

Briga de família ou ruptura metodológica na teoria crítica (Habermas X Honneth)*

Pablo Holmes

Introdução

Se tomássemos ao pé da letra as palavras de Axel Honneth, poderíamos dizer que as divergências que seu trabalho apresenta em relação à teoria do discurso desenvolvida por Jürgen Habermas realmente não passam do que se poderia esperar de um debate como este: uma *briga de família*. Segundo ele próprio, sua proposta “pode ser vista como um posterior desenvolvimento do projeto teórico habermasiano” (Honneth, 2003c, p. 246), o que dá a impressão de que suas ressalvas àquele permanecem no plano das meras correções e retoques.

Não seria para menos. Ambos são os mais importantes herdeiros vivos da Escola de Frankfurt, como se convencionou chamar os autores agrupados no Instituto de Pesquisas Sociais. Habermas, predecessor de Honneth na direção do Instituto, foi aquele que, assistente de Adorno, ajudou a dar continuidade à tarefa de construir uma teoria crítica da sociedade que articulasse os motivos emancipatórios da filosofia materialista com as contribuições das novas ciências sociais empíricas, o que realizou na forma de uma teoria do discurso (cf. Wiggerhaus, 2000, pp. 573-599). Honneth, ainda menos conhecido, foi aquele que, nos últimos anos, tentou dar novo fôlego à tarefa crítica na forma de uma teoria do reconhecimento social.

* Este trabalho foi realizado com auxílio do CNPq.

Buscando um debate ativo entre os seus pontos de vista, investigaremos, no entanto, a possibilidade de que aquela insinuação de Honneth acerca do possível parentesco teórico não seja tão verdadeira. Observando o *status* que o Estado e o direito assumem em sociedades que se diferenciaram a ponto de perderem os conteúdos unificantes de tradições religiosas ou filosófico-metafísicas, levantaremos a hipótese de que, graças a mudanças substanciais em seus pressupostos metodológicos, eles percorrem caminhos totalmente distintos e chegam a conclusões diferentes.

Nosso ponto de partida é o conceito de Modernidade como produto de um processo de evolução social, ou melhor, de um processo de aprendizado de competências integrativas que tomaram uma forma típica (cf. Dubiel, 1992, pp. 3-16). Esse ponto de partida, aliás, vale, ao menos parcialmente, para ambas as teorias. Parcialmente pois que ambos partem de uma conceitualização genética das formas de integração social que leva a uma esfera de consideração moral das ações sociais desde o ponto de vista de um princípio de justiça que tem clara inspiração em Kant (cf. Honneth, 2003a, pp. 178-198, 2004a, pp. 16-25; Erman, 2006, pp. 377-400) e que levou à estruturação de instituições político-jurídicas que se consubstanciaram no Estado Democrático de Direito. Na sequência, porém, veremos que, em suas possíveis repercussões da institucionalização do direito, os dois autores divergem bastante.

O problema dos “horizontes éticos” em sociedades pós-tradicionais

De início, podemos dizer que Habermas sempre esteve receoso de realizar aproximações ao que pudesse ser, no contexto da modernidade, um conceito de “vida boa” – ou seja, o conjunto de virtudes que, no interior de uma sociedade, reúna, em uma só interpretação, os ideais de justiça e felicidade. Ele deixou sempre evidente que esse debate, apesar de inevitável (cf. 2001b, p. 387), deveria ser colocado nos termos de uma abertura, a maior possível, das instituições políticas e jurídicas para os mais diferentes modos de realização pessoal, com a intermediação de uma moral social capaz de *a priori* aceitar a todos como legítimos, tratando-os de modo neutro, dentro dos limites jurídicos da produção procedimental de normas (cf. *Idem*, pp. 386ss.).

Para Habermas, parece que o desencadeamento do processo de modernização de uma sociedade lhe dá, já, por natureza, de modo universalmente válido, uma capacidade de mediação moral racional, formal e relativamen-

te isenta de valores vinculantes próprios de culturas particulares em que se socializam os indivíduos. Nesse modelo, os conteúdos éticos são considerados apenas à luz de razões em que se apoiam consensos, mesmo que provisórios, acerca de normas sociais estabelecidas no interesse de todos. A *gag rule*, o impedimento da discussão acerca de questões éticas (axiológicas), não vige, para Habermas, para os debates políticos travados no espaço público, tanto o formal como o informal (cf. *Idem*, pp. 387ss.). Apesar disso, parece-nos que ela vige de modo relativamente cogente para uma teoria normativa da sociedade que não pode dizer mais que os critérios de igual consideração de todas as possibilidades de autorrealização de um modo normativamente neutro (cf. *Idem*, pp. 386-393), o que podemos interpretar como uma hipostasiação do princípio da igualdade jurídica como o único capaz de ser considerado um critério para a justiça social. Na mesma direção, o capitalismo, compreendido como conceito quase análogo ao de Modernidade, vê-se legitimado como o ponto culminante de um processo evolutivo mediante o qual esferas neutras de reprodução social material, desacopladas das regulações elaboradas em linguagem ordinária, associam-se apenas indiretamente aos procedimentos legislativos da esfera pública formal¹.

É contra essas pretensões formalistas que se levantam algumas das objeções mais relevantes à teoria habermasiana. Comunitaristas, como Taylor, ou mesmo os teóricos críticos mais sensíveis às implicações ideológicas e idealistas de uma tal formulação, como Wellmer, veem nisso a raiz de uma falsa consciência etnocêntrica que compreende o processo de modernização como o único processo possível de desenvolvimento das instituições normativas humanas. Para eles, a teoria habermasiana fixaria de modo por demais pretensioso um padrão evolutivo sem levar em conta as possíveis particularidades de formas de vida alternativas. Segundo esses autores, tal concepção poderia levar a uma perda gradativa dos sentidos comuns, que são os únicos aptos a fazer dos indivíduos seres realizados, em harmonia com suas próprias convicções e sentimentos, e fiéis a valores que fazem inevitavelmente parte de suas autocompreensões (cf. Taylor, 1993, pp. 43-107, 2002, pp. 35-52). Nesse sentido, só sendo fiel consigo mesmo poder-se-ia evitar o surgimento de uma nova relação de servidão, depois do fim das instituições tradicionais pré-modernas, desta feita em face de um imperativo categórico formal que ordenaria uma ruptura irracional com as formas de vida originais de grupos socializados em uma cultura própria (cf. Taylor, 1994, pp. 49-65; Wellmer, 1987, pp. 101 ss.; Melo, 2002, p. 64;

1. Devo a intuição de que a teoria do discurso pode ser uma legitimação geral do capitalismo à conversa com o professor Marcelo Neves.

Nicholson, 1996, pp. 1-16). A tentativa de Habermas de abandonar a expressividade particularista das formas de vida concretas com vistas à formulação do ponto de vista normativo de uma Ética do Discurso é vista, ao final, como o inchaço de determinada forma de vida particular (a ocidental), com um consequente empobrecimento da diversidade cultural (cf. Taylor, 1994, pp. 37-47).

