse também será o ponto central tratado na Dialética do Esclarecimento, ou seja, nela está esboçada uma teoria da dominação que tem seu ponto de partida no controle instrumental da natureza. Portanto, chega-se à conclusão de que a identidade da própria razão instrumental, amparada nesses termos da dominação instrumental da natureza, é o próprio modelo original de dominação do qual derivam todos os outros. Esse também será o signo do processo de *decadência cultural*, figura central na Dialética do Esclarecimento.

Honneth descreve que a abordagem histórico-filosófica desenvolvida por Adorno e Horkheimer, baseada num estado de não-dominação entre espírito humano e o meio natural, da qual se desvela um perfil de identidade do eu livre de coerção, se revela utópica. Essa perspectiva de um eu autônomo correlato à natureza reconhecida em sua própria particularidade, entendida aqui como um conceito estético de identidade, capaz de conferir independência à identidade individual do reconhecimento de outros sujeitos, é determinante para a ideia de autonegação humana, esta entendida enquanto efeito civilizatório da dominação humana sobre a natureza objetivada.

Portanto, a objetificação instrumental da natureza pela humanidade é responsável pela interrupção da livre associação entre as impressões sensíveis externas e a experiência sensorial interna, ocasionando um adormecimento da identidade individual – do próprio eu autônomo, por assim dizer – tornando-o incapaz de responder aberta e flexivelmente às impressões sensíveis que recebe dela. O sujeito imbuído da visão da intervenção instrumental sobre a natureza termina por se concentrar apenas em um esquematismo cognitivo dirigido ao controle.

A explicação socializadora em que se insere o sujeito da ação instrumental está diretamente imbricada no entrelaçamento entre o empobrecimento sensorial e a supressão pulsional no processo do autodisciplinamento humano, conforme Adorno e Horkheimer em argumentação a sua tese histórico-filosófica.

Em arremate, pode-se deduzir que, de acordo com a filosofia da história presente na Dialética do Esclarecimento, o processo de dominação da natureza proporciona o impulso necessário à autonegação humana, em outras palavras, à medida que o ser humano incrementa sistematicamente seu controle sobre a natureza externa, ao mesmo tempo degrada paulatinamente sua natureza interna, essa entendida enquanto sua capacidade de sensibilidade e o seu potencial

orgânico pulsional. Portanto, o progressivo curso de dominação social do natural é apenas um lado de um processo simultâneo de decadência da humanidade e da alienação de sua própria natureza (e da consciência de si mesmo enquanto natureza) (HONNETH, 1989, p. 78).

Em seus escritos Adorno utiliza o conceito de “privilégio” para desenvolver uma concepção de dominação social, em que os sujeitos são separados por um ato originário de divisão violenta do trabalho. Os privilégios são advindos de atos de despotismo que permitem a manutenção da capacidade de um grupo ser reconduzido ao patamar de controle, o que acaba gerando uma sociedade dividida entre o trabalho físico e o psíquico, dominados e dominadores.

Desse modo, para Adorno, a divisão do trabalho implica no aparecimento de uma sociedade dividida em classes sociais e em conflito, uma sociedade, portanto, em que o sujeito social perdeu a sua unidade.<sup>8</sup>

Adiante, Honneth nos mostra que a teoria do domínio social formulada na Dialética do Esclarecimento, inserida enquanto fio condutor principal de sua filosofia da história, quando nos remete a classe socialmente oprimida, submetida coercitivamente às tarefas do trabalho, também está sob uma regularidade cega própria de um ponto de vista técnico da natureza. Desse modo, Honneth nos conduz à reflexão especulativa de que a dominação da classe privilegiada sobre a classe trabalhadora é uma prolongação – no interior da sociedade - de outra dominação, que seria a humana sobre a natureza externa. Logo, a disposição técnica humana sobre a natureza se prolonga na disposição social exercida pela classe dominante sobre os membros da sociedade obrigados a trabalhar. Ainda nesse processo os trabalhadores corporais são empobrecidos culturalmente. Essa formulação permite a Horkheimer e Adorno falarem acerca dos “descendentes sociais da natureza física”.

Como pode ser demonstrado em Dialética do Esclarecimento há uma argumentação que liga a construção histórico-filosófica inicial a uma teoria de domínio social, as quais apontam para uma correspondência entre as técnicas de domínio social e o domínio sobre a natureza.

Honneth destaca que se partimos do pressuposto de uma relação direta entre a dominação social e a dominação da natureza, isso implica que a classe oprimida se compreende do mesmo modo enquanto um objeto, incapaz de resistência,

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 79.

submetidos ao controle técnico, de trabalhadores corporais empobrecidos culturalmente, onde os autores de *Dialética do Esclarecimento* veem tais apontamentos como a consequência lógica de uma sociedade industrial. A essa concepção hermenêutica de dominação cultural presente na construção histórico filosófica da obra em análise, Honneth a acusa de portar em si uma **ampla vagueza**, dado que se dedicam em explicar o processo de controle instrumental da natureza – enquanto filosofia da história – e aplicam esse modelo irrestritamente na sua concepção de funcionamento do domínio social.<sup>9</sup>

Esses dois tipos de ação dos sujeitos socialmente privilegiados orientados ao controle – sobre a natureza e sobre os sujeitos dominados – se consolidam com o tempo em aparatos de dominação materializados em organizações sociais que possuem a atribuição de aplicar os procedimentos exitosos de controle e manipulação dos membros sociais, desencadeando o surgimento de regras que se materializam pouco a pouco em operações repetitivas sobre a natureza.

O desenvolvimento das organizações sociais e de aparatos técnicos responsáveis por produzirem formas de controle artificial impactam diretamente no aumento da violência sobre a natureza objetivada e sobre a violência incidente nas classes submetidas a esse controle. A linguagem, por sua vez, tem a única função de “transformar o caos dos fenômenos sociais ou naturais em um sistema referencial em torno de dados especificamente relevantes para o controle.” (HONNETH, 1989, p. 83).

Assim, em *Dialética do Esclarecimento* estão dispostas duas formas institucionais de aplicação da violência, a física e a psíquica, ambas com o intuito de perpetuar a manutenção de privilégios de uma classe dominante que tem o interesse de docilizar os membros da sociedade submetidos a tais violências e assim justificar a divisão desigual do trabalho social, ao mesmo tempo em que as instituições repressoras servem de disfarce para naturalização de tais desigualdades.

Aponta Honneth que na obra em destaque não há referência à possibilidade de existir entre os membros da sociedade um acordo ou uma relação bilateral que possibilite, para além da violência exercida direta ou indiretamente – ou seja, física e psíquica – o domínio social. Nesse sentido, evidências culturais e orientações valorativas para a ação poderiam indicar a percepção de que todos os grupos

---

<sup>9</sup> *Ibidem* p. 82.

sociais se percebem enquanto uma estrutura institucional estabelecida, em um consenso fragmentário, porém efetivo, de reconhecimento normativo da situação de desigualdade institucionalizada na distribuição dos bens sociais. Entretanto, continua Honneth, o modelo adotado na teoria da filosofia da história, mais especificamente em seu conceito de “violência estrutural”, nega de antemão qualquer possibilidade de existência de tal reconhecimento da desigualdade e dominação social por meio do **consenso**.

Como consequência desse modelo, tem-se o impedimento da possibilidade de reconhecimento das próprias atividades culturais e as funções hermenêuticas dos grupos submetidos ao sistema de dominação.

Honneth destaca outro importante aspecto da teoria desenvolvida por Horkheimer e Adorno em sua elaboração particular da filosofia da história presente na *Dialética do Esclarecimento*, o mesmo chama atenção para o fato de que o grande enfoque dado a essa argumentação acima esboçada relega aos autores uma compreensão dos sujeitos socialmente submetidos enquanto vítimas passivas e colaterais das tecnologias de dominação dirigidas ao controle da natureza, em um cenário onde os procedimentos de controle determinam os indivíduos sem que eles esbocem tentativas de **resistência social e de oposição cultural** (1989, p. 85).

A partir de tais constatações, Honneth conclui que na teoria da filosofia da história desenvolvida por Horkheimer e Adorno, baseada em um forçoso processo em espiral, os autores tem de ignorar a existência de uma **esfera intermediária de ação social**, um espaço em que é possível a existência da **produção criativa dos sujeitos sociais interativos**. Assim, Honneth acusa ambos teóricos de um **reducionismo teórico-social, orientados por uma filosofia da história pessimista** – em contraposição à filosofia materialista, de caráter otimista, desenvolvida poucos anos antes nos escritos de Horkheimer.

Nos escritos de Horkheimer dos anos trinta, o mesmo apontava para uma transformação da natureza dirigida tecnologicamente capaz de liberar o potencial civilizatório humano interrompido, menos de uma década depois, em *Dialética do Esclarecimento*, o processo tecnológico de dominação progressiva da natureza é tido como o próprio impulso original da decadência da civilização. Por fim, Honneth destaca que em ambas as teorias apresentadas e presentes na Teoria Crítica o marco conceitual utilizado para interpretar a história da humanidade está reduzido

ao conceito de trabalho e com ele a conexão com a dinâmica de dominação da natureza, apesar de ambas as teorias terem interpretações finalísticas diversas.

A partir das ideias aqui expostas e que estão presentes na filosofia da história da obra *Dialética do Esclarecimento* podemos afirmar que a articulação entre a dominação social e a dominação da natureza ocupam um espaço central na referida obra, desembocando em uma compreensão da classe oprimida que é incapaz de resistência e criatividade autêntica. Nessa perspectiva aqui desenvolvida os aparatos institucionais do Direito estão completamente disponíveis ao controle dos sujeitos, à legitimação das violências e à perpetuação de uma sociedade que mantenha ou aprofunde suas desigualdades históricas. Apesar do difícil momento histórico em que a obra é produzida e de seus apontamentos pessimistas, Honneth chama a atenção para o aspecto da possibilidade dos sujeitos oprimidos poderem desenvolver formas de resistência e consenso. Nesse sentido, tendo em vista a precariedade de determinado momento histórico o consenso pode ser uma saída para barrar o aprofundamento da deterioração das relações humanas e, por conseguinte, o Direito figura enquanto ator principal na formulação de garantias, em que pese, por outro lado, ser de mantenedor do estado de coisas. A esse problema Horkheimer e Adorno afirmaram que com o advento de uma lógica industrial uma nova classe privilegiada de trabalhadores foi criada e assim a dominação social pode tornar-se mais efetiva e até irreversível.

## **7 A RECONSTRUÇÃO DA TEORIA CRÍTICA A PARTIR DO SOCIAL: o déficit sociológico na teoria crítica de Jürgen Habermas**

Grande parte da obra de Honneth está voltada para a análise do pensamento habermasiano no que concerne a sua abordagem linguística do paradigma da intersubjetividade. A sua crítica será direcionada pela ideia de que a complexidade da experiência interativo-comunicativa não pode ser dada exclusivamente no campo da interatividade linguística ou em seu campo ideal, posto que essa forma de compreender a sociedade exclui o contexto conflituoso inerente a mesma.

