



Axel Honneth e a tríplice estrutura moral das relações sociais na luta por reconhecimento

Axel Honneth and the threefold moral structure of social relations in the struggle for recognition

Joel Decothé Jr.¹
joeldecothe@yahoo.com.br

Resumo: Neste texto cotejamos o problema do questionamento a respeito do funcionamento e dos padrões de reconhecimento intersubjetivos nas relações sociais humanas. Para tanto, tomamos o pensamento teórico crítico de Axel Honneth para esta análise ao articular a sua tripartite estruturação das motivações morais nas lutas por reconhecimento. Centro-me na sua obra *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* em sua II parte no seu V ponto referente aos padrões de reconhecimento intersubjetivo. Desse modo, estudo às três esferas do reconhecimento, a saber, as do amor, direito e a da solidariedade como padrões das relações intersubjetivas, normativas e históricas relativas à gramática moral dos conflitos sociais na modernidade ocidental.

Palavras-chave: Estrutura moral; relações sociais; luta por reconhecimento.

Abstract: In this text we refer to the problem of questioning about the functioning and patterns of recognition intersubjective in human social relations. To this end, we take Axel Honneth's critical theoretical thinking for this analysis by articulating his tripartite structuring of moral motivations in the struggles for recognition. I focus on his work "Struggle for Recognition: the moral grammar of social conflicts" in his second part in his fifth point concerning the standards of intersubjective recognition. Thus, I study the three spheres of recognition, namely those of love, law and solidarity as patterns of intersubjective, normative and historical relations concerning the moral grammar of social conflicts in Western modernity.

Keywords: Moral structure; social relations; struggle for recognition.

1 Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Considerações Iniciais

A teoria do reconhecimento, de Axel Honneth, encontra-se no âmbito de trabalho da tradição da Teoria Crítica, que visa fazer o diagnóstico da sociedade capitalista no Ocidente. Essa teoria é postulada por Honneth no campo de estudos da Escola de Frankfurt, operando na articulação desde um eixo da filosofia moral que desemboca no âmbito interno da Teoria Crítica.² Em certa medida, surge um fator central no projeto crítico, filosófico e social de Honneth, que segundo Maia (2018, p. 40), “[...] é sua tentativa de colocar as noções de conflito e luta social entre grupos sociais no centro de uma filosofia social, de modo a aprimorar a análise e a crítica à dominação”. Dessa forma, para Zurn (2010, p. 9) “[...] este modelo de filosofia política tem sido analisado como uma espécie de orientação que tem condições de oferecer uma robusta estrutura à teoria social em termos de tornar esta, novamente social, no que tange às teorias normativas da justiça política e das democracias atuais”. Conforme o pensar honnethiano que segue desenvolvendo a tessitura de sua teoria das lutas por reconhecimento, a trajetória que o filósofo alemão persegue é a da aproximação e distanciamento do programa que foi erigido pela primeira geração da Escola de Frankfurt na Teoria Crítica. Nesse sentido, Honneth está em diálogo com as escrituras filosóficas de T. W. Adorno, M. Horkheimer e a de seu mentor J. Habermas, que já faz parte da segunda geração da Teoria Crítica. Deranty (2011, p. 84) interpreta que, para Honneth, em alguma instância, faz-se importante utilizar a formulação da teoria da ação comunicativa de Habermas “[...] e a noção da percepção de uma integração social intersubjetiva na linha de interpelar as premissas do materialismo dialético e do funcionalismo que compunha a base teórica dos primeiros pensadores do campo de estudos da Teoria Crítica”. Em outro sentido, Honneth remonta a perspectiva aporética marxista da luta de classes³, porém, avança com a discussão sobre a experiência de subordinação

2 Conforme Alvarez (cf. 2013, p. 107) a Teoria Crítica tem como a tarefa chave o problema de ser capaz de identificar empiricamente experiências morais que dão tanto uma indicação pré-teórica à teoria e apontam para um elemento de “transcendência intramundana”, e, por outro lado, deve buscar uma alternativa à proposta de Habermas. Honneth se concentra em descobrir qual é a experiência moral mais básica para os seres humanos. Para construir uma abordagem da filosofia moral que supere o déficit habermasiano, deve - como requisito fundamental - explicar a experiência moral dos afetados por situações injustas ou socialmente patológicas. Nessa busca por uma maior personificação da Ética do discurso, já podemos ver a marca hegeliana de Honneth.

3 “Simim (cf. 2019, p.274) elucida que sendo verdade que o reconhecimento se tornou uma palavra chave de nosso tempo” (Fraser e Honneth, 2003, p. 12), a questão que se coloca aqui é, em primeiro lugar, qual o contexto que propicia o surgimento e a centralidade de tal conceito de uso político e teórico e, em segundo lugar, que tipo de apreensão da realidade essa concepção oferece. A suposição mais comum, sempre que se discute a existência de lutas por reconhecimento (Honneth, 1994) no campo político, é que ela substituiu historicamente a ideia de uma luta de classes: segundo essa imagem, o conflito social e político não se encontraria mais na oposição capital-trabalho, mas na dinâmica identitária, para algumas teorias, ou nas relações de desrespeito moral, para a teoria do reconhecimento. Por esse motivo a luta política é, para Honneth (1994), a gramática moral dos conflitos sociais. É esse, aliás, o tema por excelência dos estudos sobre os chamados novos movimentos sociais: uma suposta mudança na gramática das

e dominação das identidades, nesta linha que visa tecer uma forte crítica ao déficit sociológico da teoria crítica da ação comunicativa formulada por Habermas.

O campo pulsante em que se articula a proposta da teoria das lutas por reconhecimento elaboradas por Honneth, pode ser encontrado nos três níveis de reconhecimento intersubjetivo que ele postula na perspectiva das relações sociais. Assim, a formulação teórica das lutas por reconhecimento postas pelo filósofo alemão, pode ser considerada como uma fase madura de seu projeto filosófico, pois apresenta a elaboração intersubjetiva e normativa de questões que abarcam tanto no âmbito da interação social, quanto no espaço das práticas institucionais o ideal emancipatório da justiça social. A articulação teórica de Honneth se dá desde a releitura da filosofia do reconhecimento trabalhada pelo jovem Hegel no período de estadia em Jena. Outra via de inspiração teórica encontra-se nas teorias filosóficas e psicanalíticas desenvolvidas por G. H. Mead e Donald Woods Winnicott. O elemento que confere o ato de partida é o da premissa da intersubjetividade radical, onde Honneth, ao seguir o rastro de Habermas, faz a proposição de um processo de formação da própria subjetividade e da socialização como algo profundamente intersubjetivo, sendo dessa forma, atravessado pela concepção de vulnerabilidade. Conforme Maia (2018, p. 43), “Honneth procura demonstrar como as condições fundamentais para a formação que deseja ser bem sucedida do sujeito, acabam estando interligadas numa correlação com as três esferas das interações intersubjetivas, a saber, a esfera do amor, do direito e da estima social”. Essa estrutura de reconhecimento tem a sua evidente inspiração na divisão realizada por Hegel na esfera da eticidade presente em sua filosofia jurídica entre a família, a sociedade civil e o Estado. O que Honneth pretende elucidar é o aspecto de que a subjetividade, a autonomia e agência do indivíduo constroem-se pela via de fundamentação das relações de reconhecimento recíproco com os demais sujeitos nessas esferas de interatividade. O ponto central está explicitado nos moldes específicos de reconhecimento que possibilitam aos sujeitos atomizados obterem ou serem conduzidos a adquirir autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Essa modalidade de relacionamentos práticos está interligada e se constitui como necessária para que se efetive a plena autorrealização dos sujeitos humanos.

O modelo de reconhecimento intersubjetivo da esfera relacional do amor

Tratemos da primeira esfera de luta por reconhecimento que é a do amor. No decurso dos eventos que expressam a dedicação e o cuidado afetivamente amoroso dado nas relações das relações iniciais da vida infantil, pois assim tem-se as manifestações afetivas, sendo vivenciadas no seio do núcleo familiar, onde as experiências dadas entre os casais ou de amizades, acabam sendo atravessadas pela

demandas políticas que substitui os movimentos da classe trabalhadora. Em geral, a utilização do tema do reconhecimento aparece como superação de uma apreensão materialista da realidade, ou do paradigma do trabalho, por um paradigma identitário e moral, motivo pelo qual Honneth se volta, por exemplo, ao debate com as teorias da justiça (cf. Simim, 2018).

força marcante dos laços afetivos, em que se busca o bem viver, e o bem estar das outras pessoas ao se saciar os desejos atomizados nas relações entre esses sujeitos. Aqui, as pessoas se reconhecem como seres que carregam consigo mesmas, uma gama diversa de necessidades pessoais; isso demonstra a máxima de que os agentes têm as suas necessidades e desejos determinados pelo valor que tem para as demais pessoas. Essa perspectiva, conforme Alvarez (2013) se dá para Honneth naquilo que será encarado como o nível inicial do procedimento que é operado por meio do reconhecimento recíproco. Sendo assim, o que acaba sendo efetivado ao se envolver a integridade física do sujeito humano, é a sua contrapartida que será realizada e manifesta pela via da primeira forma que é a de menosprezo em que acontece o expediente relacional realizado pelo maltrato físico.