Objecções como essas são o ponto de engate para uma reformulação da teoria crítica nos termos de uma *teoria social do reconhecimento*, como a proposta por Axel Honneth. Esta, aliás, parece-nos ser realizada a partir da intuição de que a moral é sempre uma *moralidade social* cuja origem deve ser identificada em padrões culturais de julgamento valorativo, vinculados àquilo que a tradição filosófica chamava eticidade; justo aquele elemento que Habermas assinalava como “perdido” no processo de transição para a Modernidade². Ao mesmo tempo, Honneth parece querer fazer crer que é possível reconstruir os processos evolutivos das formas sociais modernas de vida a ponto de se ter um padrão geral, sob estas condições, do que seja a constituição de uma vida boa (cf. 2003a, pp. 269ss., 2003b, pp. 170-189). Ou seja, crê ser viável, num sentido aristotélico³, descrever a vida boa sob condições modernas, sem que se caia na arriscada aventura romântica dos comunitaristas que anseiam por uma correspondência mais que apenas formal entre os anseios individuais de realização e os fins sociais vinculantes graças ao compartilhamento de uma língua, uma história e uma cultura comuns. Essa reformulação teórica deveria, no entanto, levar em conta como centro de toda teorização – e isso é o fundamental – os processos dinâmicos e contingentes de formação de padrões normativos institucionalizados, dados exclusivamente por meio de uma sucessiva confirmação recíproca da validade de *pretensões de reconhecimento* (cf. Honneth, 2004a, pp. 351-364).

É a partir dessa intuição que Honneth se lança o desafio de elaborar uma teoria do reconhecimento social a que chama “suficientemente diferenciada” (2003a, pp. 253-259) e que seja ainda capaz de utilizar um vocabulário crítico para descrever aquilo que possa ser apontado como patologias sociais. A teoria crítica deveria levar em conta, então, o fato de que os implicados em relações sociais normativamente articuladas sempre estão submetidos a pressões interpretativas que se desenrolam nas *media* representadas pelos processos de luta e reconhecimento (cf. *Idem*, pp. 253-268). A reconstrução estaria enquadrada num modelo segundo o qual as interpretações de si, dos outros e do mundo dependeriam do reconhecimento recíproco de confrontantes responsável por estabelecer o nível vigente das

2. Em várias passagens Habermas usa o termo “perda da eticidade” para identificar o socavamento do mundo da vida tradicional pelo processo de diferenciação social e desacoplamento entre sistema e mundo da vida. Ver, por exemplo, Habermas, 2003c, pp. 169 ss.

3. Sobre o significado do termo neoaristotelismo e suas implicações para o pensamento contemporâneo, ver Schnädelbach, 1986, pp. 38-63.

relações normativamente mediadas (cf. *Idem*, pp. 253ss.; Wellmer, 1987, pp. 145ss.). A descrição teórica bem-sucedida abriria a possibilidade de uma revelação das condições segundo as quais cada indivíduo pode desenvolver uma autorrelação prática intacta de experiências de sofrimento, humilhação e desrespeito social. Sob condições modernas, deveríamos descobrir, nos meios vigentes no interior dessa forma de vida, quais seriam então as autorrelações práticas que possibilitariam o gozo de condições atuais de vida boa.

O abismo entre moralidade e eticidade na filosofia prática

Essa discussão suscita uma querela de fundo bem mais abrangente. Sem querer nos deixar dispersar por essa discussão, articulada em termos bem particulares, os quais exigiriam um aprofundamento por ora dispensável aos nossos propósitos, na filosofia prática kantiana e na ética de Aristóteles, devemos ao menos preliminarmente explicitar de modo geral os seus termos. Trata-se do debate referente ao abismo entre “eticidade” e “moralidade”, que podemos traduzir por uma disputa entre convicções liberais universalistas e convicções de inspiração comunitária, denominadas “particularistas”⁴.

De um lado, podemos dizer que o grande mérito das filosofias morais de inspiração kantiana, como a do próprio Habermas, é reivindicar que jamais a noção de “bem” pode ser confundida com outra, moralmente fundada sobre parâmetros universalistas, de “justo” (cf. Forst, 2001, pp. 345-347). O móvel da ação justa, como assinalara Kant, deveria ser somente o próprio *dever* e jamais qualquer motivo teleológico, qualquer finalidade, por assim dizer (cf. Kant, 1951a, p. 60). Na explicação de Habermas, o “bem”, na realidade, guardaria a marca de ser sempre um “bem” para “nós”, tendo de se haver fatalmente com outras concepções de “bem” que se materializam em outras finalidades para “outros” diferentes de “nós” que, a rigor, dificilmente podem ser conciliados (2001b, p. 163). A ética kantiana do “dever” quer ser, por isso, para além de uma *ética de valores*, uma *ética da justiça*. Segundo ela, o que valeria como justo deveria distinguir-se claramente, por via de sua universalidade, do que vale como um bem (cf. Forst, 2001, pp. 348-349). O justo estaria fundado na razão e sua pura forma, enquanto o bem seria sempre algo material, talhado por interpretações de grupos particulares acerca de valores e costumes virtuosos, padecendo, portanto, de um grau de contingência que só pode ser eliminado pelos meios racionais que são, por definição, os mesmos para todo ser racional. Como

4. Sobre a pertinência de tal distinção entre “ética” e “moral”, com extenso apoio bibliográfico, ver Forst, 2001, pp. 34ss.

sabemos, tal raciocínio leva a uma concepção como a de Kant, para quem a única lei prática que pode haver é aquela que estabelece a universalidade de um mandamento, como vinculante, sem exceções (cf. Kant, 1951b, p. 499).

A tradição aristotélica, por sua vez, sempre apontou a necessidade de que houvesse valores em que fundamentar um conceito de justiça. Esses valores tomariam a forma de virtudes e sentidos teleológicos compartilhados por comunidades que, em conjunto, buscariam realizá-los na sua prática comum (cf. Lehman, 2006, pp. 347-376). Só com a consecução e a promoção das virtudes próprias de um povo poderiam os homens alcançar a “vida boa”, a qual, como já dissemos, reuniria em si os ideais de felicidade e justiça (cf. Habermas, 1999a, pp. 81ss., 1999b, pp. 193-211; Schnädelbach, 1986, pp. 38-42). Como nos mostra Günther, para Aristóteles o princípio formal de justiça serviria apenas para fazer julgar de forma igual casos iguais, algo que por si só não tem o sentido de um princípio moral como aquele kantiano, que serviria para fundamentar as próprias normas com que julgamos (cf. Günther, 2004, pp. 263-267). Com efeito, para Aristóteles, as decisões concretas não estariam informadas por normas válidas universalmente desde uma posição teórica originária (cf. Wolf, 2001, pp. 275-276), mas por uma faculdade de julgar que se orientaria de acordo com os critérios de virtude oferecidos pela tradição política de um povo (cf. Aristóteles, 1956, 1141b). Seguindo a crítica de Wellmer à teoria do discurso, poderíamos dizer que caberia somente à experiência, radicalmente contingente, de indivíduos dotados de discernimento moral graças à aquisição de conhecimentos éticos compartilhados no contato com confrontantes sociais a aquisição de uma sensibilidade contextual com que se poderiam tratar as situações concretas de um modo “moralmente” adequado (cf. Wellmer, 1987, pp. 77-105, 125-135). Para Aristóteles, esse era o espaço da *praxis*, da contingência irreduzível das possibilidades de ação humana que só poderia ser trazida à ação consciente por via de uma educação para a virtude na experiência prática de vida, algo que culminaria na *phronésis* como uma sabedoria prática para julgar corretamente (1956, 1139b). Uma postura que, por fim, jamais se poderia confundir com aquela, platônica, de um julgamento imparcial de acordo com critérios universais válidos *a priori*, graças “à impossibilidade de qualquer conhecimento último e definitivo sobre a vida boa” (Wolf, 2001, p. 273), a qual é a maior inspiradora do kantismo moral (cf. Schnädelbach, 1986, pp. 38-63; Habermas, 2004, p. 314).