Após os apontamentos pessimistas inscritos em *Dialética do Esclarecimento*, no qual Horkheimer e Adorno demonstram a forma como o capitalismo administrado relegou os sujeitos a uma racionalidade exclusivamente instrumental, na qual apenas é possível produzir conformismo e adaptação ante uma realidade que os oprime, neutralizando, assim, a capacidade de uma razão de cunho crítico, Adorno, posteriormente, aprofunda tal perspectiva negativa em sua filosofia social da história.

A saída para a superação dessa análise aporética da sociedade, conforme nos relata Honneth, encontra-se na ideia de racionalidade comunicativa desenvolvida por Habermas, embora o mesmo não tenha, de acordo Honneth, levado a cabo tal tarefa.

Após esse breve apanhado introdutório da Teoria Crítica desenvolvida ao longo das primeiras décadas do século vinte no seio da Escola de Frankfurt pretendo neste capítulo apresentar, em linhas gerais, a teoria social de Habermas à luz das elucidações elaboradas por Honneth na obra *Crítica del Poder: Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*, cerne do presente trabalho. Nesse sentido, será apresentado o roteiro metodológico desenvolvido por Habermas em sua teoria crítica da sociedade e, posteriormente, os conceitos-chaves que envolvem sua teoria sociológica, bem como as respectivas críticas honnethianas ao autor frankfurtiano suscitado.

De início, Honneth desenvolve uma análise da obra habermasiana *Conhecimento e Interesse* em que o autor apresenta os fundamentos metodológicos de sua teoria crítica com ênfase na teoria do conhecimento. Nessa obra Honneth identifica que Habermas terá por base, a semelhança de Horkheimer, um referencial

teórico que fundamenta a teoria tradicional da ciência. O ponto de partida adotado por Horkheimer em sua análise da teoria tradicional está centrado no modelo cartesiano de pensamento, o qual servirá de base para estabelecer as diferenciações em sua teoria crítica da sociedade, no caso de Habermas o mesmo tomará por base a obra de Edmund Hurssel intitulado *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, na qual o autor elabora uma reflexão acerca de como o projeto de ciência moderna, nascido no Renascimento, padece de uma crise global, dado que existe, para o mesmo, uma limitação positivista na ideia de ciência (HONNETH, 1989, p. 271).

O modelo husserliano, baseado numa perspectiva fenomenológica transcendental e contemplativa<sup>10</sup>, serve de contraponto à argumentação desenvolvida por Habermas enquanto parâmetro de legitimação de uma teoria que se pretende científica.

De acordo com a análise habermasiana acerca da teoria hursserliana, o mesmo demonstra que a proposta terapêutica de uma teoria pura e contemplativa, com a qual Hurssel se propõe a superar a crise das ciências europeias, apenas serve para reviver a ficção da existência de um conhecimento que seja depurado de interesse e que havia pertencido desde sempre ao conceito de Teoria Tradicional.

Desse modo, Habermas, em concordância com as assertivas de Horkheimer, insiste na indissolubilidade de conexão existente entre conhecimento e interesse.<sup>11</sup> Ambos, portanto, estão convencidos de que toda forma de conhecimento científico está indissolivelmente ligada a uma disposição pré-científica de interesse.

Após tais considerações, que concluem pela possibilidade de diferenciação entre Teoria Tradicional e Teoria Crítica, Habermas aprofunda essa primeira concepção (que já havia sido elaborada anteriormente por Horkheimer) no que tange

---

<sup>10</sup> De acordo com Honneth, Hurssel propõe que apenas uma reflexão fenomenológica é capaz de desprender-se das evidências primárias do mundo da vida e de suas possíveis condições pré-científicas de interesse e, assim, ser possível encontrar a conexão com o antigo ideal de conhecimento contemplativo, esse abandonado pelas teorias científicas modernas (HONNETH, 1989, p. 272).

<sup>11</sup> Para Habermas a teoria tradicional na tradição grega, evocada por Hurssel em sua reflexão, precisa ser compreendida a partir da necessidade, no mundo antigo, da ficção de um cosmo estável e exemplar, cujas leis são imodificáveis e que serve para estabilizar o estado de consciência emancipada alcançado com a identidade de um Ser puro, sendo este um pressuposto para a formação do Eu na sociedade grega antiga. Nesse contexto, a filosofia grega se encarregou de investigar esse cosmos em sua própria ordem eterna, com a justificativa de uma atitude livre de interesses, porém o referido estado contemplativo e puro está diretamente associado a um estado de consciência voltado a uma interpretação mitológica do mundo (*Ibidem*. p. 274).

a suas considerações epistemológicas, passando, então, a dialogar com a tradição hermenêutica. Nesse aspecto, surge em Habermas o conceito de “interesse constitutivo de conhecimento” que tem por função fundamentar epistemologicamente a sua Teoria Crítica da sociedade. A referida teoria está atravessada por termos antropológicos e por uma analítica da racionalidade social, ambas as instâncias constituem o marco categorial de sua teoria social e estão ligadas por meio do conceito-chave “interesse”.

A partir de apontamentos presentes na teoria desenvolvida por Popper Habermas desenvolve o seu transcendentalismo orientado antropológicamente, como condição de possibilidade para a experiência científica. O trabalho social, imbuído de significado para todas as sociedades e com uma atitude básica orientada ao êxito está associado à atitude humana de explorar a natureza para fins de sua preservação vital. A partir desses termos, Habermas propõe um caminho interpretativo diferente daquele elaborado por Horkheimer em sua análise epistemológica, a qual atribui à ciência positivista um caráter de continuação metodológica de dominação da natureza mediante o labor. Em contraposição a tal tese, Habermas afirma a possibilidade da existência de formas alternativas de construção teórica mediante o modo de proceder empírico-analítico das ciências dogmáticas da natureza. No entanto, o mesmo também irá dirigir severas críticas ao positivismo na medida em que este pretende converter os modos de investigação teóricos aos modos de investigação das ciências naturais exatas, de forma que todas as questões socialmente relevantes aparecem sob a perspectiva unilateral de problemas suscetíveis de serem manipulados tecnicamente.

De modo a fundamentar sua teoria Habermas adota um critério de capacidade especial da racionalidade humana, apoiada em um direcionamento transcendental, onde o mesmo apela a uma força reflexiva aparentemente intrínseca a qualquer discussão interessada no ajuizamento crítico de argumentos. A referência a qual faz alusão está incluída na “ideia de um consenso livre e geral”, baseado na expectativa de que a confrontação teórica e argumentativa levantada pelos participantes pode ser reconhecida ou rechaçada de acordo com o seu poder de convencimento. Assim, o referido diálogo deve ter por base metodológica o uso da capacidade racional argumentativa de seus participantes, bem como um prévio conhecimento hermenêutico ou técnico, não havendo, portanto, o uso da força ou coerção no convencimento dos demais.

Para Habermas, tais discussões situadas no entendimento comunicativo estão imbuídas de um caráter autorreflexivo, tendo como objetivo a fundamentação de normas que servem como critérios para uma ciência crítica. A autorreflexão dialógica elaborada por Habermas tem a função de reiterar ao racionalismo crítico uma dimensão cognoscitiva mais ampla, mas sem sê-lo capaz de clarificar ou justificar seu posicionamento teórico (HONNETH, 1989, p. 302).

Habermas parte do pressuposto de que com o processo de formação da identidade se desenvolve, junto com o processo reprodutivo do trabalho e da interação, um marco transcendental que permite a apreensão do mundo. O centro dessa descrição, enquanto uma formação da identidade crítica, está na dimensão da formação individual definida pela tarefa de superar paulatinamente as normas e convicções auto alienantes. Tal tarefa se efetiva por meio da interação socializadora que leva o sujeito a integrar e mediar de forma autônoma e transparente suas relações no seio da sociedade.

Essa forma de conhecimento, diferentemente das formas do saber técnico e da compreensão intersubjetiva, está centrada nos atos cognitivos que se desenvolvem no processo de autonomização do Eu, os quais não se dirigem a um objeto estranho da natureza ou do mundo social, mas sim enquanto uma forma reflexiva do próprio *si-mesmo* (*Selbst*).<sup>12</sup>

Assim, exsurge a ideia de que uma teoria que tenha pretensão de estar completamente desvinculada de qualquer interesse prático é uma teoria que carece de fundamentos sólidos para sua afirmação. Seguindo essa premissa, podemos destacar que tanto para Horkheimer como para Habermas é fundamental a consciência do seu contexto prático-epistêmico. Tal entendimento elaborado por Habermas, sedimentado através da categoria de “interesse”, será utilizado pelo mesmo na crítica ao modelo teórico husserliano e na propositura do esboço dos pressupostos de sua Teoria Crítica da sociedade.

Em linhas gerais, a crítica habermasiana dirigida à concepção de Hursel aponta que uma teoria contemplativa despida de interesses é uma ilusão, posto que, **para Habermas, a relação entre conhecimento e interesse é indissolúvel**, estando tal teoria contemplativa imbuída dos próprios problemas que estão

---

<sup>12</sup> *Ibidem.* p. 305.

presentes na teoria tradicional, ou seja, apartada do mundo da vida e, portanto, abstraída de uma realidade empírico-histórica.

Tendo como base epistemológica de sua teoria o conceito de “interesse” Habermas, conforme aponta Honneth, elabora, a partir de sua crítica ao positivismo, a noção de *interesse constitutivo de conhecimento*, o qual denota um elo entre uma teoria da ação humana em termos antropológicos e uma analítica da racionalidade social.

A fundamentação do interesse constitutivo humano tem por gênese a ideia de que o ser humano se orienta a uma dominação prática do seu entorno, dado que o mesmo, conforme aponta tal teoria, deve ser entendido enquanto um ser que é indeterminado ou não especializado. Desse modo, a tese do interesse de conhecimento considera a orientação humana em função do domínio da natureza como um processo de construção de objetividade.

A partir desse ponto de vista, Habermas pontua que a investigação empírico-analítica, própria das ciências experimentais, constitui-se enquanto parte dos processos em que está inserida uma ação técnica orientada à natureza e que tem como finalidade a preservação vital. Esses processos, por seu turno, se dão por meio de um trabalho reflexivo cotidiano.

Frente à redução positivista da práxis humana a mero fazer técnico, Habermas compreende um diferente tipo de ação subjacente à compreensão de sentido em que seu fundamento prático está firmado na atividade hermenêutica, a qual permite a criação de um sistema social de normas e o entendimento entre os sujeitos entre si (HONNETH, 1989, p. 318).

## 7.1 HABERMAS E O CONCEITO DE AÇÃO COMUNICATIVA

A partir dos termos apontados anteriormente, Habermas propõe outro tipo de ação intitulada “comunicativa”. Segundo Honneth, a ação comunicativa tem por definição uma interação simbolicamente mediada, orientada de acordo com normas intersubjetivamente vigentes, que definem expectativas recíprocas de comportamento e seu sentido está atrelado à comunicação linguística cotidiana. A validade das regras técnicas e das estratégias depende da validade dos enunciados empiricamente verdadeiros ou analiticamente corretos.

Diante da elaboração dos conceitos de **ação comunicativa** e **ação instrumental**, Habermas tem as condições elementares para a elaboração de uma teoria da sociedade. Conforme nos informa Honneth, a teoria social habermasiana contém indicações de que o processo de reprodução material aparece como dependente de um processo de reprodução intersubjetivo mediado por normas sociais. Nesse sentido, o trabalho social se insere num marco mais amplo entendido por Habermas enquanto uma interação social mediada simbolicamente.