A partir do conceito de amor, articulado por Honneth, advém da fundamentação utilizada por Hegel, que tem um tom ainda ligado ao movimento romântico e aparece em sua obra “*O Sistema da vida ética*”. Esse conceito se mostra como o nexos emotivo por onde os sujeitos buscam se reconhecer de uma forma recíproca na condição de seres que amam, e são dependentes entre si em suas vidas atomizadas na dinamicidade da troca de dons e bens que são necessários para uma boa existência de suas próprias vidas. Hegel, ao discorrer sobre amor⁴, assevera que o agir plenamente de acordo com a condição humana está ligada aos acontecimentos e suas implicações éticas e institucionais do espírito de sua época. Nessa ocasião, Hegel busca materializar sua reflexão chamando à baila o formato relacional da então família patriarcal e burguesa comum à sociedade em que ele vivia. Dito isso, Honneth (2015a) busca estabelecer a fuga dessa limitada representação e segue adiante fazendo a reconstrução do sentido do afeto do amor como um tipo de experiência normativa, sendo que para tanto o filósofo frankfurtiano faz uso da teoria psicanalítica da relação objetal⁵ cunhada pelo psicanalista inglês Donald

4 Conforme Honneth (cf. 2015a, p. 160) na argumentação de Hegel, o amor representa a primeira etapa de reconhecimento recíproco, porque em sua efetivação os sujeitos se confirmam mutuamente na natureza concreta de suas carências, reconhecendo-se assim como seres carentes: na experiência recíproca da dedicação amorosa, dois sujeitos se veem unidos no fato de ser dependentes em seu estado carencial do respectivo outro. Argumenta Hegel (cf. 2018, p. 22) “[...] portanto, o seu ser-um não é segundo o modo do conceito absoluto, mas, porque se realizou, é o sentimento sem diferença. A aniquilação da forma própria recíproca, mas não absolutamente idêntica; cada um intui-se no outro, como simultaneamente algo de estranho, e isto é o *amor*.”

5 Segundo Roudinesco e Plon (cf. 1998, p. 554), essa expressão foi forjada em 1951 por Donald Woods Winnicott para designar um objeto material (brinquedo, animal de pelúcia ou pedaço de pano) que tem para o bebê e a criança, um valor eletivo, que lhe permite efetuar a transição necessária entre a primeira relação oral com a mãe e uma verdadeira relação de objeto. Winnicott situou o objeto transicional na área da ilusão e da brincadeira. Embora seja “possuído” pelo bebê como substituto do seio, esse objeto não é reconhecido como fazendo parte da realidade externa: é “a primeira propriedade do ‘não eu’”. Por isso, está destinado a proteger a criança da angústia da separação no processo de diferenciação entre o eu e o não eu. Um objeto é transicional por marcar a passagem, na criança, de um estado em que ela se encontra unida ao corpo da mãe para um estado em que é capaz de reconhecer a mãe como diferente de si e para separar-se dela: há aí uma transição da relação fusional (não eu) para uma simbolização da realidade

Woods Winnicott. O psicanalista britânico teceu uma interpretação do afeto do amor no sentido de este ser uma experiência que comporta grande interatividade nos esforços de reconhecimento recíproco.

Por conseguinte, nessas relações afetivas primevas, existe uma espécie de equilíbrio fragmentário operante entre, atitude de autonomia e afeição conectiva. O fato é que, embora não exista propriamente uma luta, consta uma tensão entre a normatização e a delimitação da vida do eu humano, que se dá entre a entrega simbiótica e a autoafirmação individual do sujeito. Segue argumentando Honneth (2015a, p. 160), que,

Com a guinada da psicanálise em direção ao curso interativo da primeira infância, a ligação afetiva com outras pessoas passa a ser investigada como um processo cujo êxito depende da preservação recíproca de uma tensão entre o autoabandono simbiótico e a autoafirmação individual; daí a tradição da pesquisa da teoria das relações de objeto ser apropriada, em especial medida, para tornar compreensível o amor como uma relação interativa à qual subjaz um padrão particular de reconhecimento recíproco.

Na interpretação de Honneth (2015a), para Winnicott, a vida humana tem o seu início na etapa articulada pela subjetividade indiferenciada em que acontece a união simbiótica. A mãe e sua criança estabelecem uma espécie de dependência que se manifesta de uma maneira reciprocamente entrelaçada pela carência existente entre uma e outra. Ambas estão ligadas pelo sistema de interações físicas promovidas pelos seus corpos. Essa dependência se estende mesmo após o nascimento da criança, pois, ambas estão totalmente destinadas uma a outra, em termos de suprir a satisfação de suas necessidades mutuamente conectadas. Desde o começo dessa relação, a criança não tem sua autoconsciência plenamente desenvolvida, e, acaba sendo incapaz de distinguir cognitivamente entre o que venha a ser sua própria atividade vital e aquilo que está a sua volta de forma objetiva com a repleta ação das demais autoconsciências. A lactante está numa situação completamente marcada pela força da dependência das ações maternas direcionadas em seu favor. No caso da mãe, nota-se que, desde a gravidez, ela identifica as reações da criança como parte constitutiva da esfera de suas ações pessoais e assim, ela experimenta as demandas das necessidades ligadas às condições indefesas do bebê, na condição de uma carência atrelada a sua própria situação. Entretanto, conforme Alvarez (2013) quando a mãe percebe que já tem as condições necessárias para se emancipar de tal identificação inicial com a criança, ela amplia o âmbito de atenção social e faz com que a criança venha a desenvolver sua capacidade cognitiva de distinção entre o seu eu, diante de tudo aquilo que está a sua volta como outro. Nessa perspectiva,

objetal (eu). Foi de uma leitura fenomenológica da cultura cristã que surgiu essa concepção do objeto transacional, como mostra Winnicott no prefácio do seu "*O brincar e a realidade*", onde evoca a célebre controvérsia sobre a transubstanciação. Winnicott faz da transformação do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo um fenômeno transicional de tipo transicional.

acontece a aprendizagem de desprendimento da criança de tal situação de ser um ente atomizado de uma forma indiferenciada. Sendo assim, ela aprende, passa a amar-se e aceitar-se como uma pessoa independente, conquistando seu espaço de autonomia. Todo esse procedimento de maturação ocorrido na fase mais tenra da infância resulta no ocaso da dinâmica de interação intersubjetiva ocorrida entre a vida da mãe e da criança.

Conforme a criança passa paulatinamente a perceber que sua mãe já não pode mais estar frequentemente à sua disposição, ela passa a reagir com atitudes violentas e a reclamar negativamente diante do corpo que até então vinha sendo apenas fonte de puro prazer. O que acontece é que a criança toma consciência de que o corpo de sua mãe pertence às dinâmicas ligadas ao mundo objetivo. Esse mundo não se curva à vontade da criança, sendo a perda do seu senso de onipotência o caminho da percepção de que diante dela existe uma imensidão de sujeitos que vivem a sua volta. Com efeito, a criança passa a ter as condições de reconhecer que sua mãe vive e tem suas próprias vontades, sendo isso realizado independente daquilo que a criança entende como prioridade vinda do seu eu. Nessa interação, ocorre o fato de a mãe reconhecer a sua prole como pessoa numa condição de autonomia, sem deixar de lado a realidade das suas fantasias destrutivas. A mãe admite as reações agressivas da criança sem estabelecer uma relação de vingança, tendo em vista que a criança acaba percebendo o amor incondicional de sua mãe. Segundo Honneth (2015a), o rompimento da simbiose mãe-criança, resulta numa relação amorosa e madura com base numa forma de desilusão recíproca. Tanto a mãe quanto a criança, sabem que são dependentes do amor mútuo de uma pela outra, sendo agora latente a desnecessária presença de qualquer tipo de fusão simbiótica corporal. O que acontece de novo é que ambas aprendem a amar-se e aceitar-se na condição de serem pessoas autonomamente independentes, sem que a criança vá aprendendo a reconhecer-se na condição de estar sozinha no mundo, articulando Honneth que (2009, p. 345), “[...] durante a interiorização bem sucedida do comportamento assistencial pela pessoa de referência, emerge a capacidade de estar sozinha “consigo” e descobrir no jogo criativamente o potencial que existe nas necessidades de formação da criança”.