Para os teóricos de inspiração aristotélica, portanto, as teorias morais não teriam muito a contribuir para a resolução de problemas práticos efetivos. A

contingência de situações sempre únicas conduziria à necessidade de uma educação moral levada a cabo na própria vida prática, e não na contemplação teórica (cf. Wolf, 2001, p. 275). Segundo Aristóteles, a rigor, não poderia nem mesmo haver ensino sobre o que é ser “bom” e “virtuoso” (1956, 1140a); o “*justo*” jamais poderia ser diferenciado do “*bem*”, pois que somente por meio de um aprendizado em comum, no interior de uma comunidade, os indivíduos adquiririam a sensibilidade para saber o que é “bom” *para eles*, o que, trasladado para a *política*, revelaria o que fosse “bom” para *todos*.

Não é sem motivos, porém, que Habermas escolhe a via de uma reconstrução da ética kantiana da justiça para a fundamentação de uma teoria crítica da Modernidade. Segundo ele, aqueles que querem retomar perspectivas conteudistas vinculadas a concepções de vida boa têm de se haver com o fato de que, em sociedades modernas, há uma “multiplicidade de ideias acerca do bem viver” que não podem ser de antemão eliminadas como interpretações válidas (1999a, p. 87), senão por procedimentos que as considerem de modo o máximo possível imparcial e à luz dos interesses de todos os possíveis implicados. Ao resgatar as concepções de vida boa, a tradição neoaristotélica estaria, segundo ele, outra vez, atada a éticas particulares que perdem de vista o potencial emancipatório da *autodeterminação* que pretende colocar em jogo as próprias tradições em que estamos inseridos (cf. *Idem*, pp. 89-91). A consequência seria uma tendência filosoficamente conservadora e politicamente totalitária (cf. Schnädelbach, 1986, pp. 53ss.), que tenderia a excluir, de antemão, como confrontantes dotados de iguais direitos, aqueles que não compartilhassem dos mesmos valores inegociáveis a que se vinculam os indivíduos de uma tradição particular (cf. Long, 2003, pp. 209-240).

A ruptura metodológica como uma transformação hermenêutica da teoria crítica por meio do reconhecimento social em Axel Honneth

Honneth sabe bem o terreno movediço em que pode estar pisando ao retomar o conceito de vida boa sob formas modernas de vida. Ele se sabe na obrigação de justificar bem esse recurso à esfera de valores particularistas para que não recaia em um conservadorismo autoritário. Nas suas palavras, uma teoria da sociedade moderna que postule um conceito de “vida boa” terá de estar atenta ao “risco de tornar-se uma interpretação de determinados ideais de vida historicamente singulares” (2003a, p. 272) e, assim, incorrer na falácia etnocêntrica. Para valer, uma tal teoria terá de ser, portan-

to, uma teoria pós-metafísica da eticidade, cujos padrões sejam os mais formais possíveis para que, sem deixar de conceituar a ideia de “vida boa” no nível teórico, possa deixar em aberto as mais distintas opções de autorrealização.

Para ele, está claro que, se fosse possível formular teoricamente tanto uma referência à ideia de autonomia individual kantiana – na medida em que cada opção deve ter seu espaço garantido de valorização, nos termos da autonomia privada – como uma referência à ideia substancial de autorrealização romântica, de inspiração aristotélica – representada naquele espaço em que se adquire um valor social satisfatório para as opções particulares –, poderíamos chegar a uma concepção moderna de vida boa, ou como ele denomina: uma concepção de “eticidade formal”. Essa, aliás, deveria ser a principal tarefa da teoria crítica da sociedade, o que é feito por Honneth graças ao fato de que, para ele, a autorrealização em condições modernas não precisa ser compreendida como a defesa de uma forma de vida particular (cf. *Idem*, p. 173). Ela seria, em lugar disso, o resultado de uma ampliação gradativa das possibilidades expressivas dos indivíduos mediante um processo crescente de reconhecimento recíproco entre confrontantes sociais. O reconhecimento seria, assim, o *medium* em que se daria a construção, na modernidade, da eticidade formal.

A teoria do reconhecimento trataria dos níveis em que os sujeitos podem se ver certificados da validade de suas demandas por reconhecimento diante de outros confrontantes. Uma pretensão teórica que, em sociedades modernas reguladas juridicamente por princípios igualitaristas, assume a forma de uma diferenciação – sempre à mercê de verificação e novas lutas por reconhecimento – entre três tipos de conhecimento que os sujeitos podem desenvolver acerca de sua própria personalidade, autorrelações práticas a que Honneth chama de *autoconfiança*, *autorrespeito* e *autoestima* (cf. *Idem*, p. 272). Segundo Honneth, cada uma dessas maneiras de o sujeito se referir a si próprio corresponderia, por sua vez, ao desenvolvimento de uma esfera específica na qual se diferenciariam as relações intersubjetivas: elas seriam, respectivamente, a das *relações afetivas*, nas quais se ganharia autoconfiança e que seria regulada pela *afetividade*; a da *moral* e do *direito*, em que se ganharia o autorrespeito e que seria regulada pelo *princípio da igualdade jurídica*; e a da *eticidade* ou *solidariedade social*, em que se ganharia a autoestima e que seria regulada pelo *princípio do mérito* (cf. *Idem*, pp. 138-144).

Para ele, além de uma representação evolutiva das formas de vida modernas, com a identificação do entendimento como o meio característico

de coordenação das ações em sociedades que perderam as eticidades tradicionais vinculantes desde a origem, é preciso fazer referência aos pontos de vista normativos por via dos quais os próprios sujeitos podem se ver como formados de modo satisfatório nas suas capacidades de autorreferência. Podemos dizer que as divergências entre Honneth e Habermas se tornam, então, nesse ponto, mais perceptíveis. E é aí que podemos falar, portanto, de uma *ruptura metodológica* que significa muito mais que uma mera “*briga de família*”.

Honneth argumenta que a teoria da ação comunicativa, assim como a tradição frankfurtiana, padeceria de um déficit sociológico (cf. Honneth, 2003d; Nobre, 2003, pp. 15ss.). Poderíamos acreditar, então, que uma sociologização da teoria comunicativa pudesse ser suficiente para salvar suas pretensões críticas, sem que houvesse necessidade de abandonar os fundamentos de seu diagnóstico. Mas, depois de analisarmos com cuidado os fundamentos de ambas as leituras teóricas, vamos perceber que essa compreensão é insuficiente e, no mais, pouco atenta às diferenças fundamentais entre os dois autores.