Tendo como base investigativa a retomada das preocupações das correntes normativas e teórico-linguísticas do pensamento sociológico, Habermas, pela primeira vez na história do marxismo, aborda o paradigma do social a partir da ação comunicativa. A reprodução do social passa a ser interpretada como um processo de comunicação ampliada dentro dos grupos, que por sua vez operam a organização das tarefas da reprodução material sobre a base de normas reconhecidas socialmente (HONNETH, 1989, p. 320).

Acerca das questões relacionadas ao nascimento da dominação e da legitimação do poder Habermas propõe uma interpretação também calcada no entendimento intersubjetivo dos sujeitos, teoria essa que diverge das teorias sociais apresentadas por Adorno e Foucault. A teoria social habermasiana aponta que **a dominação assume a forma de um acordo intersubjetivo acerca de normas sociais**, o qual se desdobra numa formação moral de **consenso**.

A partir da análise da obra habermasiana intitulada *A lógica das ciências sociais* (1982), obra esta em que Habermas trata de retomar o fio da crítica da hermenêutica e elabora a metodologia de uma sociologia crítica, surge, a partir de então, as condições dessa crítica intitulada como “forças não-normativas” que estariam, para o referido autor, presentes na linguagem enquanto meta-instituição. Honneth, em comentário à metodologia proposta por Habermas, afirma que as relações sociais de dominação e trabalho enquanto passíveis de zonas livres de normas carecem de maior esclarecimento e que, assim, acabam por derrocar em um dualismo.

A crítica de Honneth recai sobre a teoria da sociedade de Habermas no ponto em que este não deixa claro a definição dos âmbitos de ação normativamente regulados e âmbitos não-normativos. Tal dualidade manifesta-se como “uma transferência reificante dos dois tipos de ação, comunicativa e instrumental, para a esfera concreta da reprodução social.” (HONNETH, 1989, p. 331).

Acerca da ligação existente entre os subsistemas da ação racional e da não normatividade na teoria dos sistemas habermasiana, Honneth nos esclarece que:

(...) aqui "não normativa" significa todas as áreas de uma sociedade cuja organização interna e práxis são definidas em primeiro lugar pelas regras da "ação racional direcionada a fins"; Essas esferas de ação podem servir como "subsistemas", pois seus limites e funções são determinados pelo sistema ampliado de normas institucionalizadas. (HONNETH, 1989, p. 331)

A Teoria Crítica da sociedade habermasiana está centrada e dirigida por uma ideia de práxis comunicativa e de validade das normas sociais, a mesma tem como base a constituição de uma lógica evolutiva da sociedade. O objetivo de tal teoria social está focado em problematizar os interesses e os conhecimentos estabelecidos por uma geração, os quais podem, a partir de então, ser objeto de discussão pela geração seguinte que, por sua vez, pode modificá-las ou mantê-las. Desse modo, a segunda esfera de interesse proposta por Habermas além de fornecer as bases conceituais para a sua Teoria Crítica também fornece uma nova perspectiva da história da humanidade, na medida em que não mais entende o curso da socialização humana apenas em termos de um processo contínuo de apropriação da natureza, como nos modelos propostos pelos teóricos da geração anterior. Nessa perspectiva, apesar da importância subjacente ao trabalho social e seu papel na sociedade, Habermas atribui a possibilidade de reprodução material da sociedade fundamentalmente por meio do processo de comunicação entre os indivíduos em sociedade.

Acerca de sua fundamentação metodológica, importante destacar que Habermas estabelece uma divisão entre o interesse técnico e o comunicativo, o que guiará a sua teorização sobre as ciências enquanto empírico-analíticas ou histórico-hermenêuticas. A referida divisão conceitual estabelecida na teoria social de Habermas, calcada na ideia de interesse anteriormente elucidada, traz uma nova ideia até então inexplorada a partir do estabelecimento de duas esferas de interesse distintas, a saber, interesse técnico e interesse comunicativo. É calcado nessa bipartição de interesses e na crítica às ciências entendidas enquanto teorias tradicionais que Habermas poderá lançar luzes acerca de seu conceito de ação social.

A reconstrução empreendida por Honneth acerca da teoria social habermasiana é realizada, inicialmente, a partir da análise das obras “Conhecimento e Interesse”, “Técnica e Ciência como Ideologia”, “Mudança Estrutural da Esfera Pública” e “Teoria e Práxis”. As duas primeiras obras comentadas por Honneth trazem a análise epistêmica dos modelos teóricos das ciências positivistas e da crítica ao modelo conceitual proposto por Hursel, a partir de onde Habermas lança as bases de sua teoria social enquanto uma crítica à metodologia científica e à técnica, utilizando preceitos da sociologia. Em continuidade, Habermas lança as outras duas obras mencionadas, tendo por escopo um maior aprofundamento teórico e histórico dos conceitos que iram lhe servir para sua crítica à tecnocracia.

A segunda reconstrução empreendida por Honneth é realizada a partir da obra *Teoria da Ação Comunicativa*, onde Habermas procura dar uma maior amplitude e aplicação de conceitos anteriormente elaborados. Honneth, em comentário a tal direcionamento, demonstrará, sob sua perspectiva, o que identificou enquanto déficit sociológico da teoria habermasiana.

Como já apontado anteriormente, Honneth descreve que a teoria habermasiana se estabelece a partir da ideia de duas esferas de interesses elaboradas a partir de sua crítica ao modelo tradicional de ciência, em comentário a essa proposta Honneth cinge a ideia de que a teoria habermasiana sofre de um dualismo por não ser suficientemente fundamentada. A partir das investigações sociológicas empreendidas por Habermas, bem como de seu interesse da hermenêutica, a sua crítica ancorada no dualismo transforma-se na própria base do seu modelo teórico sistêmico.

A partir da publicação da obra *Conhecimento e Interesse* Habermas estabelece de vez em sua teoria a centralidade no conceito de ação comunicativa. Essa tese, no entanto, vai ser mais bem detalhada e ganhará contornos sociológicos a partir da publicação de sua obra intitulada *Técnica e Ciência como Ideologia*.

Como já aduzido acima, e ao encontro do que lecionou Horkheimer e Adorno em suas obras, Habermas debruçou-se sobre o tema que envolve o homem e a natureza, bem como da relação de dominação que a subjaz. Nesse sentido, chegou Habermas a conclusão de que a referida relação de domínio se dá por meio do desenvolvimento da técnica e da organização das forças produtivas, porém, vai mais além dessa perspectiva, colonizando o próprio âmbito intersubjetivo existente nas relações sociais.

Em alternativa a essa forma de dominação baseada na técnica e coerção Habermas propõe o seu modelo bipartido, lugar onde as relações sociais podem ser estabelecidas a partir de uma ação cognitiva-comunicativa em que os sujeitos envolvidos devem estar em situação de igualdade e livres de coerções. Assim, Habermas pode desenvolver seu modelo conceitual a partir da distinção entre dois tipos de ação, a técnica-instrumental e a cognitivo-comunicativa.

Nas palavras do professor Marcos Nobre, em sua apresentação presente no livro *Luta por Reconhecimento* (HONNETH, 1992), na sua versão brasileira, ele destaca aspectos relevantes da racionalidade entendida enquanto dupla face:

Sendo assim, para se contrapor a esse diagnóstico de Horkheimer e Adorno, Habermas formulou um novo conceito de racionalidade. Para Habermas, a "racionalidade instrumental" identificada na Dialética do esclarecimento como a racionalidade única dominante e, por isso, objeto por excelência da crítica, não deve ser demonizada, mas é preciso, diferentemente, impor-lhe freios. Para tanto, Habermas irá formular uma teoria da racionalidade de dupla face, em que a racionalidade instrumental convive com um outro tipo de racionalidade, a "comunicativa".

(...)

Em contraste com esse tipo de racionalidade, surge a racionalidade própria da ação de tipo comunicativo, quer dizer, aquele tipo de ação orientado para o entendimento e não para a manipulação de objetos e pessoas no mundo em vista da reprodução material da vida (como é o caso da racionalidade instrumental). A ação orientada para o entendimento é aquela que permite, por sua vez, a reprodução simbólica da sociedade. (p. 13)

Em síntese, a ação técnico-instrumental está relacionada ao que Weber expôs em seu conceito de "racionalização social", em que a atitude dos sujeitos está orientada a fins. A ação instrumental se dá pela ação orientada a fins e esse é estabelecido enquanto o êxito técnico conseguido por meio do trabalho exercido sobre a natureza no intuito de reprodução das condições materiais e de sobrevivência da espécie humana. A partir dessa ótica, é possível afirmar que um sistema dirigido pela ação instrumental tem por implicação a transformação passiva das instituições, as quais são submetidas e guiadas por um sistema de racionalidade teleológica que implica em uma repetição sucessiva de fins previamente estabelecidos.

Por seu turno, a atitude cognitivo-comunicativa, desenvolvida por Habermas em sua teoria social, tem por meta uma interação simbolicamente mediada, orientada a partir de normas de vigência obrigatória, as quais são entendidas e

reconhecidas pelos sujeitos envolvidos. Desse modo, podemos afirmar que o paradigma social do modelo habermasiano parte da ideia principal de uma esfera pública de debates em que não estejam presentes formas variadas de coerção entre os interlocutores.

Por fim, e como já ressaltado acima, Honneth identifica a presença de um dualismo na teoria social habermasiana, em que associa a reprodução social e a evolução histórica da espécie dependentes dos desdobramentos sociais advindos da ação instrumental e ação comunicativa, respectivamente associadas ao trabalho e à interação em sociedade. Tal dualismo presente na teoria habermasiana será alvo de críticas na reconstrução empreendida por Honneth e ensejará o apontamento de um déficit sociológico na referida Teoria Crítica em debate.

De acordo com Honneth, a teoria formulada por Habermas ao definir uma contraposição entre os conceitos de sistema e mundo da vida acaba por criar ficções complementares as quais pressupõem a existência de organizações de ação esvaziada de substância e de esferas de comunicação esvaziadas de poder. Assim, Honneth dispõe que o referido diagnóstico elaborado por Habermas decorre da existência de contradições presentes em seu modelo teórico.

Para Habermas, o sistema é caracterizado pela totalidade das normas institucionalizadas em que se inserem todos os outros domínios da ação social. Esses domínios estão corporificados no conjunto de instituições que definem os padrões de ação e estão atrelados a subsistemas de ação racional direcionada a fins, os quais orientam normativamente organizações sociais e estatais.

Por mundo da vida Habermas define que é a própria condição de existência dos sistemas, os quais estão atrelados à totalidade de convicções e orientações normativas que se materializam, posteriormente, em organizações institucionais numa sociedade. Assim, podemos afirmar que o mundo da vida se configura enquanto o transfundo de pretensões normativas intersubjetivas partilhadas coletivamente em uma sociedade, ou seja, é fruto do produto histórico dos esforços interpretativos das gerações precedentes, conforme descreve Habermas (1996, p. 10).