Segundo Honneth (2015a), Winnicott entende que a capacidade de viver só, advém de determinada postura de confiança elementar em uma predisposição ligada à dedicação de natureza maternal. Logo, segundo Graña (1991), a relação de amor materno com a criança está arraigada num sentimento de durabilidade e segurança; a criança terá as condições necessárias de desenvolver sua autoconfiança para dentro da malha das realizações sociais, visando atender suas necessidades, forjando assim o círculo benigno que, segundo Machado e Machado (2011, p. 101), “[...] pode desembocar no sentimento internalizado de sentir preocupação ou consideração pelo semelhante”⁶. A segurança que a ação de cuidado maternal gera, vem a se

6 Conforme Graña (cf. 1991, p. 59), Winnicott denomina a esse interjogo saudável entre a posição da mãe e a posição do bebê de ‘círculo benigno’, e acredita que a partir de um reforço

transformar numa confiança com estrutura madura onde as próprias necessidades encontram seu devido cumprimento nas experiências que se tem com a pessoa amada. Inclusive, isso se dá, mediante a sua rejuvenescência e independência vigentes diante dos obstáculos que surgem no decurso da vida. Dessa feita, a capacidade de se viver e estar só são a expressão prática de se ter uma forma de autorreferencia, que na linha de Erik H. Erikson, segundo Honneth (2015a), se encaixa no pensamento como a confiança de si ou como a postura de autoconfiança. Aqui temos uma espécie de autocompreensão, onde o sujeito pode aderir sem ter a noção de que seja amado por uma pessoa que vive de forma independente, diante da qual experimenta a inclinação emocional do afeto amoroso. Grande parte das relações da vida adulta são permeadas pelas memórias inconscientes advindas dessas relações primevas da fase lactante da vida. O que se coloca em destaque aqui é o fato de o amor seguir a reboque de um desejo constante de fusão com a alteridade.

Desse modo, o amor é uma prática simbiótica fraturada pela força da individualidade; essa simbiose alterna-se pela via do reconhecimento. A ação consiste no ato de reconhecer a alteridade como uma pessoa distinta das demais. Com esse tipo de relação, a implicação que surge é a do reconhecimento como processo de construção da autonomia atomizada, sendo articulada na direção do ser de um sujeito concreto e repleto de anseios e necessidades. O afeto do amor, compreendido dessa forma, se torna um pressuposto primário de todo tipo de autorrealização diante de qualquer espécie de forma que seja historicamente adotada, pois aqui reside o cerne mais profundo de toda forma de vida ética. Esse formato de reconhecimento abre espaço para uma relação primária que seja calcada num tipo de atitude positiva, em que o sujeito seja capaz de assumir diante de si mesmo o predicado da ação baseada na autoconfiança. Para Honneth (2015a), a definição de confiança tem em vista as necessidades prementes do corpo, sendo esta jungida a segurança emocional que se expressa nas próprias necessidades e suas sensações benignas. Nessa linha, segue-se a perspectiva hegeliana que enfoca o afeto do amor como o centro nuclear da articulação da eticidade. Assim, Honneth entende que a autoconfiança seja uma ação fundamental que serve de critério de uma prolepse psíquica que contribui para o desenvolvimento das demais ações de autorrespeito.

diário dessa interação é que o bebê desenvolve o genuíno sentimento de culpa; genuíno por que gestado no interior do próprio *self*. A partir de então, para Winnicott, começam a fazer sentido os termos ‘mau’ e ‘bom’. Ele acredita que existe na criança uma disposição inata para o desenvolvimento do senso moral. Desde que se ofereça à criança uma provisão ambiental suficientemente boa, tendo como centro, a pessoa da mãe, o sentido de bom e mau, é naturalmente adquirido. O conceito de ‘seio’ bom, portanto, só passa a merecer referência quando ocorre a integração dos elementos agressivos e amorosos. O seio bom ‘é aquele que, tendo sido devorado, espera até ser reconstruído. Em outras palavras, prova ser nada mais nada menos que a mãe sustenta a situação no tempo’. A recordação de ter sido sustentado pela mãe nessa situação é que permite à criança tolerar os pequenos fracassos da mãe quando eles ocorrem e, que lança as bases para o aparecimento do ‘objeto’ transicional.

Os efeitos dessa articulação permitem que o sujeito possa experienciar uma gama de sentimentos morais de indignação diante da ausência de reconhecimento de seus direitos ou suas formas de efetivação individual. Sendo assim, para Honneth (2015a), a autoconfiança pessoal é algo elementar e inexorável para a ação participativa, autônoma e de autoconfiança na constituição do reconhecimento pelo amor na dinamicidade da vida pública; assim argumentam Freitas e Luna (2006, p. 340),

A autoconfiança é a expressão prática dessa capacidade elementar de estar só trazida pela certeza do amor materno. Essa certeza desperta na criança uma confiança em si mesma que lhe permite ficar a sós despreocupadamente. O reconhecimento de sua independência está atrelado à garantia da continuidade do amor materno depois de percebida sua autonomização. “O reconhecimento designa aqui o duplo processo de uma liberação e ligação emotiva simultânea de outra pessoa”, como explica Honneth (2003, p. 178). No reconhecimento pelo amor, os sujeitos confirmam de forma mútua a natureza concreta de suas carências, reconhecendo-se assim, como seres que dependem em seu estado carencial, um do outro. A segurança emotiva propiciada pela experiência intersubjetiva do amor é a base psíquica para todas as demais formas de autorrespeito na medida em que faz parte de um componente fundamental do amadurecimento pessoal; só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge da delimitação reciprocamente querida, cria a medida de autoconfiança individual que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública” (Honneth, 2003, p. 178).

O amor acaba operando como a forma inicial de reconhecimento da própria autonomia pessoal; tal demanda de afirmação emocional, encontra-se conectada à existência corporal diante da alteridade. Isso recai na dependência da existência física de pessoas materialmente demarcadas que se reconhecem entre si mesmas, tendo o destaque dado para os sentimentos de apreço mútuo. Simultaneamente, se liga aos pressupostos de atração e simpatia entre os sujeitos. Aqui, o que opera efetivamente, é a motivação do particularismo moral, agindo o amor, como o vínculo emocional que não deve ser transferido de uma forma brusca e unilateral, tendo em vista a implantação abrupta nas demais pessoas que experienciam tal tipo de interação. Conforme Honneth (2015a) faz-se necessário ter em vista o aspecto singular do amor, justamente por ter sido deixado de lado contemporaneamente, tanto no âmbito da moralidade como nas ponderações filosóficas mais amplas. O amor, para o filósofo alemão, é um afeto central para quem deseja viver as experiências eivadas de conteúdos morais. No entanto, o entendimento de Honneth sobre o afeto do amor, se direciona para evitar um duplo risco que atualmente existe: (i) ora se move irreflexivamente no horizonte de vários prejuízos; (ii) ora por meio de idealizações daquilo que em uma certa cultura, entende que deva ser o amor, pois operam com determinadas suposições de base instrumental racionalista, que beiram ao absurdo

de considerar os predicados próprios as outras pessoas como critérios de vivência do amor mútuo.

Todavia, para filosofia crítica honnethiana, a outra via se mostra na possibilidade de articulação e elucidação de uma filosofia, onde o amor se apresenta como uma vivência ampla no que diz respeito aos sujeitos envolvidos em meio às estruturas emocionais humanas, que estão compromissadas com a própria experiência de amar e ser amado. Por outro lado, Honneth entende que a filosofia moral atual não tem se dedicado consistentemente ao afeto do amor. Isso ocorre devido à noção de moralidade que recebe a robusta influência da filosofia moral kantiana. Com isso, tem-se atrelado as formas de imparcialidade como ação oposta ao compromisso com qualquer tipo de afeto, tendo como consequência, o descarte das relações pessoais, como algo de menor importância no campo das investigações filosóficas.⁷ No modelo da ética deontológica kantiana, as ações direcionadas de uma forma benevolente e inclinadas pela afetividade não são tratadas no âmbito das considerações morais, e o afeto do amor, acaba sendo encarado como um sentimento que coloca em risco a primazia do dever e da neutralidade da ação. Para Alvarez (2013), alguns kantianos têm reconhecido o afeto do amor apenas como uma função moral de corte indireto, onde, por exemplo, podemos citar o caso do filósofo Ernst Tugendhat. Segundo esse filósofo analítico, o amor opera como a condição empírica central dos princípios fundamentais da moralidade e do desenvolvimento das ações posteriores de autonomia dos demais seres humanos. Aqui, o amor é reconhecido como um afeto de base empírica da própria moralidade, mas se constitui como uma experiência anterior a moral.