No caso da tradição que houvera levado à *dialética do esclarecimento*, aquele déficit sociológico teria tomado a forma de uma universalização antropológica da razão instrumental que redundava num abandono da normatividade social em nome de uma noção transcendental de autorreprodução que encontrava elaboração conceitual exatamente na ideia compartilhada, entre a primeira geração, de uma “razão administrativa” (cf. Marcuse, 1978, pp. 23-40), uma “razão calculadora” (cf. Adorno e Horkheimer, 1987, pp. 19-80), uma razão instrumental (cf. Horkheimer, 1969, pp. 18-69) etc. (cf. Honneth, 2003b, pp. 114-117, 2000c, pp. 89-92; Holmes, 2008). Habermas, que estava atento a essa “ausência de normatividade” da teoria crítica como elaborada pela *dialética do esclarecimento* (cf. Habermas, 2003a, pp. 482-488), houvera, porém, em seu debate com a tradição hermenêutica e mediante a sua recepção de Apel (cf. *Idem*, pp. 182 ss., 1987, pp. 29 ss.), tributado todas as ambições da crítica social a um conceito de comunicação não constrangida que, embora contenha o núcleo normativo com que tem de contar qualquer teoria crítica da sociedade, parecia atribuir seu conteúdo a uma estratégia de fundamentação isenta daqueles que são os processos em que as sociedades constituem sua própria identidade e sua própria normatividade (cf. Honneth, 2000c, pp. 96-98).

Para Habermas, como sabemos, as patologias sociais deveriam ser descritas, sob condições modernas, a partir de um padrão formal que poderia

ser formulado de acordo com um cânone de regras pertinentes às condições não constrangidas de comunicação (2003a, pp. 364ss., 2003b; Honneth, 2000c, pp. 101-103). Num primeiro nível, a teoria da evolução social elaborada reconstrutivamente lhe serviria de descrição dos processos de liberação dos potenciais de coordenação da ação mediante as pretensões de validade criticáveis contidas em atos de fala ilocucionários de tipo regulativo (cf. Habermas, 2003a, pp. 389-391, 1983, pp. 11-48). Nesse sentido, um processo de linguistização do sacro teria cumprido as condições sociais que já estariam relativamente definidas – ou, por que não, previstas – nas condições de comunicação próprias da espécie (cf. Habermas, 2003a, pp. 37ss.). Por outro lado, o diagnóstico das patologias da modernidade era formulado mediante a ideia de uma colonização interna do mundo da vida (cf. Habermas, 2001a, pp. 515ss.). De acordo com essa estratégia teórica, os fatores responsáveis pelo constrangimento das condições de coordenação proporcionadas pela ação comunicativa seriam, em condições avançadas do capitalismo, aqueles referentes a uma formalização das interações sociais graças à intrusão, em esferas do mundo da vida, de meios de comunicação deslinguistizados como o dinheiro e o poder (cf. *Idem*, pp. 516ss., 2001b, pp. 130-145; Honneth, 2000c, pp. 101ss.).

Se compreendemos bem, a superação do “déficit sociológico” dependeria, na realidade, de uma transformação hermenêutica da teoria crítica que se apoiaria, em última análise, numa ruptura metodológica em relação à interpretação teórica da modernidade como horizonte normativo. Assim, se em Habermas a moralidade assume a prevalência metodológica para o diagnóstico das patologias sociais em quaisquer sociedades, já que ela é compreendida como um saber cultural contido, implicitamente – mesmo na última formulação de sua teoria (cf. Habermas, 2004, p. 30) –, nas condições pragmáticas formais da linguagem não constrangida (cf. Habermas, 2003a, p. 379, 2001b, pp. 171ss.), para Honneth resta claro que “o potencial normativo das interações sociais não pode ser simplesmente igualado às condições linguísticas de entendimento isento de coação” (Honneth, 2000c, p. 98). Mais ainda, resta evidente “que não é a orientação por princípios morais positivamente formulados, senão as experiências de frustração de concepções intuitivamente dadas de justiça, que servem de base motivacional para o comportamento de protesto” (*Idem*, p. 99) capaz de fornecer os critérios normativos de uma teoria crítica. A modernidade seria o resultado, portanto, não de um processo de evolução como desdobramento de competências comunicativas, mas de um processo de interpreta-

ções contextuais que só podem ser atribuídas ao mundo da vida dos próprios implicados (cf. Honneth, 2000b, p. 57). Não é à toa que Honneth afirma que uma teoria da justiça e da liberdade sob condições modernas é de certa forma “dependente de um diagnóstico do tempo” (2004b, p. 284). Para ele, o universalismo jurídico constitui-se a partir de uma concepção teleológica de liberalismo (cf. 2004a, pp. 357ss., 2004b, pp. 389ss.), que seria o resultado das condições “internas” de articulação de normatividades no interior de uma comunidade de valores (cf. 2004b, pp. 385, 389). Aos lembrarmos da crítica de Albrecht Wellmer a Habermas (1987) – tachada, aliás, de neoaristotélica pelos seguidores do último (cf. Günther, 2004, pp. 84-87) –, sabemos que não é mero acaso que Honneth faça referência direta a ele ao tratar do problema da aplicação situacional de padrões jurídicos e morais de reconhecimento (cf. Honneth, 2003a, p. 186, n. 77). É com referência a interpretações de situações, com referência a uma faculdade de julgar radicalmente contextual, que os indivíduos levam adiante as representações prático-simbólicas de seu mundo da vida social (cf. Wellmer, 1987, pp. 87, 149ss), e não a partir de discursos aplicativos imparciais (cf. Günther, 2004, pp. 299-358; Habermas, 2001b, pp. 287-289).

Certamente Habermas estava consciente de que apenas mediante elementos da evolução social a que ele chama “externos” – e que consistiriam inclusive em lutas por reconhecimento – poder-se-ia realizar o processo de liberação dos potenciais de coordenação da ação comunicativa (cf. 2002, pp. 422ss., 2003a, pp. 480ss.). Se uma “ressociologização” da teoria crítica se limitasse, contudo, a esse “recurso à sociedade e ao conflito social” como forma de “construção” da modernidade universalista – algo que Habermas teria realizado, com efeito, em seu “Trabalho e interação” (cf. Habermas, 1997; Nobre, 2003, p. 119) –, a contribuição de Honneth não passaria, realmente, de uma continuação – enfim supérflua – da obra habermasiana. É exatamente porque, para Honneth, “a moralidade social pode também ser entendida como uma articulação normativa de princípios que governam o modo pelo qual os sujeitos se reconhecem *em uma dada sociedade*” (2003b, p. 181, grifo nosso), que podemos dizer que ele dá uma contribuição original, que o diferencia de Habermas. No mais, se essa diferenciação já estava sugerida na atenção aos “sentimentos de desrespeito social” em detrimento das condições de comunicação (cf. Honneth, 2000c, p. 98), ela se tornou ainda mais clara nos últimos anos. Nesse sentido, aquilo que, em suas próprias palavras, significaria um “giro historicista” de sua teoria (cf. Honneth, 2004a, p. 358, n. 4) torna explícito o que parece ter sido enco-