Enquanto as ciências empírico-analíticas, que são caracterizadas por uma racionalidade dirigida a fins, estão voltadas a interesses de cunho cognitivo-técnico, as ciências histórico-hermenêuticas se debruçam em formas de interpretação do mundo da vida, esse entendido como o campo de comunicação entre as pretensões

normativas desenvolvidas por sujeitos não submetidos a coerções. Conforme aponta Habermas, apenas nesta está inserida a possibilidade de emancipação dos sujeitos em sociedade.

A partir da publicação do texto *Entre Fatos e Normas (Faktizität und Geltung)*, lançado originalmente em 1992, Habermas nos permite esmiuçar um pouco mais detalhadamente sua postura ante a possibilidade de uma democracia procedimental-deliberativa, cerne de seu pensamento. Importante mencionar que o modelo proposto por Habermas tem ênfase em processos políticos de comunicação e decisão que estão presentes no mundo da vida, os quais são possíveis por meio de uma abertura estrutural, permitida por uma esfera pública sensível e porosa, que permite que os questionamentos oriundos da periferia possam adentrar ao sistema político.

Para tanto, Habermas utiliza-se da ideia de uma formação democrática da vontade. Apesar do domínio das fortes tradições calcadas nos modelos liberal e republicano, no modelo habermasiano, em que pese às influências desses sistemas estabelecidos, a sociedade civil ganha destaque, tendo a sua opinião autonomia que a distingue tanto do sistema de ação econômico quanto da administração pública. Para que possa haver a legitimação e a normatização da opinião dos sujeitos participantes é necessário que se cumpra os princípios procedimentais que garantem a igualdade na participação, a racionalidade e a publicidade.

Desse modo, a teoria aqui tratada tem por intento realçar a importância da solidariedade enquanto ação comunicativa, a qual pode desenvolver-se por meio dos espaços de deliberação autônomos, com procedimentos democráticos de formação da opinião e da vontade política. Tais espaços, para Habermas, possuem a legitimidade e a força para se afirmarem ante os poderes estabelecidos do mercado e do Estado (1996, p. 56-57).

Nesse sentido, para Habermas, a participação de cidadãos (e o seu fomento) nos processos deliberativos é o elemento chave na concepção de democracia, garantindo assim a formação de uma cultura política democrática com o gradual aumento da participação dos sujeitos interessados.

Importante notar que os pressupostos idealizadores que orientam um processo deliberativo possuem o importante papel de garantir que os sujeitos envolvidos tenham uma ampla gama de garantias na igualdade de sua participação

e contribuição, entretanto, nada diz a respeito do conteúdo das deliberações e suas decisões.

Ao propor sua teoria procedimental-deliberativa de democracia Habermas tem por intento criticar e sanar algumas debilidades presentes nos modelos liberal e republicano, os quais não deixam espaço para uma discussão aberta e livre sobre fatos que regem a vida das pessoas, guardando para si questões importantes. Já no paradigma procedimental habermasiano os próprios participantes são responsáveis por definirem o sentido da igualdade jurídica por meio de um processo político de comunicação pública.

Quando das reflexões de Habermas acerca da moral, do direito e da democracia o mesmo tinha em mente uma constante preocupação em eliminar aquilo que entendeu enquanto um “déficit da tradição da Teoria Crítica”, mais especificamente quanto a um déficit nos fundamentos normativos da crítica social, referindo-se, sobretudo, a Horkheimer e Adorno. Tal déficit implicou em uma desvalorização da tradição do Estado Democrático de Direito.<sup>13</sup>

O déficit sociológico da teoria habermasiana, apontado por Honneth, está calcado na existência de duas ficções. A primeira delas diz respeito à possibilidade de existência de organizações de ação (direcionada a fins) que não possuem orientação normativa. Essa ideia se baseia na tese formulada por Habermas de que nas sociedades tardo-capitalistas o sistema cada vez mais coloniza o mundo da vida na medida em que as normas institucionalizadas dissolvem os espaços que são potencialmente geradores de outras normas. Nesse sentido, para Habermas, ao se estabelecer a colonização dos espaços potencialmente geradores de normas o sistema passa a se autonomizar e estar separado das orientações normativas dos atores sociais. A esse entendimento Honneth acusará Habermas de elaborar uma ficção em sua teoria, posto que compreende as organizações enquanto instituições imunes a pretensões e normas sociais geradas no âmbito do mundo da vida.

O segundo ponto de crítica apontado por Honneth ao modelo de Habermas está presente na ideia de que a partir de um processo de integração entre a ação comunicativa e a ação instrumental podem existir esferas de comunicação que estejam destituídas de relações de poder. Assim, conforme Habermas, numa sociedade em que as esferas de ação estejam integradas comunicativamente o

---

<sup>13</sup> Habermas, 1985, p. 171, apud MELO. R. Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth, 2008, p. 184.

mundo da vida passa a se sobrepor ao sistema, tendo a capacidade de se autonomizar, ou seja, de estar isento de ações racionais teleológicas. Essa formulação do modelo habermasiano supõe que a sobreposição do mundo da vida tem a capacidade de desenvolver uma sociedade desprovida de relações estratégicas, em que as relações comunicativas estabelecidas entre os sujeitos estariam livre das pretensões de poder (HONNETH, 1989, p. 353).

Além disso, Honneth alega que o referido modelo proposto por Habermas, o qual infere uma situação de integração entre os tipos de ação racional e comunicativa na qual esta se sobreporia àquela e haveria, assim, um entendimento livre de coerções está calcada numa ficção que não é possível aferir em sociedade, ou seja, tal teoria está imbuída de um profundo idealismo.

De acordo com a apresentação desenvolvida por Marcos Nobre, temos que:

Com isso, mostrou-se uma vez mais o problema de base da transformação comunicativa de Habermas: ele tornou-se incapaz de pensar como o próprio sistema e sua lógica instrumental é resultado de permanentes conflitos sociais, capazes de moldá-lo conforme a correlações de forças políticas e sociais.

O que mostra, por sua vez, que também o outro lado da distinção, a racionalidade comunicativa, foi pensada por Habermas como prévia ao conflito, de modo que a realidade social do conflito – estruturante da intersubjetividade, para Honneth - passa a ocupar um segundo plano, derivado, em que o fundamental está nas estruturas comunicativas. Com isso, o que é o elemento no qual se move e se constitui a subjetividade e a identidade individual e coletiva - a luta por reconhecimento - é abstraído da teoria, tornando-a desencarnada. Se Honneth concorda com Habermas sobre a necessidade de se construir a Teoria Crítica em bases intersubjetivas e com marcados componentes universalistas, defende também, contrariamente a este, a tese de que a base da interação é o conflito, e sua gramática, a luta por reconhecimento. (NOBRE *in* HONNETH, 1992, p. 17)

Ademais, Honneth defende que a teoria habermasiana se esquivou dos conflitos em sociedade, o que para o mesmo corresponde à base de interação entre as demandas dos sujeitos. Desse modo, Honneth rejeita o que foi postulado por Habermas, principalmente naquilo que defende o entendimento e o consenso enquanto fator primordial na relação deliberativa entre os sujeitos. Para além disso, Honneth acusa a teoria aqui analisada de ser demasiada abstrata e excessivamente procedimentalista, distanciando-se, por conseguinte, dos fatores sociológicos latentes.

A crítica relacionada à existência de um déficit sociológico na teoria de Habermas impacta diretamente na concepção de democracia e justiça. Isso porque, como visto, a teoria de Habermas carece de fornecer princípios tangíveis de justiça social, além de esquivar-se de temas substanciais para a sociedade os quais estão relacionados, por exemplo, à moral, à ética e ao próprio direito. A ausência de tais parâmetros deixa questionamentos importantes em aberto, a exemplo da capacidade do referido modelo em fornecer soluções viáveis para sanar desigualdades econômicas e sociais, contribuir de fato com efetivação da igualdade e da justiça, além de outros elementos indispensáveis a um conceito satisfatório de democracia. Por tais motivos a teoria habermasiana parece se aproximar mais de um ideal de política deliberativa, o qual pode *vir a ser* uma possível realidade, mas que, no presente, carece de correspondência com a realidade fática e deixa muitas questões em aberto.

## 8 LUTA POR RECONHECIMENTO: apontamentos para uma teoria crítica do direito em Axel Honneth

Honneth em sua obra *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais* (1992) apresenta uma teoria social que pretende ser ao mesmo tempo teórico-explicativa e crítico-normativa. Para tanto, tenta, respectivamente, dar conta da gramática dos conflitos sociais e da lógica das mudanças sociais, tendo em vista seu objetivo mais amplo de explicar a evolução moral da sociedade; e quanto ao lado crítico-normativo pretende fornecer um padrão para identificar patologias sociais e avaliar os movimentos sociais (seu caráter emancipatório ou reacionário), para distinguir a “função que desempenham para o estabelecimento do progresso moral na dimensão do reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 270).

Assim, a Teoria do Reconhecimento, que se propõe enquanto categoria reflexiva a ser sanadora dos déficits sociológicos das teorias críticas (precedentes) revisadas até aqui, principalmente no que diz respeito ao seu diálogo com a teoria habermasiana, busca compreender as dinâmicas sociais e os seus conflitos levando em consideração as relações de reconhecimento formadoras da identidade propostas originalmente na filosofia hegeliana, isto é, da construção intersubjetiva da identidade pessoal e coletiva.

Em *Luta por reconhecimento*, Honneth descreve a sua tese baseada na ideia de que os conflitos sociais são originados a partir de experiências de desrespeito social e violação às dimensões do reconhecimento, onde os sujeitos são, a partir de então, impelidos a buscarem ações que restaurem ou elevem o reconhecimento mútuo anteriormente atingido. É nesse aspecto que está inscrita a diferenciação entre a teoria honnethiana e as teorias sociais que o precederam, posto que, para o referido autor, as diversas lutas por reconhecimento encontradas na sociedade possuem igualmente como pano de fundo **forças morais** que as impulsionaram, gerando avanços e mudanças sociais, inclusive no âmbito da conquista de direitos. É nesse sentido que a luta pelo reconhecimento, em Honneth, está intrinsecamente ligada a uma gramática moral dos conflitos sociais.

Portanto, para melhor entender tal obra é crucial ter em mente que ao contrário da visão da filosofia política moderna que entende que os conflitos são explicados a partir de um ideal humano de busca pela autoconservação, como é

tradicionalmente verificado nas obras de Maquiavel, Hobbes e outros autores, Honneth, a partir de uma leitura do jovem Hegel de Jena, propõe que os conflitos sociais sejam explicados a partir do que denominou enquanto uma gramática moral.

Outro importante ponto de destaque para entender a referida obra é compreender que o indivíduo, para Honneth, só pode ter uma relação positiva consigo mesmo quando este se sente reconhecido pelos demais membros de uma comunidade, quando este reconhecimento não é identificado, por sua ausência ou falseação, dá-se início a luta por reconhecimento.

Desse modo, conforme Honneth, a luta por reconhecimento é derivada de uma correspondente violação de expectativas morais de reconhecimento, as quais formam a identidade do sujeito e a sua autonomia. O referido desrespeito ou supressão de um direito, por exemplo, caso seja generalizável, ou seja, atingindo um grupo em seu ponto de vista normativo, tem como consequência o fomento ou surgimento de movimentos sociais. Essa, em aspectos gerais, é a lógica ou gramática moral do desenvolvimento dos conflitos sociais na teoria da sociedade de Axel Honneth.