Existem outros filósofos dessa matriz de pensamento que negam frontalmente a vinculação do amor à moral, tomando assim, a postura de ostentar a tensão contínua entre a ação generalizadora do respeito e a ação normativa do amor. Segue argumentando Alvarez (2013, p. 127-128),

Alguns kantianos reconheceram o amor com uma função moral indireta, como Ernst Tugendhat, para a qual o amor é uma condição empírica chave na gênese da moralidade ou no desenvolvimento da subsequente atitude de respeito à autonomia de outros seres humanos. Neste caso, o amor é reconhecido como uma fonte empírica de moralidade; porém, isto se dá como uma experiência pré-moral. Outros, por outro lado (Susan Wolf, Bernard Williams, Harry Frankfurt) negam diretamente essa ligação genética e argumentam que há uma tensão permanente entre a atitude generalizada de respeito e a atitude normativa do amor. Os princípios da moralidade do respeito vão contra as limitadas e “encarnadas” demandas práticas do amor. Esta é uma relação

7 Segundo Honneth (cf. 2007, p. 171), atualmente existe uma espécie de acordo estendido de que o afeto do amor deve ser visto como uma espécie de relação meramente intersubjetiva que, ao envolver uma consideração mútua do bem-estar, representa um caso tão claro de particularismo até ao ponto de se rejeitar completamente qualquer apelo às categorias tradicionais da filosofia moral.

existencial profunda na qual não aparecem elementos autônomos de obrigação moral, de modo que essas relações afetivas são “éticas”, mas não morais.

Segue com isso, o dado de que existe uma série de princípios morais ligados ao respeito que se orientam em oposição às limitadas e corporalizadas demandas práticas do amor. Aqui, temos uma relação existencial densa em que se expressam vários elementos autônomos do dever moral; porém, tais relações afetivas se constituem como éticas, mas não são caracterizadas como morais. Honneth (2015a) entende que tal espécie de posição teórica é uma ação contraproducente, pelo fato de se rechaçar aquelas ações que justamente surgem com ampla significatividade no que diz respeito à formação da moralidade. Assim, a noção daquilo que venha a se tornar uma pessoa moralmente boa e o elemento que envolve a moralidade na linha de sentido daquilo que se tem aprendido, mostra tal situação a partir dos menores, inúmeros e variáveis casos de cunho desinteressado do sacrifício e cuidado amoroso, onde se encontra a fonte dos afetos que tem certa constância dirigida às demais pessoas. Nessa perspectiva, é que se encaixa o aumento do interesse filosófico em relação ao afeto do amor e a discussão sobre a sua importância para a elaboração da concepção de moralidade. Essa questão indica que Honneth se afasta do viés moral kantiano, pois a sua articulação se movimenta na esfera das relações comunicativas intersubjetivas, sendo resultado disso, o erguimento de outra via onde as ações morais são permeadas pelo afeto do amor.⁸

Todavia, o amor tem a potência de fomentar as dádivas da benesse individual no que tange a outra pessoa, pois esta é vista como sendo moralmente importante. Isso corre mesmo que essas ações aconteçam com um déficit do axioma atrelado ao respeito pela lei moral. O afeto do amor impele o sujeito humano ao agir motivado pelo cuidado amoroso para com aquelas pessoas que são alvo do seu amor. Porém, a questão do amor vai passando por modificações, esse afeto vai deixando de ser encarado como laço afetivo, mas logo, conforme Spinelli (2019, p. 438), “[...] diz respeito a um relacionamento pessoal que é institucionalizado no âmbito de sociedades modernas e ocidentais. Nesse contexto, Honneth fala de um modelo democrático de família oriundo do rompimento com o modelo patriarcal”. Assim argumenta Honneth (2015b, p. 307),

8 Segundo Spinelli (cf. 2019, p. 430), sobre a questão do amor, esse afeto tem um papel fundamental na teoria do reconhecimento de Honneth uma vez que, juntamente com o direito e a estima social, se configura em uma esfera a partir da qual o ser humano pode alcançar sua dignidade e integridade. Cada esfera do reconhecimento, desde que bem direcionada, aciona um tipo de autorrelação prática: do amor advém a autoconfiança, do direito o autorrespeito, e, da estima social, a autoestima. Para explicitar a esfera do amor (já presente em Hegel e, a fim de lhe conceder uma inflexão materialista), Honneth se serve da psicanálise de Winnicott e com esse seu recurso pretende pôr em destaque, por um lado, a relação de simbiose inevitável no plano da primeira infância; e, por outro, em vista disso, a primeira etapa de reconhecimento a que todo o humano está submetido.

Nos últimos cinquenta anos, a família moderna, organizada em forma de papéis atribuídos, passou de uma associação social patriarcal, organizada em papéis, a uma relação social entre pares, na qual a demanda normativa de manifestar amor uns pelos outros, como pessoas em sentido pleno, está institucionalizada em todas as necessidades concretas.

No caso do padrão de reconhecimento intersubjetivo do amor, o que se constata é que esse afeto não consegue fugir dos desdobramentos normativos e axiomáticos impostos pela sociedade moderna. Nas dinâmicas de luta por reconhecimento, segundo Honneth (2015a), o amor não pode ficar de fora do desenvolvimento normativo das relações íntimas. Essas relações são atravessadas por uma série de conflitos hermenêuticos, porque quando se recorre ao amor mutuamente testemunhado, faz-se o requerimento da natureza que exige certa atenção diferenciada da forma mais ampla possível. Com isso, temos de delimitar e caracterizar melhor a questão da categoria intersubjetiva do amor no sentido daquilo que Honneth expõe em sua reflexão, ou seja, situar a aporia no que tange às implicações relativas à luta pelo reconhecimento intersubjetivo. Segundo o pensamento honnethiano, o reconhecimento introjetado pelo amor será um processo restitutivo dos sentimentos de injustiça referentes às formas do desprezo social. O contraste fica a cargo no fato de que essa forma de desprezo se encontra expressa nas humilhações físicas, tais como, a tortura e a violação corporal. Isso consiste no gesto de se retirar, por meio da violência truculenta, todos os tipos de liberdade que o corpo de uma pessoa tenha na disposição de se expressar autenticamente. O problema agudo nessa situação é o de que a pessoa esteja exposta à livre vontade de outra, possibilitando assim, geração das ações de humilhação, algo que produz um sentimento de fragilidade e desconfiança nas relações sociais fundamentais, sendo apenas o reconhecimento da estima social o antídoto para tal patologia, como argumenta Merle (2011, p. 101),

O ponto decisivo é isto sim, que apenas o reconhecimento da parte de outros seres humanos pode constituir a compreensão de si. O reconhecimento não se limita aqui, a simples tomada de consciência da existência de um ser humano por seus semelhantes, nem ao respeito por um ser humano da parte de outros seres humanos, no sentido em que eles não o atacam, nem atentarão contra a sua liberdade na dimensão jurídica. O reconhecimento inclui a estima. Em virtude disso, o que representa uma injustiça não é apenas um comportamento de desprezo (por exemplo, uma discriminação que viola os direitos individuais), mas o desprezo em si mesmo, o qual seria uma ausência de estima. Só se pode alcançar uma compreensão melhor de si mediante uma maior estima mútua ou uma maior estima de todos.