berto graças a uma hesitação inicial em romper com a ideia de uma racionalidade comunicativa normativamente reguladora. A ideia de um “giro historicista” é, aliás, mencionada exatamente em resposta à crítica, oferecida por Zurn, de que Honneth não havia deixado claro em que fazia assentar as pretensões normativas de sua *Eticidade Formal*: (a) se em uma reconstrução da racionalidade comunicativa habermasiana; (b) se em uma atualização naturalista de Hegel; (c) ou mesmo se em uma crença metafísica de inspiração aristotélica numa natureza humana (cf. Zurn, 2000). Se são as experiências pessoais interpretadas como traumáticas que “são o núcleo normativo daquelas concepções de justiça que determinam as expectativas que valem como aquelas de respeito, dignidade, honra e integridade” (Honneth, 2000c, p. 99), temos de dizer que a construção da moralidade social é dependente de interpretações dos próprios implicados (cf. Honneth, 2000b, p. 68) que não podem ser atribuídas à “estrutura de uma ação comunicativa”, senão têm de remontar a uma “concepção antropológica que substitua a pragmática universal habermasiana” (Honneth, 2000c, p. 101). Aliás, se tivéssemos, “para apontar experiências sociais como patológicas, que recorrer a determinados desenvolvimentos da vida social a partir de pretensões contexto-transcendentes, a filosofia social estaria não menos que perdida” (Honneth, 2000b, p. 68).

Se, para Habermas deveria valer, ao lado da posição de segunda pessoa incluída no mundo da vida como intérprete (cf. 2002, pp. 417ss., 478), responsável pela construção intuitiva de uma pragmática empírica (cf. 2003a, pp. 367ss.), uma posição de terceira pessoa – referente a um observador – que permitiria o abandono dos contextos concretos de atuação em favor de uma transcendentalidade acontextual, responsável em última análise pela reconstrução ontologicamente neutra do próprio mundo da vida por meio de uma pragmática formal (cf. *Idem*, pp. 419ss., 2002, pp. 511ss., 2001b, pp. 401ss.; Holmes, 2008, pp. 29-32), para Honneth, “como ‘o conceito de normalidade’ de uma sociedade têm de valer as condições culturalmente dependentes que permitem aos seus membros uma forma infrangível de autorrealização” (2000b, p. 57). Ou seja, para ele é o mundo da vida que serve de fonte exclusiva para identificação de patologias sociais (cf. Honneth, 2000c, pp. 55ss.; Nobre, 2003, pp. 13, 15ss.), algo que exige a inserção radical em uma comunidade de valores, mesmo no interior da modernidade (cf. Honneth, 2000d). Desse modo, o caráter contexto-transcendente da teoria habermasiana, tão bem analisado, aliás, pelo mesmo Wellmer (1987, pp. 96-119), não deixaria a possibilidade de que insistíssemos na interpretação

da obra de Honneth como uma “reconstrução” interna e metodologicamente compatível da teoria da ação comunicativa. Isso, a nosso ver, seria o mesmo que dizer que, por mencionar a ideia de uma “reconstrução do materialismo histórico” (cf. Habermas, 1983), o trabalho de Habermas representaria uma continuação metodológica de Marx, algo que só pode ser pensado se deixarmos de lado tudo que não seja a intenção de realizar uma teoria crítica da sociedade capitalista, algo que por sinal era também a intenção de Horkheimer, Adorno, Marcuse e, por que não, em outros termos, Heidegger, Foucault, Nietzsche, entre outros.

É muito claro que a leitura de Honneth da obra de Habermas tem, sobretudo nos últimos anos, um caráter que não se limita a uma crítica da recepção, por este último, do funcionalismo luhmaniano (cf. Honneth, 2003b, p. 142). Ela se dirige, isto sim, à própria noção de que a modernidade pode ser explicada a partir de um núcleo normativo pragmático-linguístico. Se Honneth elogia a inclusão, na obra habermasiana tardia, da consideração de discursos de autoentendimento (cf. Honneth, 2000b, p. 64), sua preferência parece ser, porém, como arma de identificação das patologias sociais, “uma antropologia fraca e formal que leve em conta a destruição da filosofia social clássica realizada por Nietzsche e Foucault” (*Idem*, pp. 54ss.), cujo maior erro houvera sido, aliás, uma tendência “em tratar como condições universais de autorrealização humana aquelas formas de atividade cuja valorização no mais das vezes é bastante seletiva e limitada a ideais de vida temporalmente determinados” (*Idem*, p. 59). Ao darmos atenção, no começo do artigo, à distinção entre moralidade e eticidade na obra de Habermas e nas teorias do reconhecimento, queríamos exatamente indicar que, embora a ruptura metodológica entre ambos comece na fonte concreta dos diagnósticos normativos da teoria crítica – nessa identificação das experiências morais e locais de desrespeito –, ela remonta a um nível filosófico em que a moralidade perde o caráter de fonte última da normatividade, sem perder seu papel de fonte crítica, o que se dá, entretanto, apenas mediante um diagnóstico do tempo moderno, de modo que é a eticidade que ganha a prevalência metodológica. Ao mesmo tempo, se a eticidade se torna a única ferramenta com que pode contar a teoria crítica para apontar experiências sociais como patológicas, uma teoria de sociedades modernas capitalistas teria de se apoiar em um diagnóstico capaz de delinear as condições de integração saudável sob essas circunstâncias. É aí que emerge, então, a intuição de Honneth acerca de uma Eticidade Formal. Esse conceito teria capacidade de dar atenção a formas de injustiça

social que, na teoria habermasiana, poderiam ser tratadas apenas de modo incompleto. Para uma comparação desses dois níveis de uma crítica da sociedade, passemos então a uma breve análise dos dois modelos de Estado Democrático de Direito. Se para Habermas, porém, o Estado assume a forma de uma autorregulação da sociedade por meio de um desdobramento (*Entfaltung*) dos potenciais coordenativos da ação comunicativa (cf. 2001b, pp. 130ss.), para Honneth este parece tomar a forma de um liberalismo teleológico que diagnostica as condições atuais da ideia de liberdade (2004b, pp. 385, 389).

Estado de Direito e idealismo: a tensão entre faticidade e validade em Jürgen Habermas

Para além das diferenças que possa haver entre os dois teóricos quanto ao papel da teoria social, o direito é visto, por ambos, como algo central na transição para a Modernidade. Depois da perda daqueles conteúdos tradicionais que outrora ofereciam um amálgama normativo em que a integração social podia se realizar de modo mais ou menos apromático, a coordenação das ações sociais torna-se possível apenas por meio de princípios formais de igualdade de tratamento que possam superar o vazio deixado (cf. Habermas, 2001a, pp. 200-210, 2003a, pp. 146-172, 2001b, p. 163; Honneth, 2003b, p. 182, 2004a, pp. 358-363, 2000b, pp. 282-309).