## 8.1 O CONCEITO DE ÉTICA FORMAL EM AXEL HONNETH

Ainda, como parâmetro de análise do conteúdo reivindicado ou produzido por tais movimentos, Honneth concebe a ideia de uma ética formal. O conceito formal de eticidade é, para Honneth, o ponto de vista normativo com o qual se pode avaliar o teor inserido na luta dos movimentos sociais de acordo com sua contribuição positiva ou negativa que elas puderam assumir na realização de formas não distorcidas de reconhecimento (HONNETH, 1999, p. 268, *apud* MELO, 2008, p. 191).

Nesse sentido, Honneth define o conceito de eticidade como o “todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à realização individual na qualidade de pressupostos normativos”<sup>14</sup>, o qual tem a pretensão de abranger a moralidade e incluir “todos os aspectos de um reconhecimento não distorcido e *deslimitado*”.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 271-272.

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 269.

O conceito formal de eticidade ou vida boa proposto por Honneth tem um alto grau de abstração o que permite não estar imbuído de um modo de vida ou comunidade específico que se torne padrão ou modelo de referência para todos os demais, ao mesmo tempo em que cada sociedade com sua comunidade de valores e relações jurídicas possuem já em si o potencial de aperfeiçoamento normativo, ou seja, o grau de aperfeiçoamento a partir do conceito de vida boa está limitado apenas por seu próprio contexto histórico.

De que forma pode-se considerar que alguns princípios e proposições morais estão em uma situação de maior ou melhor progresso a exemplo de nossa hodierna compreensão moral impregnada de valores iluministas? A esses questionamentos, tendo por direcionamento a ética formal elaborada por Honneth, Mattias Iser<sup>16</sup> nos informa que:

Diante desse desafio, uma teoria crítica da sociedade precisa extrair critérios substanciais de progresso a partir da estrutura da revolta moral. Tais critérios ilustram o desenvolvimento de uma moral universalista, igualitária e individualista como resultado de um processo de aprendizagem. Ao mesmo tempo, eles afastam o perigo de que uma concepção de progresso – como tão frequente na história – aplaine o caminho, de forma etnocêntrica, para políticos do (Neo-) Imperialismo. (p. 100)

De forma a evitar uma concepção etnocentrista e colonizadora de eticidade na conduta dos sujeitos em sociedade, Honneth propõe dois critérios atribuídos ao reconhecimento que podem escapar desse problema teórico. O primeiro deles está centrado no critério de “inclusão social” relacionada à igualdade (reconhecida e não coercitiva) entre os membros de uma sociedade e o segundo enquanto “individualização”, sendo esta a capacidade de os sujeitos alcançarem um grau superior de autonomia, ou seja, quando as necessidades reprimidas de um sujeito passam a ser permitidas<sup>17</sup>, portanto, aqui está fundamentado, para Honneth, a concepção de vida boa e, por conseguinte, o critério de progresso<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> ISER, M. Desrespeito e Revolta. *Sociologias*, [S. l.], v. 15, n. 33, 2013.

<sup>17</sup> A esse respeito Mattias Iser elabora uma crítica fundamentada e que se faz necessário aqui transcrevê-la: “Afimal, a um sujeito que tem necessidade de um determinado reconhecimento, não somos devedores deste último, se o sujeito não possuir a propriedade digna de reconhecimento ou incorporar o respectivo valor. Nós não podemos admirar arbitrariamente um pintor mediano, só porque ele tem necessidade de aumentar sua autoestima por meio de elogios. (...) Afimal, poder-se-ia (com Honneth) argumentar que uma sociedade não é apenas “saudável”, mas também justa, se os seres humanos possibilitam, na sua atividade do dia-a-dia, o reconhecimento da expressão da criatividade e não só de raras obras de arte de

Desse modo, o critério de vida boa não pode apenas ser apenas a simples vontade ou necessidade de um sujeito frente a sua articulação verbalizada de um desrespeito, tais impulsos podem e devem ser barrados, posto que para um efetiva posição de desrespeito individual deve-se expor razões racionais e fidedignas, sob o risco de atender-se desejos que expressam em última análise vontades repressivas e, portanto, ilegítimas. O problema exposto é ilustrado por Mattias Iser (2013) na seguinte passagem:

A revolta será “Produzida”, quando propriedades antes não respeitadas passam a ser moralmente reconhecidas. Fala-se de “deslocamento”, lá onde o que era moralmente definido como um desrespeito transforma-se, agora, no seu inverso. Por exemplo, a indignação anteriormente exigida diante de uma relação homossexual torna-se uma justa razão para revolta por parte do homossexual. Aqui, o processo de individualização fecha algumas possibilidades de revolta, mas abre outras. (p. 105-106)

Para Honneth, uma sociedade pode ser julgada de acordo com a possibilidade do grau de reconhecimento que permite aos sujeitos nela inseridos desfrutarem e, por conseguinte, alcançarem uma autorrelação bem sucedida. A partir de tais critérios extraídos de determinada sociedade, levando em consideração “condições universais de possibilidade”, seria possível, na filosofia social Honneth, determinar o critério de vida boa, assim como os princípios materiais da justiça. Para Honneth, uma sociedade pode ser classificada enquanto patológica quando impõe aos sujeitos nela inseridos “limitações estruturais”.

---

um gênio. Com certeza, são necessárias diferenciações estéticas. Além disso, crítica justificada precisa permanecer possível, ao invés de rapidamente ser compreendida como “desrespeito” (Margalit, 1997, p. 23).” *Ibidem* (p. 104).

<sup>18</sup> Honneth, 1992, p. 64, *apud* ISER, M. p. 100.

## 8.2 O DIREITO E A LUTA POR RECONHECIMENTO

Passemos agora para alguns aspectos da visão de Honneth acerca do direito. A dimensão do direito em Honneth está baseada nas relações jurídicas entre os sujeitos e outros órgãos da sociedade e é descrita enquanto sendo a segunda dimensão do reconhecimento, na qual os sujeitos podem ser reconhecidos enquanto autônomos e moralmente imputáveis. Tal categoria é responsável pelo desenvolvimento de sentimentos que estão atrelados ao autorrespeito e à individualização.

Em seus escritos, mais especificamente em seu modelo evolutivo, Hegel introduziu uma segunda etapa derivada do reconhecimento, denominada genericamente de "direito", onde a concepção de "outro generalizado" não representa apenas uma complementação teórica, mas também um aprofundamento objetivo. Assim, Honneth destaca que reconhecer-se reciprocamente como pessoa de direito, na teoria hegeliana, significa que ambos os sujeitos incluem em sua própria ação, com efeito e controle, vontade comunitária incorporada nas normas intersubjetivamente reconhecidas de uma sociedade. (HONNETH, 2003, p. 138). Além desse fator, a construção da psicologia social de Mead permite-nos dar à teoria hegeliana da *luta por reconhecimento* uma inflexão materialista.

Honneth em sua busca pela fundamentação de uma teoria crítica da sociedade que possa dar resposta ao *déficit sociológico* verificado nas teorias críticas precedentes argumenta que:

(...) são as lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco, aquilo por meio do qual vem a se realizar a transformação normativamente gerida das sociedades. (1992, p. 156)

De forma a dar concretude a sua Teoria Crítica da sociedade, mais especificamente quanto ao papel do direito, Honneth esboça a distinção elaborada por Rudolph von Ihering acerca da bipartição elementar que conceitua o reconhecimento jurídico enquanto ser o ser humano um "fim em si mesmo", sem distinção, ao passo que o "respeito social" salienta o "valor" de um indivíduo, na medida em que este se mede de forma intersubjetiva conforme os critérios de relevância social. Nesse sentido, o reconhecimento jurídico do sujeito enquanto

pessoa não tolera nenhuma graduação, ao passo que a estima social está vinculada, ainda que implicitamente, a critérios de realizações empreendidas pelo sujeito ou de seu caráter (HONNETH, 2003, 184).

Em continuidade, Honneth evoca a conceituação elaborada por Kant ao definir que “ter de reconhecer todo outro ser humano como uma pessoa significa, então, agir em relação a ele do modo a que nos obrigam moralmente as propriedades de uma pessoa” (2003, p. 186).

Já em relação à obrigação normativa do reconhecimento jurídico, que requer a pressuposição de propriedades enquanto pessoa, de acordo com Honneth, ainda se fazem necessárias duas operações da consciência. A primeira está ligada à pressuposição de um saber moral sobre as obrigações jurídicas perante as pessoas autônomas, a segunda está relacionada a uma interpretação empírica da situação, em que se faz presente um sujeito concreto, com propriedades de aplicação da referida obrigação.

Portanto, a estrutura do reconhecimento jurídico moderno, fundamentado em bases universalistas, está necessariamente ligada à tarefa de uma aplicação específica à situação, ou seja, deve ser posto à luz das descrições empíricas, no sentido de saber a qual círculo de sujeitos ele deve se aplicar, dado que ele pertence à classe das pessoas moralmente imputáveis.

A partir de tais apontamentos, Honneth formula um segundo problema concernente às propriedades estruturais do **reconhecimento jurídico**, assim afirma ser necessário definir a capacidade pela qual os sujeitos se respeitam mutuamente enquanto pessoas de direito. Nesse sentido, e sob condições pós-tradicionais de desligamento das atribuições de *status*, os sujeitos de direitos estão, em princípio, justificados no assentimento livre de todos os indivíduos inclusos numa ordem jurídica, pressupondo neles a capacidade de decidir racionalmente, com autonomia individual, sobre questões morais.

Nessa perspectiva, defende Honneth que:

Nesse sentido, toda comunidade jurídica moderna, unicamente porque sua legitimidade se torna dependente da idéia de um acordo racional entre indivíduos em pé de igualdade, está fundada na assunção da imputabilidade moral de todos os seus membros (2003, p. 188).

Nessa perspectiva, as características que definem o ser humano constitutivamente enquanto pessoa dependem da definição acerca dos pressupostos subjetivos que capacitam para a participação numa formação racional da vontade. Assim, as capacidades pelas quais os membros de uma sociedade se reconhecem mutuamente estão sujeitas a modificações, a depender do respeito empreendido entre os mesmos enquanto pessoas de direito.

Em continuidade, Honneth aponta que a ampliação cumulativa de pretensões individuais, presentes na sociedade moderna, pode ser entendida como um processo em que a extensão das propriedades individuais de uma pessoa moralmente imputável foi aumentando gradativamente sob a pressão de uma **luta por reconhecimento**, a qual demanda sempre serem adicionados novos pressupostos para a formação racional da vontade. Essa ideia, ressalta Honneth, tem teor análogo ao que especulou Hegel em sua tese acerca do criminoso que força a ordem jurídica burguesa a uma ampliação das normas jurídicas, a qual passa a incorporar a dimensão da igualdade material de chances.<sup>19</sup>

Honneth também utiliza como base para fundamentar a sua teoria a tentativa de T. H. Marshall de reconstruir o nivelamento histórico das diferenças sociais de classe, a qual descreve um desacoplamento entre as pretensões jurídicas individuais e as atribuições sociais ligadas ao *status*, situação essa que diferencia as constituições modernas das tradicionais.