Sendo o desprezo, aquele afeto que gera a degradação social, esse afeto negativo somente pode ser anulado pelo reconhecimento que primariamente se dá pelo afeto intersubjetivo do amor. Com a estima mútua, isso acontece pelo motivo

de essa inclinação afetiva deter a potência de forjar o estímulo de ratificação positiva em termos de afetos e de estímulos de coexistência amorosa, e maior estima entre todos os sujeitos. Desse ponto de vista, o amor como força de reconhecimento, está emparelhado à própria existência física da vida corporal de múltiplas pessoas, sendo essa articulação relacional de natureza intersubjetiva e produtora dos sentimentos de interesse qualitativo, pois uma traciona a outra ao se ter como base fundamental o reconhecimento intersubjetivo operado pelo afeto do amor. A postura proativa do sujeito humano, quando da experiência de reconhecimento pelo afeto do amor, isso produz a confiança de si mesmo, ou seja, tem-se o estabelecimento do estribo fundante da segurança emocional e corpórea na expressão das próprias necessidades e sensações que constroem os pressupostos psíquicos que influenciam no desenvolvimento de todas as demais ações dirigidas a autoestima. Agora bem, segundo Honneth, a forma do reconhecimento constituída pelo afeto do amor, acontece de uma forma determinante no ambiente da vida privada por meio das interações na família, nas amizades e nas relações afetivas de natureza amorosa. Logo, o amor é sempre encarado, primariamente, como o espaço das realizações prometidas pela ação de reconhecimento intersubjetivo na perspectiva da dignidade entre os sujeitos, segue argumentando Safatle (2006, p. 216),

Sabemos que o amor é normalmente definido como espaço de realização da promessa de reconhecimento intersubjetivo entre sujeitos postos em sua dignidade de sujeitos. Tal regime de pensamento, ainda fundamentam as coordenadas gerais da reflexão sociofilosófica sobre o problema do amor. Axel Honneth, por exemplo, nos fornece uma teoria do amor necessariamente articulada no interior de considerações sobre o processo de fundamentação do reconhecimento social.

O direito como paradigma de reconhecimento nas relações intersubjetivas

Ademais, Honneth segue tratando da esfera do direito como outro padrão de luta por reconhecimento intersubjetivo nas relações sociais de reconhecimento mútuo. Logo, a privação de direito que deságua na exclusão social, indica a forma de menosprezo que tem como contrapartida de instauração da justiça, a forma do reconhecimento mútuo introjetada pelo direito.⁹ Na forma de reconhecimento jurídico, o que se propõe é uma espécie de reconhecimento mútuo onde se constitua o fato de os membros das sociedades democráticas serem reconhecidos como livres e iguais. Essa forma de reconhecimento supera a marca particularista efetivada pelo reconhecimento afetivo construído pela via intersubjetiva do amor.

9 Para Anderson e Honneth (cf. 2005, p. 138), justamente contra uma compreensão estritamente individualista do direito, para quem o vê como poderes específicos, que podem ser distribuídos como posses individuais, emerge o conceito não individualista baseado no pensamento jurídico de Hegel no qual os direitos têm uma estrutura intersubjetiva: eles apoiam a autonomia pessoal dos membros de uma comunidade emergente onde estes se reconhecem em meio à propriedade como seres livres e iguais.

Em contrapartida, o direito tem um caráter racional e universalista, pois, deve estar apartado dos sentimentos de simpatia ou antipatia, sendo a sua tarefa a de valorizar todo e qualquer indivíduo com a mesma justeza procedimental. Ora, conforme Alvarez (2013), todo e qualquer sujeito sem distinção alguma, deve ter o seu valor como um fim em si mesmo e assim, ser reconhecido desde a plataforma jurídica da dignidade. Essa concepção tem a sua inspiração teórica na ética deontológica kantiana, pois o que se trata nesse caso é do conceito de respeito moral. Esse modelo de ética deontológica postula que o dever é a forma de se reconhecer todo sujeito humano, em termos de igual dignidade e como um fim em si mesmo. A razão para tanto, é a de se reconhecer o sujeito como responsável por suas ações em termos morais. No pano de fundo da ordem moral e social da modernidade, o direito se apartou de toda e qualquer autoridade que seja imposta de forma direta por qualquer tradição cultural ou religiosa.

No que tange à moral tradicional, os direitos e deveres atomizados estão atrelados ao axioma da função social das comunidades. Aqui se tem em vista as tarefas de cooperação social e o seu marco firmado pela noção de hierarquia, sendo que esse marco acaba por afirmar que não se pode fugir da concepção robusta de reconhecimento jurídico. No decorrer da modernidade, o reconhecimento jurídico se desligou daquela máxima da valoração social pela pura honra no que diz respeito aos seus membros que recebiam em sua condição social, tal efeméride devida as suas virtudes morais. A articulação do trato igualitário e universal passa a funcionar como algo inerente às relações jurídicas da ordem moral moderna,¹⁰ tendo como desafio as exigências de ser uma moral superior a que era convencional. É devido a essa forma de reconhecimento jurídico que se promove a possibilidade de o sujeito ver a si mesmo, isto é, ele passa a observar-se desde a perspectiva de suas relações intersubjetivas como um possuidor de direitos iguais. Honneth (2015a) aponta que tanto com base em Hegel, como em Mead, a concepção de pessoa jurídica está presente e ativa. Contudo, a reflexão honnethiana indica que é em Mead que temos a elucidação do processo de autocompreensão do sujeito pela via da internalização da noção de outro generalizado. Assim, esse sujeito é despertado para ações de reivindicação desde seus deveres e ainda dos seus direitos, às pretensões individuais, que tem uma relação dialética com os deveres das demais pessoas.

O que entra em jogo é o fato de que, nas relações jurídicas, existe a implicação da aceitação das ações normativas do outro generalizado. Ao anverso das relações de

10 Conforme Salomão (cf. 2011, p. 273), as relações de direito são, por sua vez, a segunda dimensão do reconhecimento e pautam-se pelos princípios morais universalistas construídos na modernidade. O sistema jurídico não admite privilégios e gradações, aplicando-se a todos na mesma medida e permitindo aos sujeitos reconhecerem-se reciprocamente como seres humanos dotados de igualdade. Honneth indica que o que caracteriza essa igualdade humana é algo construído historicamente, sendo a modernidade marcada por atributos universais. Recorrendo às clássicas proposições de T. H. Marshall, o autor discute as lutas travadas para a construção dos direitos civis, políticos e sociais.

reconhecimento íntimas, a relação de reconhecimento jurídica carrega consigo um caráter fundamentalmente cognitivo, tendo em vista que os sujeitos se reconhecem na linha da mutualidade. Entrementes, a relação de autorrealização que se estabelece, consegue mesmo por meio das lutas jurídicas é aquela marcada pelo autorrespeito. Segue argumentando Honneth (2015a, p. 194-195),

Que o autorrespeito é para a relação jurídica, o que a autoconfiança era para a relação amorosa; é o que já se sugere pela logicidade com que os direitos se deixam conceber como signos anonimizados de um respeito social, da mesma maneira que o amor pode ser concebido como a expressão afetiva de uma dedicação, ainda que mantida à distância: enquanto este cria em todo ser humano o fundamento psíquico para poder confiar nos próprios impulsos carenciais, aqueles fazem surgir nele a consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece o respeito de todos os outros.

O processo de luta por reconhecimento na linha do estabelecimento das relações com base no valor do autorrespeito, tem seu estofo fundado nas razões que fomentam a capacidade de exigências dirigidas ao estabelecimento dos direitos pessoais, pois esses se mostram como critérios objetivos e públicos, onde se reconhecem que as responsabilidades morais dos sujeitos se efetivam. O movimento aberto de reivindicação dos direitos que competem as mais variadas comunidades estabelece uma pauta de lutas por reconhecimento que indica um longo processo histórico de disputas por direitos civis. As implicações que estão envolvidas no quesito de se tornar uma pessoa de direitos, tem sido um problema que ao longo do curso histórico tem tido diversas nuances possibilitadas pela secularização do Ocidente. Isso significa que, conforme foram sendo operadas as mudanças e as variações dos direitos subjetivos, assim foram se abrindo espaços para a expansão na ordem social moderna de uma maior cobertura realizada por esses direitos. Essas aporias estão sendo processadas por uma vertente de duplo sentido: (i) aquela em que se luta em razão de certas pessoas ou comunidades para que sejam reconhecidas e usufruam de determinados critérios de justiça advindos do direito; (ii) tem-se as implicações ligadas à expansão dos direitos liberais da liberdade negativa e à própria noção de vida e propriedade, os direitos políticos de participação no que tange aos direitos positivos onde se fomenta a participação nos processos públicos deliberativos de decisão. Assim, estabelecem-se os atos ligados aos direitos sociais de bem estar, onde o direito positivo cria as condições necessárias de participação na discussão dos procedimentos de distribuição dos bens fundamentais para a vida boa em sociedade.