Para Habermas, o direito assume, em sociedades a que chama descentradas, a tarefa de mediar as tensões entre uma esfera ideal, na qual os sujeitos se compreendem como membros iguais de uma comunidade política, e as esferas descomplementares, em que essas pretensões encontram as mais diversas resistências do ponto de vista da faticidade. Ele acredita que essas resistências são de dois tipos. De um lado, elas são chamadas internas quando dizem respeito à faticidade de ações que teimam em não se adequar aos mandamentos estabelecidos por procedimentos de produção normativa (cf. 2001b, pp. 97ss.). Ou seja, a um plano imanente em que as normas jurídicas são confrontadas diretamente com o que, na teoria do direito tradicional, podemos chamar “mundo dos fatos”. E, de outro lado, essas resistências podem ser ditas externas quando a idealidade de normas constituídas pelo acordo racional de membros iguais e participantes de uma comunidade político-jurídica tem de se haver com uma faticidade que transcende as possibilidades de qualquer dominação normativa da realidade complexa por uma coordenação consciente e racional dos atores sociais (cf. Habermas,

2001b, pp. 105ss.; Neves, 2006, pp. 111ss.). Aqui, revelam-se os problemas referentes àquelas esferas sistêmicas controladas de maneira neutra por códigos autorreferentes especializados que se tornam opacas ao acesso de uma deliberação consciente, mediada linguisticamente, acerca das formas de regulação das condutas (cf. Habermas, 2001a, pp. 253-261). Também desde o ponto de vista externo, poderíamos nos referir às pressões éticas que permanecem em confronto com as formas de regulação imparcial de condutas. O que acontece sobretudo em sociedades que apresentam um grau elevado de particularismos culturais (cf. Neves, 2006, pp. 215-226).

Para Habermas, a tensão interna seria resolvida mediante duas características do direito. Primeiro, pela força motivacional representada pelas razões; a ação comunicativa, nesse sentido, teria o poder, por meio das pretensões de validade assentadas em atos de fala, de realizar uma transição entre a esfera ideal de justificação e a esfera fática das motivações. Aqueles que tomam parte em uma comunidade jurídica deveriam poder pressupor a legitimidade das normas que regulam em conjunto suas interações, o que só poderia ser traduzido por aquilo que Habermas entende como a força motivacional implícita nas boas razões (cf. 2001b, pp. 94ss.). Por outro lado, a coação, que marca o sistema jurídico como sistema social, forçaria a uma obediência obrigada àqueles que, colocando-se apenas na posição de observadores estratégicos das relações sociais, resistissem faticamente à validade das normas mediante atos de desobediência. Ela teria o poder, portanto, de dobrar possíveis déficits motivacionais dos agentes (cf. *Idem*, p. 92; Neves, 2006, pp. 111ss.). Já a tensão externa seria resolvida por via da capacidade, própria de sociedades modernas que não mais se deixam regular em conjunto por visões de mundo globais e unificantes de todas as esferas da vida social, de fazer conectar o poder comunicativo, na forma de uma formação democrática da vontade, com os sistemas sociais autônomos em que impera a autorreflexividade de códigos de controle não linguísticos. Assim, mediante a força do poder comunicativo presente em uma esfera pública informal pluralista, o poder administrativo regulatório do Estado estaria sempre, em casos limites, obrigado a dispor do apoio público consciente dos implicados por intermédio das instituições procedimentais de formação da vontade democrática (cf. Habermas, 2001b, pp. 432-439).

O nível da validade torna-se, portanto, central em sua formulação. De um lado, é graças às pretensões de validade criticáveis e à lógica argumentativa livre de coações que se pode produzir poder comunicativo mediante a possibilidade aberta pelo discurso prático de uma superação das particula-

ridades pela força de convencimento isenta de violência contida nas boas razões (cf. *Idem*, pp. 71-78). De outro lado, é graças ao poder comunicativamente gerado nos meios representados pela esfera pública informal e formal que se pode garantir que as liberdades comunicativas não sejam encapsuladas pelo poder regulatório de meios de controle deslinguisticizados como dinheiro e poder, responsáveis pela reprodução de subsistemas sociais aparentemente não tocados pela força dos discursos práticos mediados por pretensões de validade criticáveis (cf. *Idem*, pp. 106-120, 421-438). O nível da validade, porém, só pode cumprir essas tarefas se a sociedade puder garantir a liberdade comunicativa por meio de um Sistema de Direitos Fundamentais que faça de cada membro um sujeito de direitos ativo, ao qual é deixado um espaço de liberdade para agir tanto na esfera pública, em que é co-autor das leis e da formação democrática da vontade, como na esfera privada, em que pode, dentro das regulações comuns, agir sem ter que dar respostas a todo momento por suas ações (cf. *Idem*, pp. 150-169) e onde forma a sua própria identidade ética (cf. Cohen, 1996, pp. 189ss.).

O reconhecimento além da tolerância: a relação entre Eticidade Formal e Estado de Direito

Para Honneth, o direito, ao menos como este se apresenta na modernidade ocidental, é algo bem parecido ao que significa no interior da teoria do discurso, algo que pode ser um elemento na interpretação que tente ver em sua obra uma continuação da habermasiana. Com efeito, à medida que vão sumindo, graças às pressões de indivíduos que questionam seus fundamentos normativos, as estruturas tradicionais de reconhecimento, surge uma forma igualitária de consideração recíproca (cf. Honneth, 2003b, pp. 139ss.). Essa nova forma de solidariedade funciona de modo reflexivo, regulando tanto as condutas como a sua própria produção por meio do critério de universalidade que torna todos comprometidos com as normas, simultaneamente como seus autores e destinatários; uma esfera que é aquela mesma que Habermas descreve como própria de um “sistema de direitos fundamentais” construída mediante uma dialética entre a igualdade jurídica formal e material (cf. Habermas, 2001b, pp. 483-502; Neves, 2006, p. 188). Ou seja, que leva a uma evolução do Estado de Direito no sentido de uma ampliação das capacidades participativas formais de interferir como autor de normas e de uma ampliação, ao mesmo tempo, dos meios necessários ao exercício efetivo daquelas capacidades (cf. Habermas, 2001b, pp. 498-502;

Fraser, 2003, pp. 27-30). Na história das sociedades modernas, esse fenômeno ter-se-ia materializado numa ampliação do catálogo de direitos no sentido da criação de direitos sociais capazes de prover aos indivíduos um mínimo de bens que os fizessem aptos a participar do processo político, algo que é acompanhado no rastro de Marshall (1967, pp. 57-114). Mas, se, para Habermas, esse processo é compreendido sempre a partir de uma prioridade da moral sobre a eticidade, em Honneth é essa última que adquire prevalência, ao menos metodológica.

Em certo sentido, os diagnósticos são bastante semelhantes, graças à inclusão da moral universalista no diagnóstico do tempo moderno, ao menos no que diz respeito ao direito. Mas há no seu desenvolvimento diferenças que se devem exatamente àquela ruptura metodológica. Assim, ao contrário da compreensão habermasiana, que identificava a raiz normativa do diagnóstico do tempo com as condições de integração comunicativa (cf. Honneth, 2000c, pp. 101ss.), Honneth aponta que “aquilo que tem que valer como perturbação (*Störung*) ou desenvolvimento problemático (*Fehlenentwicklung*) da vida social não pode mais atuar como condições racionais de entendimento livre de coação, senão como pressupostos intersubjetivos do desenvolvimento da identidade humana” (*Idem*, p. 103). Nesse sentido, no interior da modernidade, a mera consideração igual de suas características de membro de uma comunidade política não seria capaz de dar a cada indivíduo a satisfação de suas pretensões normativas de reconhecimento, ou seja, não seria capaz de satisfazer um conceito crítico-teórico de justiça social atento a uma concepção pós-metafísica de “vida boa” (cf. Honneth, 2004b, pp. 386ss., 2000c, pp. 334-338).