Nesse sentido, quanto ao desenvolvimento histórico do acervo de pretensões jurídicas subjetivas e a constante exigência política na busca por ser um “membro de igual valor” na esteira política, Honneth aponta que:

Os direitos de participação, ligados até então ao *status*, só se tornaram uma classe separada de direitos básicos universais quando finalmente, com sua ampliação e aprofundamento parciais, o clima jurídico e político se transformara, de sorte que às exigências de igualdade de grupos excluídos não podia mais se contrapor nenhum argumento convincente; nas primeiras décadas do século XX dá-se o momento em que se impôs definitivamente a convicção de que a todo membro de uma coletividade política deve caber o direito igual à participação no processo democrático de formação da vontade. (2003, p. 191)

Em resumo, a análise histórica de Marshall descreve o modo pelo qual se deu a ampliação sucessiva dos **direitos individuais fundamentais**, calcados na ideia de que os membros de uma sociedade assentem por discernimento racional à ordem

---

<sup>19</sup> *Ibidem* p. 189.

jurídica estabelecida, bem como nos fornece o entendimento de como a institucionalização dos direitos civis de liberdade inaugurou um modo de inovação permanente dos direitos subjetivos.

Nesse sentido, para que o indivíduo tenha a capacidade de agir como uma pessoa moralmente imputável o mesmo não precisa unicamente da proteção jurídica contra interferências em sua esfera de liberdade, mas também da possibilidade juridicamente assegurada de participação no processo público de formação da vontade.

No decorrer dos séculos foi-se acrescentado às propriedades que colocam um sujeito em condições de agir autonomamente com discernimento racional uma medida mínima de formação cultural e de segurança econômica. Ou seja, o reconhecimento jurídico se dá não apenas na capacidade abstrata de poder orientar-se por normas morais, mas também na propriedade concreta de merecer o nível de vida necessário para isso.

Tanto Hegel como Mead estão convencidos de que há um prosseguimento da “luta por reconhecimento” dentro da esfera jurídica. Tais conflitos, engendrados num contexto de reconhecimento denegado ou do desrespeito, representam conflitos em torno tanto da ampliação do conteúdo material como do alcance social do *status* de uma pessoa de direito.

Acerca da legitimidade do sujeito em confirmar o respeito dos demais através de uma pretensão legítima, Honneth comenta que:

É o caráter público que os direitos possuem, porque autorizam seu portador a uma ação perceptível aos parceiros de interação, o que lhes confere a força de possibilitar a constituição do auto-respeito; pois, com a atividade facultativa de reclamar direitos, é dado ao indivíduo um meio de expressão simbólica, cuja efetividade social pode demonstrar-lhe reiteradamente que ele encontra reconhecimento universal como pessoa moralmente imputável. (2003, p. 197)

Nesse contexto, Honneth sublinha que o sujeito apenas é capaz de se considerar participante da experiência do reconhecimento jurídico quando partilha com outros membros de sua coletividade as propriedades que o capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade. E é justamente essa possibilidade de se referir a si mesmo positivamente que engendra o conceito de “autorrespeito”.

Neste ponto, é importante ressaltar que tal conclusão não é de fácil comprovação na realidade fenomênica, dado que o autorrespeito, de certo modo, apenas se torna perceptível quando se manifesta na sua forma negativa, ou seja, quando ele inexistente ou é insuficiente. Logo, com a denegação do reconhecimento também se engendra a perda da possibilidade do autorrespeito individual.

As formas de desrespeito como “ofensa” e “rebaixamento” podem ser entendidas enquanto categorias morais de reconhecimento recusado. Tais conceitos negativos dessa espécie designam não apenas uma injustiça direcionada aos sujeitos em sua liberdade de ação ou como forma de danos, mas as pessoas também são feridas numa compreensão positiva de si mesmas, ou seja, naquilo que ela internalizaram de maneira subjetiva (*op. cit.* p. 213).

Para responder a pergunta acerca de como a experiência do desrespeito está ancorada nas vivências afetivas dos sujeitos humanos e ser essa a base motivacional para o impulso à resistência social e ao conflito, mais precisamente, para uma luta por reconhecimento, Honneth estabelece a diferenciação entre três padrões de reconhecimento.

O primeiro deles está relacionado à camada da integridade corporal, associada aos maus tratos práticos e a privação da livre disposição sobre o corpo, sendo esta camada a mais elementar do rebaixamento pessoal.

Em síntese, destaca Honneth que:

A razão disso é que toda tentativa de se apoderar do corpo de uma pessoa, empreendida contra a sua vontade e com qualquer intenção que seja, provoca um grau de humilhação que interfere destrutivamente na auto-relação prática de um ser humano com mais profundidade do que outras formas de desrespeito; pois a particularidade dos modos de lesão física, como ocorre na tortura ou na violação, não é constituída, como se sabe, pela dor puramente corporal, mas por sua ligação com o sentimento de estar sujeito à vontade de um outro, sem proteção, chegando a perda do senso de realidade. (2003, p. 214)

A lesão física, portanto, tem por resultado a perda de confiança obtida por meio do amor, na socialização, com a capacidade de coordenação autônoma do próprio corpo, bem como a perda da confiança em si e no mundo, emparelhada com uma espécie de vergonha social.

Tal experiência de desrespeito não pode variar simplesmente com o tempo histórico ou com o quadro cultural de referências. Por mais distintos que sejam os

sistemas que possam tentar legitimá-las ou justificá-las socialmente, haverá sempre um colapso dramático na confiança social e na auto-segurança do sujeito que é submetido a tais lesões. Desse modo, é destruída, com efeitos duradouros, a forma mais elementar de auto-relação prática, a confiança em si mesmo.

A seguir Honneth comenta acerca das duas outras formas de desrespeito em conformidade com a tripartição sugerida, estando já essas inseridas num processo de mudança histórica, variável, portanto.

A segunda forma de desrespeito está atrelada às experiências de rebaixamento que afetam o auto-respeito moral do *sujeito*, mais especificamente quanto a sua permanência numa situação de exclusão da posse de determinados direitos no interior de uma sociedade, levando em consideração que o mesmo faça parte de uma coletividade como membro de igual valor, participando em pé de igualdade de sua ordem institucional. Nesse caso não é concedido ao sujeito a imputabilidade moral na mesma medida que aos outros membros da sociedade, sendo negado ao indivíduo o *status* de parceiro de interação com igual valor e com capacidade de formar um juízo moral (HONNETH, 2003, p. 216).

Existe ainda um último tipo de desrespeito conceituado por Honneth, que se refere negativamente ao valor social de indivíduos ou grupos, designado na língua corrente como “ofensa” ou “degradação”, ainda estando associados à “honra” e à “dignidade” ou, em termos modernos, ao “*status*” de uma pessoa. O “*status*” de uma pessoa está associado a sua estima social que é concedida por meio da auto-realização no horizonte da tradição cultural. No caso de uma hierarquia social de valores que degrada alguns tipos de valores e crenças, tidas por aquela como de menor valor ou deficientes, ela tira dos sujeitos atingidos toda a possibilidade de atribuir um valor social às suas próprias capacidades, deixando de conduzir suas vidas com um significado positivo no interior da coletividade, acompanhado de uma perda de valorização social e, conseqüentemente, na perda de auto-estima pessoal e de auto-realização.

Em continuidade, Honneth destaca o fato de que nos três grupos de experiência do desrespeito as suas descrições estão imbuídas de metáforas que remetem a estados de abatimento do corpo humano, com alusões metafóricas à dor física e à morte (“morte psíquica”, “morte social”, etc.). Linguisticamente há a associação de diversas formas de desrespeito à integridade psíquica do ser humano

(identidade) enquanto portadora do mesmo papel negativo que as enfermidades orgânicas possuem no contexto da reprodução do corpo humano.

Nesse sentido, a argumentação de Honneth traça a linha de que as reações emocionais advindas das variadas formas de desrespeito social são responsáveis por desencadear nos sujeitos, mais especificamente em seu plano psíquico, o sentimento de vergonha social, o qual serve de base motivacional afetiva e onde está ancorada a luta por reconhecimento em seu contexto prático.

Desse modo, está elaborada na teoria honnethiana o elo psíquico que conduz do mero sofrimento à ação prática, a qual informa cognitivamente a pessoa atingida acerca de sua situação social. Para embasar sua teoria Honneth faz uso da psicologia pragmática desenvolvida por John Dewey, a qual estabelece que os sentimentos representam de modo geral as reações afetivas no contrachoque do sucesso ou do insucesso de nossas intenções práticas (2003, p. 221).

A esse respeito Honneth comenta o seguinte:

(...) os sujeitos humanos não podem reagir de modo emocionalmente neutro às ofensas sociais, representadas pelos maus-tratos físicos, pela privação de direitos e pela degradação, os padrões normativos do reconhecimento recíproco têm uma certa possibilidade de realização no interior do mundo da vida social em geral; pois toda reação emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política. (2003, p. 224)

## 9 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a exposição do presente trabalho que consistiu em uma revisão teórica de alguns autores ligados àquela que ficou conhecida enquanto a Escola de Frankfurt, sob a ótica do filósofo alemão Axel Honneth e sua ideia acerca da existência de um *déficit sociológico* em teorias críticas precedentes, cabe agora executarmos um olhar (pretensamente) crítico quanto aos apontamentos acerca de uma teoria crítica do direito na perspectiva honnethiana em relação à sociedade brasileira, mais especificamente àquela a qual estou circundado, correspondente ao nordeste brasileiro.

De início podemos frisar que seria provavelmente impossível transpormos as ideias formuladas pelos teóricos estudados neste trabalho, em especial a teoria do reconhecimento e seu cerne na luta social, e aplicá-las, diretamente, a uma análise dos grupos e dos indivíduos brasileiros, posto que as experiências de desrespeito podem variar de acordo com a formação histórica de cada sociedade e sua atual dinâmica estrutural.

Tendo em perspectiva o Brasil, é possível adiantarmo-nos no sentido de que muitas violências e desrespeitos, ainda que quando sentidos, internalizados e compartilhados entre outros sujeitos acabam por não surtirem os efeitos esperados. A exigência coletiva de uma reparação a nível do direito (que aqui nos importa) acaba por colocar em risco a própria vida dessas pessoas, ou seja, ao reivindicarmos uma determinada reparação ou reconhecimento que nos é violado colocamos em risco, não rara vezes, a nossa própria vida ou integridade física, o que importa num silenciamento dos sujeitos lesados, seja pelo medo seja pela força. As reivindicações podem transitar entre vários níveis e formas, sejam elas: a exigência de uma porção de terra para plantio de alimentos destinados à sobrevivência de uma família no campo, o direito de um grupo de viver em uma determinada porção de terra por seu pertencimento étnico e histórico, um imóvel para habitar, a reivindicação de um transporte público de qualidade com tarifas exequíveis ou inexistentes (dado o seu caráter de serviço público essencial). Todas essas lutas, as quais estão inseridas na gramática moral da sociedade brasileira, ensejam sentimentos de desrespeitos e de revolta, apesar de nem sempre

avançarem enquanto organizações sociais e, quando da organização desses movimentos, poucas vezes podemos assistir a uma reparação do direito violado e de avanços legislativos eficazes.