Contudo, pode-se levar em consideração, a noção de que quando acontece a infração do acesso ao direito de bem estar, logo o que se forja é uma forma distinta de lesão, porém, essa se parece com a questão do destrato desde o ponto de vista físico, tais como a enfermidade, a fome ou o desamparo, que conseguem causar condições

tão destrutivas como a prática da violência e da tortura. Devido a essa condição, é que o sentimento de vingança social segue acoplado da privação dos direitos, e como resultado disso, a produção de ampla desesperança e uma efusão intensa da violência social. Essa esfera de reconhecimento deixa espaço para determinados desenvolvimentos históricos, tanto em relação às questões de inclusão de novas comunidades de sujeitos desvalidos, como a inserção de novos critérios de justiça. Em verdade, seguindo Alvarez (2013), vemos que as relações de reconhecimento jurídico ao longo da construção da ordem moral moderna têm sido subjugadas a uma espécie de desenvolvimento normativo, que segue a linha de uma generalização e sensibilização das questões materialistas. Honneth (2015a) segue argumentando que, tanto Hegel como Mead, introduziram a moderna relação do direito como uma condição fundamental para o estabelecimento de um tipo de eticidade calcada na perspectiva que supera a visão tradicional da moral. A circunscrição ficou delegada a reboque do direito no que tange a sua existência como direito liberal de garantia das liberdades individuais, pois, não poderia se negar o fato de que para se usufruir desses direitos, requeriam-se as condições necessárias de efetiva implantação dos mesmos para que acontecesse o atendimento de diversas situações de necessidades particulares.

Mesmo assim, para Honneth, essas lutas por reconhecimento dos direitos devem continuar sendo travadas, devido ao fato de não terem sido cumpridas em sua integralidade, pois, duas reivindicações centrais e relevantes ainda motivam as lutas, conforme Boucher (2015, p. 308-309),

Juntas, estas coisas se somam a duas reivindicações extremamente sérias importantes. (1) O progresso moral, pelo menos no mundo ocidental, foi a consequência da luta de reconhecimento que, com sucesso, reivindicaram ampliação de direitos. Estes direitos não foram generosamente concedidos por um benevolente capitalismo liberal. Eles foram obtidos nas lutas. E (2) o conflito social é geralmente disparado por queixas normativas legítimas, com a implicação de que os movimentos de protesto e as reivindicações de reforma são geralmente justificados [...].

Entrementes, a reafirmação significativa da importância do Estado de direito democrático em termos de conquistas civis, acaba sendo a premissa normativa para que se tenham as condições de erguimento de sociedades justas nesse caso. A razão dessa ponderação é aquela que estabelece uma gama de critérios de justiça que visam proteger os indivíduos diante das variadas formas de desprezo, subjugação, marginalização e exclusão. Essas condições negativas vedam aos sujeitos o usufruto de seus direitos conquistados e a capacidade de serem legítimos legisladores sobre o curso histórico de suas vidas e seus direitos, reduzindo assim, a autoconsciência do autorrespeito. Na perspectiva de Honneth (2015a), tanto Hegel como Mead, têm razão ao ostentarem a noção de que a relação jurídica na luta pelo reconhecimento não satisfaz os anseios suficientemente. Porém, esses direitos promovem um quadro

pungente para que os sujeitos sejam reconhecidos em relação às suas qualidades, que são partilhadas com as demais pessoas que compõem suas comunidades. Ademais, o sujeito age de forma moral e racional para que a promoção normativa das conquistas legais venha atingir as vidas das demais pessoas. Isso se dá pelo fato de ter-se a necessidade de que o reconhecido seja efetivado em sua singularidade, devido suas idiossincrasias e adjetivos que o diferenciam das demais pessoas implicadas em seus relacionamentos.

Se como membro reconhecido em sua comunidade, o sujeito buscar ser reconhecido como detentor de determinada identidade singularizada, própria, estrelecerá assim marcas que serão insubstituíveis. O que fica em evidência, para Honneth, é o dado que a teoria crítica não opera apenas como diagnóstico teórico, mas segue em busca do fato social onde é produzido o desprezo por meio da privação de direitos, pois, sendo dessa maneira, acaba-se gerando exclusão social, como bem argumenta Honneth (2011, p. 145),

Portanto, uma teoria crítica da sociedade que quer continuar a desenvolver o paradigma da comunicação de Habermas no sentido de uma teoria do reconhecimento não está em uma posição tão boa quanto parece até agora. Certamente, você pode encontrar no sentimento maciço de desprezo social aquele momento de transcendência intramundana que pré-cientificamente confirma que suas observações do diagnóstico contemporâneo são compartilhadas pelas pessoas afetadas: elas também percebem a realidade social que não é suficientemente capaz de gerar experiências de reconhecimento. No entanto, nesta confirmação pré-científica, a teoria não deve mais ver evidências de que a orientação regulatória de sua crítica também é compartilhada pelas pessoas em causa. Nesse sentido, a teoria não pode mais ser entendida meramente, como Horkheimer ainda queria, como expressão intelectual de um processo precedente de emancipação. Em vez disso, esta teoria social terá que concentrar seus esforços na resolução de uma questão que Horkheimer, totalmente sob o feitiço da grande ilusão, ainda não poderia contemplar como tal; ou seja, como deve ser constituída uma cultura moral que daria aos afetados, desprezados e excluídos, a força individual para articular suas experiências no espaço público democrático em vez de vivê-la em contraculturas de violência?

Nesse sentido, o sujeito pode ser desprezado até mesmo no seio de sua comunidade política e cultural, quando não se reconhece sua condição de pessoa jurídica singular e que tem pleno valor diante das alteridades. Essa situação de desprezo tem como consequência real a noção de não reconhecimento recíproco. Aqui, a ideia é a de que o sujeito atomizado aprenda a considerar-se desde um ponto de vista que engloba os demais cidadãos, pois, é um detentor de direitos iguais aos demais. A experiência positiva que um sujeito vive ao lidar com o reconhecimento jurídico, age como um fator propulsor e elementar em sua autoestima. A razão

para tanto, é a de que esse sujeito tem a tarefa de se considerar como pessoa que compartilha com todos os demais membros de sua comunidade, as marcas de um sujeito moralmente correto. Com efeito, o reconhecimento jurídico acaba sendo, em contraposição ao reconhecimento que opera em âmbito privado, um tipo de reconhecimento universalizante. O elemento mais importante aqui é o fato de os direitos poderem ser delegados a todas as pessoas que compõem a vida moral da comunidade.

A solidariedade como fator padrão de reconhecimento intersubjetivo

Dessa maneira, continuamos perseguindo as ponderações honnethianas que permanecem tratando de outras formas de reconhecimento no decurso das lutas, a saber, a da valorização e estima social da vida do sujeito humano pelo vetor axiomático padrão da solidariedade. Conforme Saavedra (2007, p. 106),

No caso da forma de reconhecimento do direito são postas em relevo as propriedades gerais do ser humano. No caso da valorização social são postas em relevo as propriedades que tornam o indivíduo diferente dos demais, ou seja, as propriedades de sua singularidade. Portanto, Honneth parte do princípio, que a terceira forma de reconhecimento, a saber, comunidade de valores ou solidariedade, deve ser considerada um tipo normativo ao qual correspondem as diversas formas práticas de autorrelação valorativa (*Selbstschätzung*).

Essa concepção de solidariedade requer uma espécie de pluralismo, que marque as tarefas de instauração de justiça política nas sociedades democráticas liberais contemporâneas, pois, nelas, se faz possível, a presença de variados modos de se autorrealizar em seus projetos de vida individuais. A valorização social acaba sendo uma forma de reconhecimento social solidário, onde o indivíduo, busca de uma forma meritória, realizar sua identidade de um modo atomístico, levando em conta as aspirações das demais pessoas. Evidentemente, entra em jogo uma série de valores e características particulares associadas aos interesses individuais entre os sujeitos que levam em consideração um horizonte comum de bens sociais que deveria ser benéfico para todos, em todos os sentidos. A questão do reconhecimento nessa dimensão da eticidade (família, sociedade civil burguesa e Estado), assim é definida por Hegel (2010, p. 167),

A eticidade é a ideia da liberdade, enquanto bem vivente que tem na sua autoconsciência seu saber, seu querer, e pelo agir dessa, sua efetividade, assim como essa tem, no ser ético, seu fundamento sendo em si e para si e seu fim motor, - [a eticidade é] o conceito da liberdade que se tornou mundo presente e natureza da autoconsciência.