Assim como toda a ação social regida por normas deve ser confirmada pela existência de uma apreciação positiva de outros parceiros de interação, aquelas opções tomadas no interior da esfera de liberdades oferecidas pelo sistema de direitos, ou mesmo aquelas características particulares herdadas pela origem cultural de certo indivíduo, como língua, costumes, religião, autointerpretações, preferências éticas etc., precisam encontrar também confirmação quanto a seu valor no seio da sociedade diante de confrontantes sociais (cf. Honneth, 2003a, pp. 139-141). Para que o indivíduo possa se relacionar consigo mesmo do modo mais intacto possível, ou seja, gozando das condições formais de uma autorrelação prática saudável, ele precisa, além de ser membro com iguais direitos de uma comunidade política, ter institucionalizado, em linguagem jurídica ou nos padrões culturais que irão importar para a aplicação das normas válidas, a proteção e a valorização das

partes de sua personalidade que são particulares e não podem ser consideradas de modo universalista nos termos de um princípio jurídico da igualdade (cf. *Idem*, p. 199). Uma teoria da sociedade moderna, pensa Honneth, não pode encerrar sua tarefa na descrição de limites normativos mínimos para os diálogos inter(sub)culturais e conflitos éticos. Um conceito liberal de associação política é necessário, e garante a autonomia individual e o autorrespeito. Apesar disso, um indivíduo que se veja livre para optar, nesse espaço normativo vazio de conteúdos, não pode ser dito ainda realizado, ou seja, dotado de uma subjetividade intacta ou, melhor ainda, gozando de uma “vida boa” (cf. Honneth, 2004c, pp. 11-15).

Chama logo a atenção o fato de que, segundo essa concepção, o capitalismo não é, de modo algum, como havia entendido Habermas, um projeto livre de origens ideológicas e impermeável a valores e opções éticas. Se houve uma desestruturação daqueles conteúdos da eticidade tradicional, que integrava todas as esferas da vida sob algumas interpretações densamente difundidas, restaram, por outro lado, diferentes formas de avaliar as opções abertas a cada indivíduo na esfera de liberdade privada (cf. Honneth, 2003b, pp. 154ss.). A complexificação social, o desacoplamento dos sistemas funcionais do mundo da vida, como Habermas chama o surgimento das esferas da economia e do Estado administrativo autônomos regulados por meios de controle não linguísticos – dinheiro e poder –, pode ser, nesses termos, objeto de uma substancial reformulação teórica. Para Honneth, a burguesia, que fora responsável pela promoção da forma de regulação jurídica pretensamente imparcial, por meio da qual havia conquistado o *status* jurídico de igualdade formal, haveria trazido, junto com esse novo nível normativo de organização política, suas próprias formas de avaliação das formas de vida particulares (cf. *Idem*, pp. 153-155). Os padrões culturais que valeriam para o grupo social dominante estariam, assim, inextricavelmente imersos no próprio mecanismo dos códigos de controle, nos seus critérios de avaliação dos aportes individuais aos subsistemas econômico e burocrático e na avaliação das finalidades a que servem esses subsistemas. O padrão de valores, que Nancy Fraser chama de branco-europeu-macho-heterossexual (1987, pp. 48ss.), haver-se-ia tornado no rastro da modernização burguesa aquele baseado no qual os diversos atores sociais seriam julgados quanto à medida de estima social que poderiam merecer (cf. Honneth, 2003b, p. 154). Faria parte, assim, das tarefas descritivas e normativas de uma teoria da sociedade também este plano de lutas sociais por interpretações e os modos como avaliarmos as contribuições individuais sempre tomadas desde o ponto de vista

das finalidades que são compreendidas como prioritárias em uma comunidade graças à predominância de certas visões de mundo.

As transformações sociais poderiam ser, assim, julgadas à luz da construção de um liberalismo político de origem comunitária que estivesse, desde o início, focado na possibilidade de os indivíduos desenvolverem uma vida intacta de sentimentos degradantes a partir de suas próprias escolhas do que seja uma vida boa, sem que para isso fosse necessário abrir mão daquilo que, para cada um, tem sentido ou oprimir outras opções alternativas de como levar a própria vida.

Referências Bibliográficas

- ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. (1987), *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, Zahar.
- ARISTÓTELES. (1956), “Nichomachean Ethics”. In: *The Works of Aristotle. The Great Books of the Western World*. Chicago/Londres, Encyclopedia Britannica, pp. 339-444.
- COHEN, Jean. (1996), “Democracy, Equality and the Right to Privacy”. In: BENHABIB, Seyla (org.), *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, Princeton University, pp. 187-217.
- DUBIEL, Helmut. (1992), “Domination or Emancipation? The Debate Over the Heritage of Critical Theory”. In: HONNETH, Axel *et al.* (orgs.), *Cultural Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge, MIT, pp. 3-16.
- ERMAN, Eva. (2006), “Reconciling Communicative Action with Recognition: Thickening the ‘inter’ of Intersubjectivity”. *Philosophy & Social Criticism*, 32 (3): 377-400. Londres/Nova Delhi/Thousand Oaks (CA), Sage.
- FORST, Rainer. (2001), “Ethik und Moral”. In: GÜNTHER, Klaus & WINGERT, Lutz. *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 344-371.
- FRASER, Nancy. (1987), “O que é crítico na teoria crítica? O argumento de Habermas e gênero”. In: BENHABIB, Seyla & CORNELL, Drucilla (orgs.), *Feminismo como crítica da modernidade*. Rio de Janeiro, Rosa dos Ventos.
- _____. (2003), “Social Justice in the Age of Identity Politics”. In: FRASER, Nancy & HONNETH, Axel (orgs.), *Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange*. Nova York, Verso, pp. 7-109.
- GÜNTHER, Klaus. (2004), *Teoria da argumentação no direito e na moral: justificação e aplicação*. São Paulo, Landy.

- HABERMAS, Jürgen. (1983), *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo, Brasiliense.
- _____. (1987), “A pretensão de universalidade da hermenêutica”. In: _____. *Dialética e hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer*. Porto Alegre, L&PM, pp. 26-72.
- _____. (1997), “Trabalho e interação”. In: _____. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa, Edições 70, pp. 11-43.
- _____. (1999a), “Lawrence Kohlberg e o neoaristotelismo”. In: _____. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa, Instituto Piaget, pp. 77-98.
- _____. (1999b), “Comentários à ética do discurso”. In: _____. *Comentários à ética do discurso*. Lisboa, Instituto Piaget, pp. 193-211.
- _____. (2001a), *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la razón funcionalista*. Madri, Taurus.
- _____. (2001b), *Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madri, Trotta.
- _____. (2002), *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. São Paulo, Martins Fontes.
- _____. (2003a), *Teoría de la acción comunicativa I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madri, Taurus.
- _____. (2003b), “Notas programáticas para a fundamentação da ética do discurso”. In: _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 61-141.
- _____. (2003c), “Consciência moral e agir comunicativo”. In: _____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 143-233.
- _____. (2004), *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo, Loyola.
- HOLMES, Pablo. (2008), “A razão teórica triunfa sobre a razão prática? Habermas contra a dialética do esclarecimento”. *Ethic@*, 7 (1): 23-49. Florianópolis, UFSC.
- HONNETH, Axel. (1997), “Recognition and moral obligation”. *Social Research*, 64 (1): 16-25, primavera. Nova York, New School of Social Research.
- _____. (2000a), “Demokratie als reflexive Kooperation: John Dewey und die Demokratietheorie der Gegenwart”. In: _____. *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 282-309.
- _____. (2000b), “Patologien des Sozialen: Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie”. In: _____. *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 11-69.
- _____. (2000c), “Die soziale Dynamik von Mißachtung: Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie”. In: _____. *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 88-109.