Como exemplo de tais lutas desenvolvidas dentro do território brasileiro temos o triste episódio do “massacre de Eldorado dos Carajás”, o qual ocorreu há 26 anos “quando 21 trabalhadores rurais foram assassinados no sudeste do Pará, em 17 de abril de 1996, por reivindicarem reforma agrária. A data, lembrada a cada ano, se tornou um marco na agenda de lutas populares do país.”<sup>20</sup>, quando “Na ocasião, aproximadamente 1,5 mil sem-terra marchavam pela BR-155, reivindicando a regularização fundiária da Fazenda Macaxeira, quando foram cercados por dois batalhões de PMs, uma tropa de Marabá e outra de Parauapebas, e executados sem chance de defesa.”<sup>21</sup>

A realidade no campo, apesar de transcorridos esses longos 26 anos, não mudou tanto sua lógica operacional. Entretanto, são notáveis alguns avanços conquistados, a exemplo da consolidação de organizações sociais de luta pela reforma agrária, como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), além de outros movimentos sociais insurgentes que lograram se consolidar e que permanecem em luta por seus respectivos reconhecimentos. Atualmente, os ataques a camponeses e indígenas se asseveraram, os interesses econômicos dos donos de latifúndios, muitos dos quais improdutivos, são a lei nesses territórios (na maioria das vezes de muito difícil acesso), a desobediência ou inconformidade com tais desmandos tem um alto preço a ser pago, seja com o próprio sangue seja com a vida daqueles que protestam. Os massacres no campo continuam e a impunidade é, conforme dados do CPT (Comissão Pastoral da Terra), de 100%<sup>22</sup> em algumas

---

<sup>20</sup> Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/04/17/vinte-e-seis-anos-do-massacre-de-eldorado-dos-carajas-sao-lembrados-em-atos-pelo-pais>. Acesso em: 20 de abril de 2022.

<sup>21</sup> Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/massacres/6000-26-anos-do-massacre-de-eldorado-dos-carajas-assassinatos-de-sem-terras-disparam-e-impunidade-permanece>. Acesso em: 20 de abril de 2022.

<sup>22</sup> “De acordo com Nota Pública divulgada agora: “o município de São Félix do Xingu é conhecido por conflitos fundiários graves resultantes de ações de grilagens de terras públicas, desmatamento ilegal voltado à atividade da pecuária extensiva, invasões de terras indígenas e áreas de preservação, além da instalação de garimpos ilegais. Esses conflitos têm resultado em assassinatos de lideranças, chacinas e trabalho escravo. Conforme dados da CPT, nas últimas quatro décadas, 62 trabalhadores rurais e lideranças foram assassinadas no município em conflitos pela posse da terra. Em nenhum dos casos houve julgamento de algum responsável pelos crimes, portanto, a taxa de impunidade é de 100%. Até o momento, não temos informações se o crime tem motivação agrária, caberá à Polícia do Pará

regiões, ou seja, as perseguições e mortes tem a chancela da completa impunidade, os senhores de latifúndio (sabidamente interessados em terras públicas ou protegidas) tem tanto poder quanto um tirano nessas remotas regiões do interior brasileiro.

Inúmeros seriam os casos de grave violação no Brasil, sejam eles no campo ou na cidade. Diante de tão temerária conjuntura não é possível inferir que ainda que determinada conduta tenha por resultado a negação de direitos e a exclusão de indivíduos de um âmbito de consideração, enquanto pessoas em patamar de igualdade, tal desrespeito possa gerar, de outro lado, uma resistência e organização correspondentes. Nesse sentido, torna-se imperioso afirmar que as reminiscências históricas da formação do Brasil são ainda muito presentes e atuam com grande influência em locais remotos ou marginalizados. Apesar dos avanços na conquista por direitos básicos, os movimentos sociais brasileiros e outros representantes de minorias (a exemplo de povoados indígenas ou em defesa da floresta e meio-ambiente) são marginalizados e vistos enquanto “empecilhos” ao avanço do progresso, tal lógica foi e é construída pela burguesia nacional (urbana ou rural) por meio da mídia, parlamento e outras instituições monopolizadoras da violência (para)estatal. Portanto, podemos afirmar que a intensidade e constância das violências sobre a população mais pobre (e pouco instruída) do país é tão intensa que consegue colonizar, em grande medida, sua própria dimensão psicológica, invertendo a lógica da revolta ante ao sistema de exploração que o oprime para a sua defesa enquanto “única forma possível de existência”.

A primeira dessas dificuldades estaria associada ao próprio âmbito de percepção psicológica (individual e subjetiva) da lógica de exclusão, opressão e supressão de direitos. É sabido que, ainda hoje, em várias regiões do Brasil, pessoas (inclusive crianças) são submetidas a trabalhos análogos à escravidão e outras incontáveis formas desumanas de existência.<sup>23</sup> É de se supor que tais

---

esclarecer as reais motivações da chacina. Apenas no estado do Pará, nas últimas quatro décadas, a CPT já registrou 29 massacres com 152 vítimas. No mesmo período, 75 lideranças foram assassinadas no sul e sudeste do Estado.” Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes-2/destaque/5902-nota-publica-mais-um-massacre-no-campo-nao-pode-ficar-impune>. Acesso em: 20 de abril de 2022.

23 “O Brasil encontrou 1.937 pessoas em situação de escravidão contemporânea em 2021, maior número desde os 2.808 trabalhadores de 2013, segundo informações divulgadas pelo renascido Ministério do Trabalho e Previdência nesta quinta (27). Ao todo, foram 443 operações – um recorde desde a criação dos

sujeitos os quais estão submetidos a tão alto grau de desumanidade não possam, muitas das vezes, identificar ou quantificar o grau de violência a que estão submetidos. Nesse sentido, podemos afirmar que o sentimento de desrespeito é um imperativo que surge de uma impressão acerca da vivência dos sujeitos numa determinada sociedade, ou seja, da própria vivência do sujeito e sua experiência internalizada. Desse modo, podemos supor que, por exemplo, um indivíduo que tem por atividade o corte de cana-de-açúcar e nunca pode antes ter acesso à educação enquanto formação integral (Bildung)<sup>24</sup> ou contato com organizações que zelem por sua proteção e bem-estar não saberá, por conseguinte, em que medida está sendo violado em seus direitos e humanidade. Esta realidade, infelizmente, é facilmente aferível no Brasil, principalmente no norte, nordeste e centro-oeste, que correspondem às regiões mais pobres do país.

A seguir deixo alguns trechos retirados do livro “Homens e caranguejos”<sup>25</sup> (1967) do professor e médico Josué de Castro, o qual, na sua introdução, relata algumas de suas memórias de infância no bairro do Recife de inícios do século passado (destaques acrescidos):

Fui compreendendo que tôda a vida dessa gente girava sempre em torno de uma só obsessão - a angústia da fome. Sua própria

---

grupos especiais de fiscalização móvel, base do sistema de combate à escravidão no país, em maio de 1995.” Disponível em: <https://reporterbrasil.org.br/2022/01/brasil-fecha-2021-com-1937-resgatados-da-escravidao-maior-soma-desde-2013/>. Acessado em: 20 de abril de 2022. Deve-se salientar que a estimativa do número real de pessoas submetidas a tal tipo de tratamento desumano é muito superior aos dados informados acima, isso porque as unidades e instituições responsáveis por tais operações de combate a tais tipos de escravidão contemporânea não possuem efetivo suficiente, além de sofrerem com o sucessivo desmonte de sua infraestrutura e cortes de verbas no seu financiamento desde o golpe empresarial-parlamentar que cassou o mandato da presidenta eleita naquela ocasião e, posteriormente, a eleição de um governo de extrema-direita que assumiu a presidência em 2019, abertamente facilitador dos interesses das elites agropecuárias (principalmente quanto ao desmatamento ilegal para o plantio de soja destinado a alimentação do gado de corte) e da extração ilegal de minérios, inclusive em terras indígenas.

<sup>24</sup> Os conceitos de Formação Cultural (Bildung) e Semiformação (Halbbildung) foram trabalhados pelo filósofo alemão Theodor W. Adorno em sua reflexão acerca da indústria cultural e *mass media* que toma corpo a partir da década de 1930, com a disseminação da televisão, cinema, propaganda e outros veículos de mídia (BANDEIRA; OLIVEIRA, 2012, p. 230).

<sup>25</sup> O livro relata a história da família Silva, atormentada pela fome no sertão pernambucano do Cariri se socorrem em falsas promessas advindas da capital pernambucana, onde, ao chegarem, encontram “muita coisa para os olhos, pouco prá barriga” e acabam por assentar-se na escura lama do manguezal, paraíso dos caranguejos. Diante de tantas injustiças narra-se o desenvolvimento “na marra” do fictício bairro “Aldeia Teimosa”, mas que acaba por ser a história de muitos bairros pobres espalhados pelo nordeste brasileiro.

linguagem era uma linguagem que quase não fazia alusão à outra coisa. A sua gíria era sempre carregada de palavras evocando comidas. As comidas que desejavam com desenfreado apetite. (p. 19)

(...)

Foi o que viram, assustados e sem compreender bem todo o drama, os meus olhos de criança. Pensei, a princípio, que a fome era um triste privilégio desta área onde eu vivia, - a área dos mangues. Depois verifiquei que no cenário da fome do Nordeste, os mangues eram uma verdadeira terra da promessa que atraía os homens vindos de outras áreas de mais fome ainda. **Da área das secas e da área da monocultura da cana de açúcar, onde a indústria açucareira, esmagava, com a mesma indiferença; a cana e o homem reduzindo tudo a bagaço.** (p. 20)

(...)

Mesmo quando ia me distrair, assistindo aos cantadores de feira ou ao espetáculo do Bumba-meu-boi - auto popular representado na zona dos mocambos - o que encontrava diante de mim representando, falando, gesticulando, era sempre a fome em seus numerosos disfarces. (p. 21)

(...)

O Bumba-meu-boi era apenas um pesadelo de faminto. De faminto sonhando com um boi-fantasma que cresce diante dos seus olhos compridos mas, cujas carnes, desaparecem debaixo das apalpadelas de suas mãos. (p. 24)

Diante de tal conjuntura social as reivindicações por direitos e reparações se tornam extremamente difíceis, seja porque os sujeitos estão de tal forma alienados de seus direitos e de sua estima social que apenas conseguem reproduzir o que lhes é imposto, seja porque ao sentirem o desrespeito e a negativa de direitos e tentarem recorrer ao coletivo enquanto forma de organização e resistência acabam por ser massacrados com a certeza da impunidade dos mandatários e executores. Acerca desse tema vale transcrever a breve crítica do professor e sociólogo Mattias Iser <sup>26</sup>:

Dado que Honneth acredita, como representante da proposta teórica reconstrutiva, ter descoberto o mecanismo normativo central, ele sugere possuir uma especial sensibilidade para [determinar] em que ponto as expectativas normativas são tão massivamente frustradas que revolta e resistência são muito prováveis, quando não “garantidas” (Honneth, 2003b, p. 275). A teoria do reconhecimento, até aqui, só logra detectar a latente ou já sentida revolta e autoesclarecer-se. Onde existir uma discrepância entre revolta esperada e revolta observada, o crítico deve ser capaz de explicar teoricamente esta diferença, referindo-se aos obstáculos sociais e políticos que estão no caminho do sentir e da articulação de uma tal

---

<sup>26</sup> ISER, M. Desrespeito e Revolta. Sociologias, [S. l.], v. 15, n. 33, 2013.

revolta. **Que uma injustiça não seja reconhecida como óbvia pode significar, apenas, que as pessoas tenham crescido em uma tradição repressiva ou que estão subjugadas a outras estruturas de poder, as quais tornam impossível ou, pelo menos, difícil ou perigoso contra elas protestar.** (p. 91)  
(destaques acrescentados)

A partir desses apontamentos é possível termos em mente que um desrespeito ou violação de direitos ou valores, ainda que não seja perceptível por um indivíduo ou conjunto deles continua sendo uma violação do conjunto de expectativas normativas inseridas num contexto social. É possível ainda que sujeitos que não são diretamente afetados por determinada prática injusta tenham a capacidade altruísta de se posicionarem e organizarem a revolta em busca de uma reparação ou equiparação de uma igualdade de direito de interesse alheio.