Todavia, a relação de valorização recíproca, passa pela noção de liberdade onde cada um dos sujeitos se sente valorizado na condição de ser uma pessoa singular, que tem suas próprias características dentro dessas esferas da eticidade.

Sendo assim, essa forma de vida ética, acaba sendo pautada pela diferenciação dos demais, devido às suas qualidades pessoais. No caso de Mead, conforme Honneth (2015a), temos o pensamento anverso, ou seja, entra em jogo no lugar de um pensamento conceitual meramente formal, uma conexão paradigmática com a divisão cooperativa ligada ao valor do trabalho. O que se assevera é a argumentação sobre a luta por reconhecimento, que tem como referência bem menos cotejada, aquela ligada à noção de estima social. Essa categoria encontra-se presente na contribuição que se faz aos objetivos considerados valiosos em toda a sociedade, onde as peculiaridades das qualidades pessoais agem contribuindo na efetivação dos objetivos comuns estabelecidos socialmente sem se desfazerem as formas de autorrealização particular, conforme Honneth (2015a, p. 208),

[...] a estima social assume um padrão que confere às formas de reconhecimento associadas a ela o caráter de relações assimétricas entre sujeitos biograficamente individuados: certamente, as interpretações culturais que devem concretizar em cada caso os objetivos abstratos da sociedade no interior do mundo da vida continuam a ser determinadas pelos interesses que os grupos sociais possuem na valorização das capacidades e das propriedades representadas por eles; mas, no interior das ordens de valores efetivadas por via conflituosa, a reputação social dos sujeitos se mede pelas realizações individuais que eles apresentam socialmente no quadro de suas formas particulares de autorrealização.

Decerto, é patente que algo de inexorável se mostra como fator modelar na luta por reconhecimento com o axioma da solidariedade; desde aqui, se poderá conceber apenas a mediação dos pressupostos sob um pano de fundo com valores e metas intersubjetivamente compartilhadas com vista à vida boa. Com isso, se poderá reconhecer uma gama de contribuições advindas das qualidades pessoais que são direcionadas para as vidas das demais pessoas que estão nesse jogo de bem estar. O pressuposto central é o de que os sujeitos, ao atuarem como membros de uma comunidade que tem os seus valores, acabam se orientando por essas características substantivamente e valorativamente comuns. Logo, o que se tem em vista, é aquele pano de fundo onde se estabelece a meta pautada na concepção de emancipação.¹¹ O reconhecimento como solidariedade, acontece com a participação ativa e recíproca dos sujeitos na busca pela sua autorrealização em consonância com a de sua alteridade. Na argumentação de Assy (2015), o conteúdo normativo na reflexão de Honneth toma como base o pensamento de Hegel, para expor que

11 Conforme Sobottka (cf. 2015, p. 57), a emancipação é definida em termos formais e referida aos indivíduos, e não como um perfil da organização coletiva. Para Honneth (2003a), a emancipação é vista como a possibilidade de o indivíduo poder criar e levar a cabo o seu próprio plano de vida. Ela tem duas dimensões. De um lado, amplia-se a emancipação na medida em que novas esferas da vida passam a ser livremente determinadas. Esse seria o caso, por exemplo, quando, na atualidade, gradativamente passa a ser aceito que na esfera da sexualidade cada pessoa pode autodeterminar como quer vivê-la. De outro, a emancipação se amplia na medida em que novas pessoas ou grupos conquistam o direito de determinar por si próprios os seus projetos de vida.

essa é uma relação de interação que se dá de uma forma recíproca, sendo essa, a síntese das formas antecedentes de reconhecimento, a saber, a do amor que tem uma ligação emocional e de atenção cuidadosa com a alteridade lactante, e a do direito que compartilha o valor de tratamento igualitário em termos formais.

Nesse caso, para Hegel, a noção de eticidade concerne à suposição de uma relação onde o amor, devido à força da lei formal que impõe o direito, se transforma em gesto de solidariedade entre a membresia comunitária. Logo, o traço característico será o de que cada sujeito tem a tarefa de respeitar sua alteridade com base no reconhecimento jurídico e solidariamente recíproco, como argumenta Assy (2015, p. 284),

No caso do reconhecimento jurídico, a autorrealização prática se concebe a partir de um reconhecimento recíproco dos parceiros de interação. Traduz-se na experiência do respeito e na construção simbólica do próprio autorrespeito. O indivíduo se torna seguro do valor social de sua identidade. Tal reconhecimento por parte da comunidade, por meio da concessão de direitos, leva-o a uma atitude positiva para consigo mesmo. Honneth assinala que a ausência de reconhecimento jurídica ameaça a personalidade do sujeito em sua integridade social.

Parece ser razoável que ao ponderar sobre essa espécie de relação assertiva entre reconhecimento e respeito, Honneth denote que se estabeleça consigo mesmo a possibilidade própria de valorização social entre os sujeitos. Isso acaba sendo realizado no sentido de fomentar a autoestima, pois, ela se constitui como uma espécie de sentimento de segurança individualizante, ao qual possibilita ao sujeito fazer muitas coisas e a desenvolver capacidades que sejam reconhecidas pelas demais pessoas membros da sociedade em que vive como sendo de grande valia. Este tipo de valorização assertiva das coisas que conferem conteúdo às identidades em sua construção dos sujeitos gera o aproveitamento pessoal desses bens e a adesão na realização dos compromissos que são assumidos dentro de um traço pessoal e comunitário, que se requeira dentro da vida moral do sujeito, onde se expressa também, com efetividade e não apenas por meio da normatividade jurídica. Sendo assim, a questão da autoestima, exige uma dependência da ação autointerpretativa que se torna fundamental para que se construa uma reflexão filosófica sobre a noção de autonomia para a vida do sujeito em vias emancipatórias. Pode-se pensar que, para Honneth (2015b), a determinação do valor e o sentido de nossas ações pessoais, tem um acento constitutivo na formação do estofamento semântico e simbólico aonde essa espécie de reflexão venha acontecer. Nessa linha, Honneth denota que acontece a autocompreensão cultural de determinadas sociedades, porém, aqui existe uma dependência que, para o filósofo alemão, opera com uma vulnerabilidade semântica.

Na verdade, se os recursos semânticos existentes, a fim de se pensar determinada forma de vida, agem de uma maneira negativa com a experiência de desrespeito e o

sentimento de injustiça, tal opção dificilmente será encarada com alguma pretensão de validade, pois, o importante é que as ações de solidariedade e a construção da identidade coletiva sejam estimadas na luta por reconhecimento.¹² Segue Honneth argumentando (2015a, p. 258),

Tais expectativas estão ligadas na psique às condições da formação da identidade pessoal, de modo que, elas retêm os padrões sociais de reconhecimento sob os quais um sujeito, pode se fazer respeitado em seu entorno sociocultural como um ser ao mesmo tempo autônomo e individualizado; se essas expectativas normativas são desapontadas pela sociedade, isso desencadeia exatamente o tipo de experiência moral que se expressa no sentimento de desrespeito. Sentimentos de lesão dessa espécie só podem tornar-se a base motivacional de resistência coletiva quando o sujeito é capaz de articulá-lo num quadro de interpretação intersubjetivo que os comprova como típicos de um grupo inteiro; nesse sentido, o surgimento de movimentos sociais depende da existência de uma semântica coletiva que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual, mas também um círculo de muitos outros sujeitos.

Entrementes, faz-se necessário, levar em consideração a questão de que exista alguém que esteja imunizado em relação às exclusões sociais, mas provavelmente, isso seja algo que certamente torna-se quase impossível. Esse tipo de exclusão gerada pelo desrespeito é que fragiliza a noção de autorrespeito e reconhecimento recíproco via solidariedade. Aqui, vemos a ameaça frontal à noção constitutiva da identidade dos sujeitos no quesito do sentimento de autoconfiança. Ainda assim, isso poderá manter esse aspecto vulnerável em seu poder de ação no que tange às mediações injustas dos atos de injúria e desonra expressos na linha do desprezo. Há, porém, a condição de se capturar a pessoa para o crivo de um julgamento social no que diz respeito à sua forma de vida em comunidade. Desse modo, sem um relevante teor de resistência pessoal que tem por base cultural a disciplina constante, aquelas dos valores mais prementes que são as fontes que lhe munem de robusta autoestima, o que resta, são as formas de vida marginalizadas que não são encaradas ou reconhecidas como um bom projeto genuíno de vida para a formação da identidade dos sujeitos modernos. Se o valor social dos sujeitos está posto a reboque dos objetivos éticos que se sobrepõem socialmente, assim a esfera da solidariedade se constitui, conforme Honneth (2015a), nos arranjos da sociedade moderna na proposta de um modelo de cooperação social que tem as condições de unir os seus membros entre si num sistema de reconhecimento recíproco. Esse sistema tem de ser forte até ao ponto de ser capaz de manter as tensões e os desafios que os indivíduos em suas comunidades sofrem nas suas relações sociais mútuas.