- _____. (2000d), “Posttraditionale Gemeinschaft: eine Konzeptueller Vorschlag”. In: _____, *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 328-338.
- _____. (2002), “An Interview with Axel Honneth: The Role of Sociology in the Theory of Recognition”. *European Journal of Social Theory*, 5 (2): 265-277, Londres/Nova Delhi/Thousand Oaks (CA), Sage.
- _____. (2003a), *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo, Editora 34.
- _____. (2003b), “Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser”. In: FRASER, Nancy & HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange*. Nova York, Verso, pp. 110-189.
- _____. (2003c), “The Point of Recognition: A Rejoinder to the Rejoinder”. In: FRASER, Nancy & HONNETH, Axel. *Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange*. Nova York, Verso, pp. 237-267.
- _____. (2003d), “Honneth esquadrinha déficit sociológico. Entrevista a Marcos Nobre e Luís Repa”. *Folha de S. Paulo*, Ilustrada, 11 out.
- _____. (2004a), “Recognition and Justice: The Outline of a Pluralist Concept of Justice”. *Acta Sociologica*, 47 (4): 358-363, dez., Londres/Nova Delhi/Thousand Oaks (CA), Sage.
- _____. (2004b), “From Struggles for Recognition to a Plural Concept of Justice, an Interview with Axel Honneth”. *Acta Sociologica*, 47 (4): 383-391, dez., Londres/Nova Delhi/Thousand Oaks (CA), Sage.
- _____. (2004c), “Considerations on the Alessandro Ferrara’s Reflective Authenticity”. *Philosophy & Social Criticism*, 30 (1): 11-15, Londres/Nova Delhi/Thousand Oaks (CA), Sage.
- HORKHEIMER, Max. (1969), *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires, Sur.
- KANT, Immanuel. (1951a), *Crítica de la razón práctica*. Buenos Aires, Ateneo (Colección Clásicos Inolvidables).
- _____. (1951b), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires, Ateneo (Colección Clásicos Inolvidables).
- LEHMAN, Glen. (2006), “Perspectives on Charles Taylor’s Reconciled Society: Community, Difference and Nature”. *Philosophy & Social Criticism*, 32 (3): 347-376, Londres/Nova Delhi/Thousand Oaks (CA), Sage.
- LONG, Christopher Philip. (2003), “Totalizing Identities: The Ambiguous Legacy of Aristotle and Hegel after Auschwitz”. *Philosophy & Social Criticism*, 29 (2): 209-240, Londres/Nova Delhi/Thousand Oaks (CA), Sage.
- MARCUSE, Herbert. (1978), *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro, Zahar.

- MARSHALL, T. H. (1967), "Cidadania e classe social". In: _____. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro, Zahar, pp. 57-114.
- MELO, Marcos André. (2002), "Republicanismo, liberalismo e racionalidade". *Lua Nova*, 55-56: 57-84.
- NEVES, Marcelo. (2006), *Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil. O Estado Democrático de Direito a partir e além de Luhmann e Habermas*. São Paulo, Martins Fontes.
- NICHOLSON, Linda. (1996), "To Be or Not to Be: Charles Taylor and the Politics of Recognition". *Constellations*, 3 (1): 1-16, Oxford-Malden, Blackwell.
- NOBRE, Marcos. (2003), "Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica". Prefácio à edição brasileira. In: HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo, Editora 34, pp. 7-19.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. (1986), "Was ist Neoaristotelismus?". In: KUHLMANN, Wolfgang. *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 38-63.
- TAYLOR, Charles. (1993), "La política del reconocimiento". In: _____. *Multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México, Fondo de Cultura Económica, pp. 43-107.
- _____. (1994), *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós.
- _____. (2002), "Sprache und Gesellschaft". In: HONNETH, Axel & JOAS, Hans (orgs.), *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie der Kommunikatives Handeln"*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 35-52.
- WELLMER, Albrecht. (1987), *Ética y diálogo: elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Barcelona, Antropos.
- WIGGERHAUS, Rolf. (2000), *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico e significação política*. São Paulo, Difel.
- WOLF, Ursula. (2001), "Worin sich die Platonische und die Aristotelische Ethik unterscheiden". In: GÜNTHER, Klaus & WINGERT, Lutz. *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, pp. 271-279.
- ZURN, Christopher. (2000), "Anthropology and Normativity: A Critique of Axel Honneth's 'Formal Conception of Ethical Life'". *Philosophy & Social Criticism*, 26 (1): 115-124, Londres/Nova Delhi/Thousand Oaks (CA), Sage.

Resumo

Briga de família ou ruptura metodológica na teoria crítica (Habermas x Honneth)

Este artigo tenta lançar luz sobre as possíveis convergências e divergências entre os pontos de vista teóricos de Axel Honneth e Jürgen Habermas, dois dos mais importantes filósofos sociais das últimas décadas. Primeiramente, tenta-se, a partir de seus pressupostos metodológicos, posicioná-los ante o debate contemporâneo entre éticas do “bem” e do “justo”. Depois, é incluída a intuição de que as lutas sociais por reconhecimento podem se tornar um *medium* relativamente frutífero para compreender a linha evolutiva que levou às instituições políticas da modernidade ocidental. Examinando-se, por fim, o papel do direito em sociedades modernas, tenta-se observar até onde pode chegar a teoria do discurso habermasiana e em que ela pode ser complementada pela teoria do reconhecimento social.

Palavras-chave: Direito moderno; Teoria do discurso; Teoria social do reconhecimento.

Abstract

A family quarrel: methodological rupture in critical theory (Habermas v. Honneth)

This paper attempts to analyze the convergences and divergences between the theoretical viewpoints of Habermas and Honneth, two of the most important social philosophers of the last few decades. Firstly, it compares their distinct methodological suppositions, relating them to the current debate over the contradiction between ‘moral’ and ‘ethical’ viewpoints. Next, it explores the idea that social struggles for recognition can form a theoretically productive medium for understanding the evolution of political institutions in the modern western world. Finally it examines the role played by the rule of law in modern societies, looking to determine to what point we can adhere to the Habermasian theory of discourse and where this can be usefully complemented by a theory of social recognition.

Keywords: Modern law; Social theory of recognition; Theory of discourse.

Texto recebido em 5/11/2007 e aprovado em 25/8/2008.

Pablo Holmes é mestre em Filosofia e Teoria do Direito pela Universidade Federal de Pernambuco e doutorando em Sociologia na Universität Flensburg, Alemanha. E-mail: pabloholmes@uol.com.br.