É necessário afirmar que Honneth ao tratar sobre o problema do *déficit sociológico* na teoria crítica, de forma geral, traz à tona uma reconstrução da teoria crítica que tenha por base uma eticidade normativa atrelada à luta por reconhecimento derivada de injustos relativos às esferas do amor, do direito e da solidariedade. Essa inflexão teórica nos permite refletir sobre o quanto a teoria crítica se distanciou do conteúdo normativo contido no próprio âmbito dos conflitos sociais, ou seja, da própria realidade dos sujeitos. Em que pese a salutar contribuição de Habermas e os conceitos de ação comunicativa e mundo da vida, atrelados à construção de regras formais de validação para uma argumentação pública em situação de igualdade, Honneth, para além do contexto discursivo, nos ajuda a aprofundar a perspectiva de uma ideia de vida boa ou justiça a partir da reivindicação política ao voltar-se para o concreto do social em sua dimensão conflitiva. No entanto, Honneth é também acusado de não dar conta de uma teoria que se pretende suficientemente ampla, posto, para muitos teóricos, haver um *déficit político* em sua teoria da luta por reconhecimento, por ter relegado o problema da efetiva participação democrática e política a um segundo plano, não muito bem elaborado e, portanto, eivado de uma ampla vagueza conceitual. Esse assunto é debatido por Honneth em suas publicações ulteriores.

Apesar das limitações teóricas inscritas no conceito de luta por reconhecimento é notável que a referida teoria possa nos ajudar em grande medida a entendermos um pouco mais acerca da “gramática moral dos conflitos sociais”, seja em seus aspectos psicológicos, organizativos, reivindicativos ou de estima

social, sem pretendermos, no entanto, esgotar a análise da complexidade da conjuntura social. Assim, devemos também levar em consideração o seu diálogo com outros autores, a exemplo de Jürgen Habermas e Nancy Fraser, para obtermos uma melhor compreensão crítica da sociedade e podermos fornecer apontamentos e propostas que tenham por finalidade a efetiva reparação de injustiças na busca de um modelo “bem viver” que possa ser universalizado de acordo com o contexto abordado.

A realidade brasileira, por sua múltipla diversidade étnica, cultural e suas especificidades históricas se apresenta, a nós pesquisadores das humanidades, dotada de imensos desafios. Ainda que os conceitos aqui estudados, principalmente o de “déficit sociológico” e “luta por reconhecimento” sejam limitados, é certo que dispõem de ferramentas importantes que nos permitem vislumbrar reais possibilidades de avanços para a compreensão da realidade inscrita no âmago do contexto social brasileiro, ainda que este exercício demande uma imaginação política e crítica de grande monta.

Mesmo que por (muitas) vezes o ideal de organização social consistente em lutar em prol da reparação de injustiças pareça distante e até mesmo inexistente ante as grandes dificuldades estruturais estabelecidas no Brasil é possível aqui e ali no dia a dia do povo “descobrirmos” novos potenciais emancipatórios. A paciência, a resiliência, o estudo e a observação-participação em suas manifestações, sobretudo no âmbito da cultura popular, podem revelar alegorias e sabedorias que transcendem o tempo e se reconfiguram numa miríade de constante reinvenção, quase que inapreensível. Nesses momentos, quase idílicos, é onde a alegria do povo que é esbagaçado como o é a cana-de-açúcar se regenera e os sorrisos desatam em liberdade, ora em batuques, ora no compasso das pisadas, ora em canções populares que desafiam a lógica da própria razão, todos transmutáveis entre si.

Tais momentos de “brincadeiras”, mas que no fim são contextos imbuídos de muita seriedade, guardam em si o potencial renovador da organização coletiva e da luta. Desse modo, podemos conceber as múltiplas organizações da cultura popular como formas de reconhecimento recíproco que guardam em si elementos de uma memória social que, por muitas vezes, são rememorações de momentos históricos repletos de escassez e sofrimentos, mas também de alegrias, os quais são traduzidos em imagens, ritmos e antigas e novas cantorias, signos de uma

resistência que se perpetua nas sombras do domínio do que Horkheimer cunhou enquanto razão instrumental, até que possam dar corpo e substância às reivindicações político-sociais de um tempo vindouro. Portanto, para mim, a cultura popular é um (múltiplo) exemplo de organização e de gestação da luta por reconhecimento, quando esta ainda não se pode realizar em seu total potencial emancipatório, dado a hostilidade do ambiente e das extremas desigualdades, mas que possui o potencial de guardar em si a conexão afetiva e ancestral entre seus participantes.

## REFERÊNCIAS

ADORNO, T., HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos**. 2 ed. Trad. G. Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

CASTRO, Josué de. **Homens e caranguejos** (romance). 1. ed. São Paulo: Brasiliense, 1967.

HABERMAS, Jürgen. **A lógica das ciências sociais**. Tradução: Marco Antônio Casanova. Petrópolis, Vozes, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002.

HABERMAS, Jürgen. ***Between Facts and Norms: a Discourse Theory of Law and Democracy***. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

HABERMAS, Jürgen. **Racionalidade e comunicação**. Lisboa: Edições 70, 1996.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do Agir Comunicativo: Racionalidade da ação e racionalidade social**. Tradução de Paulo Astor Soethe. São Paulo. WMF Martins Fontes, 2012. Vol. I.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: A Gramática Moral dos Conflitos Sociais**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.

HONNETH, Axel. “**Teoria Crítica**”. In: Giddens, Anthony e Turner, Jonathan (orgs). *Teoria Social Hoje*. Trad: Gilson C. Cardoso de Souza. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

HONNETH, Axel. **Crítica del poder: Fases em La reflexión de uma Teoria Crítica de la Sociedad**. Madrid: Machado Libros, 2009.

HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: **Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas**. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Coleção Os Pensadores).

ISER, M. Desrespeito e Revolta. **Sociologias**, [S. l.], v. 15, n. 33, 2013. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/sociologias/article/view/42433>. Acesso em: 22 abr. 2022.

MELO, Rúrion, org. **A Teoria Crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, Liberdade e Justiça**. São Paulo: Saraiva, 2013.

MELO, Rúrion. “Dimensões Políticas do Reconhecimento e seus Limites”. Dissonância: **Revista de Teoria Crítica**, v. 2, n. especial, p. 112-148, junho de 2018.

MELO, Rúrion. “Dimensões Políticas do Reconhecimento e seus Limites”. Dissonância: **Revista de Teoria Crítica**, v. 2, n. especial, p. 112-148, junho de 2018.

MELO, Rúrion. “Repensando o Déficit Sociológico da Teoria crítica: De Honneth a Horkheimer”. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade 22** (2017): 63-76.

MELO, R./WERLE, D. L. “Reconhecimento e justiça na teoria crítica da sociedade em Axel Honneth”. In: NOBRE, M. (org.) **Curso livre de teoria crítica**. Campinas: Papirus, 2008.

NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

NOBRE, Marcos. Apresentação: Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica. In: HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003, pp. 7-19.

NOBRE, Marcos (2013). “**Reconstrução em dois níveis: Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth**”. In: Melo, R. (org.). **A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva.

NOBRE, Marcos (org.). **Curso livre de teoria crítica**. Campinas, SP: Papirus, 2008.

NOBRE, Marcos. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica. In: HONNETH, **A Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Trad: Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003a.

NOBRE, Marcos. Reconstrução em dois níveis: Um aspecto do modelo crítico de Axel Honneth. In: MELO, Rúrio (coord.). **A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva, 2013, pp. 11-54.

NOBRE, Marcos; REPA, Luiz. Breve apresentação. In: NOBRE, Marcos; REPA, Luiz (orgs.) **Habermas e a reconstrução: Sobre a categoria central da Teoria Crítica habermasiana**. Campinas: Papyrus, 2012, pp. 7-11.

NOTA PÚBLICA – “Mais um massacre no campo não pode ficar impune!”. **Comissão Pastoral da Terra – CPT Regional Pará**. Belém (PA), 13 de janeiro de 2022. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/publicacoes-2/destaque/5902-nota-publica-mais-um-massacre-no-campo-nao-pode-ficar-impune>. Acesso em: 20 de abril de 2022.

RODRIGUEZ, J. R. (2016) As figuras da perversão do direito: para um modelo crítico de pesquisa jurídica empírica. **Revista Prolegómenos - Derechos y Valores**, Bogotá, D.C., Colombia, Volumen XIX - Número 37, p. 99-108. Enero - Junio 2016 - ISSN 0121-182X. DOI: <http://dx.doi.org/10.18359/prole.1682>.

SAFATLE, Vladimir. Adorno e a Crítica da Cultura como estratégia da crítica da razão. **Artefilosofia**, Ouro Preto, n. 7, p. 21-30, out, 2009.

SAMPAIO, Cristiane. “Vinte e seis anos do massacre de Eldorado dos Carajás são lembrados em atos pelo país”. **Brasil de Fato**, Brasília (DF), 17 de abril de 2022. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/04/17/vinte-e-seis-anos-do-massacre-de-eldorado-dos-carajas-sao-lembrados-em-atos-pelo-pais>. Acesso em: 20 de abril de 2022.

SOUZA BANDEIRA, Belkis; DA ROSA OLIVEIRA, Avelino. Formação cultural e semiformação: contribuições de Theodor Adorno para pensar a educação hoje. **Educação**, vol. 35, núm. 2, mayo-agosto, 2012, pp. 225-232.

VOIROL, Olivier. A esfera Pública e a luta por reconhecimento: De Habermas a Honneth. **Cadernos de filosofia alemã**. nº 11, p. 33-56 -, jan-jun 2008.

VOIROL, Olivier. "Teoria crítica e pesquisa social: da dialética à reconstrução". Trad. B. Simões. **Novos Estudos CEBRAP** (93), julho 2012, p. 81-99. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-33002012000200007>. Acesso em: 10 de abril de 2022.

ZUMPANO, Andressa. “26 anos do Massacre de Eldorado dos Carajás, assassinatos de sem terras disparam e impunidade permanece”. **Comissão Pastoral da Terra (CPT)**. Publicado em 17 de Abril de 2022. Disponível em: <https://www.cptnacional.org.br/massacres/6000-26-anos-do-massacre-de-eldorado-dos-carajas-assassinatos-de-sem-terras-disparam-e-impunidade-permanece>. Acesso em: 20 de abril de 2022.