12 Para Cal (cf. 2016, p. 102), a solidariedade e a construção de uma identidade coletiva também são bases para os movimentos de luta por reconhecimento. Para que isso ocorra, conforme Honneth é necessário que a experiência de desrespeito e o sentimento de injustiça sejam considerados como algo que afeta não apenas um indivíduo, mas um grupo inteiro.

Os arranjos que implicam ações de solidariedade, não devem advir somente das fontes primárias das relações familiares e de amizades, e muito menos podem manter-se dependentes exclusivamente das fontes do direito. A forma de reconhecimento via solidariedade social tem sua marca moderna, e tem sido elucidada nos marcos das características fundantes da modernidade social, tendo em vista, o colapso das fontes tradicionais da moral que corresponde à expansão do axioma do pluralismo cultural. Há de se afirmar que, nas sociedades modernas, a solidariedade, na perspectiva de Honneth (2015a), precisa acontecer numa espécie de interação das relações intersubjetivas, que suprassumam o escopo da família e das amizades, e que, porém, seja igualmente referente àquela estrutura de relações onde o parâmetro de reconhecimento estava assentado somente nas características e virtudes da comunidade a qual o sujeito fazia parte. Argumenta Honneth (2015a, p. 202),

Se a estima social é organizada segundo esse padrão estamental, então as formas de reconhecimento associadas a ela assumem o caráter de relações, simétricas por dentro, mas assimétricas por fora, entre os membros estamentais culturalmente tipificados: no interior dos grupos determinados por status, os sujeitos podem se estimar mutuamente como pessoas que, por força da situação social comum, partilham propriedades e capacidades a que compete na escala dos valores sociais, certa medida de reputação social; entre os grupos definidos por status, existem relações de estima escalonada numa hierarquia, que permite aos membros da sociedade estimar propriedades e capacidades no sujeito estranho ao respectivo estamento, as quais contribuem, numa medida culturalmente predeterminada, para a realização de valores partilhados em comum.

Assim, a extensão das relações intersubjetivas que buscam o comum, tem o poder efetivo estipulado pelo nível de pluralismo que o horizonte de valores sociais consegue suportar. Se os desafios éticos cada vez mais estão objetivamente estendidos para dentro de uma variação de relatividade moral, certamente teremos as consequências de existirem diversos valores e a fragilização de certa ordem hierárquica entre os sujeitos e comunidades, que não se sustentará. Conquanto, torna-se possível, a valorização social em termos de uma simetria de valores. Ademais, as tensões causadas pelas lutas sociais querem desconstruir a ligação com a tradição, pois, essa linha de força estava atrelada ao bojo da forma de uma eticidade convencional, que acabou oferecendo as condições substantivas para a operação escalonada da hierarquização dos comportamentos que eram avaliados como mais ou menos valorados, sendo a tal valorização social, dependente da condição do sujeito ser atravessada pela concepção antiga de ética da honra. Esse tipo de moralidade no decurso da modernidade, não teve mais sua fonte de sustentação revigorada pelas fontes morais da antiguidade em sua verve guerreira, pois, o que se impôs foi a noção de igualdade e liberdade como sendo o baluarte da vida moral do sujeito moderno, conforme Kersting (2005, p. 76),

Essa acepção ética do respeito reflete um mundo feudal pré-moderno, imóvel, no qual os indivíduos se definiam de acordo com sua posição dentro das hierarquias sociais e estavam associadas a rituais de reconhecimento que correspondiam a essas posições e representavam simbolicamente sua importância social. Prestar a cada um seu respeito, prestar a alguém a honra que lhe cabe, - essas são expressões que provêm dessa época. No mundo moderno, essa ética relacionada ao status desapareceu em grande parte, juntamente com suas assimetrias características. Ela foi substituída pelo igualitarismo, em termos de direitos humanos, caracterizado por reciprocidade e simetria. Agora, o ser humano como ser humano, tem direito ao respeito; e todo ser humano como ser humano, tem a obrigação de lhe prestar respeito. Esse ordenamento do respeito mútuo do igualitarismo relativo aos direitos humanos constitui também o fundamento metafísico-jurídico da convivência dos cidadãos, pois as constituições da Idade Moderna, ao menos em suas partes que tratam dos direitos fundamentais, não são algo muito diferente de versões positivadas desses princípios básicos referentes aos direitos humanos ou ao direito racional. Os seres humanos prestam respeito aos seres humanos, ao reconhecê-los como pessoas com direitos jurídicos.

Realmente, o mais importante, é o fato de ter sido deixado nos porões da história, o tipo de ação de reconhecimento na forma honrosa, que estava alinhavada com a noção considerativa de que uma pessoa poderia conquistar o respeito por seu modo de comportamento, e assim, cumpriria as aspirações da natureza que faziam correspondência ao seu grupo estamental. Entretanto, aquilo que tem valor nesse contexto, não se reduz apenas às qualidades de ordem individual do sujeito; porém, a questão é a de todo o seu estamento ser beneficiado socialmente. Mas, o que aconteceu, foi uma virada revolucionária nessa esfera de reconhecimento que entrou em curso com os eventos da modernidade onde se promoveu a implosão da forma hierárquica e tradicional de valoração da vida e identidade do sujeito. Além de se adequar as relações intersubjetivas, as novas práticas jurídicas, tendo como axioma a dignidade da proteção de todos os sujeitos em sua condição de serem livres e iguais, receberem a garantia dos valores sociais. Essa posição gera a primazia do individualismo no que diz respeito às representações sociais de valores que realmente se aplicam aos mais variados modelos de autorrealização pessoal dos sujeitos como seres produtivos. Com essa situação, a concepção de honra antiga, acaba sendo fraturada e se orienta para a concepção de dignidade em termos universais, pois leva em conta a concepção de valoração social que vai ser extrapolada pela força do próprio prestígio social com a primazia do valor do indivíduo atomizado nas tramas da modernidade. Segue argumentando Vaz (2012, p. 28),

A multiplicidade dos paradigmas hermenêuticos que se propõem desvendar os enigmas dos tempos modernos, e dos quais mencionamos alguns dos mais significativos, mostra claramente a dificuldade em se reunir num único modelo de explicação,

todos os fios de uma complexíssima malha de intercausalidade dos múltiplos fatores que convergem para produzir esse efeito único na história: a modernidade ocidental. Por sua vez, esses fios se entrelaçam no indivíduo, sendo ele o ato real da história. É, portanto, no indivíduo típico da modernidade, enquanto indivíduo histórico, que se cruzam e se atam os fios que compõem a trama simbólica da modernidade.

Embora a ênfase no indivíduo seja um axioma entificado na modernidade, as valorações sociais das sociedades modernas estiveram frequentemente subjugadas a um estado de conflitos intensos, sendo que, tais tensões, foram geradas em razão das lutas que os mais diversos tipos de comunidades buscaram realizar para que a sua autoafirmação pública, diante dos valores e características idiossincráticas dos sujeitos, estabeleça alguma proposta de forma de vida. No caso das circunstâncias sociais de forma de vida moderna, o elemento da solidariedade requereu e exigiu que acontecessem relações sociais de ordem simétricas nas vidas dos sujeitos que detêm autonomia atomizada. Esse tipo de situação implica na necessária mutação cultural para onde se expanda robustamente as interações intersubjetivas das relações que tenham como base a solidariedade. Dessa maneira, Honneth (2015a) continua seguindo os rastros de Hegel ao apontar que não se trata de assumir uma posição meramente passiva em termos de tolerância, mas requer-se a participação ativa no que diz respeito ao desenvolvimento da própria condição individual dos sujeitos.

O ponto central aqui é o de que, na medida em que o sujeito se desenvolve atomisticamente, as alteridades holisticamente se desenvolveram como comunidade. Isso porque ocorre uma fusão de qualidades que fomentam a autorrealização tanto do sujeito em termos de individualidade ou no modo holístico de sua comunidade. No entanto, as esferas dos bens sociais estão submersas ao tempo histórico, sendo um fator desencadeador da análise de que a liberação das formas de menosprezo que geram sofrimento operam com um significado terapêutico na vertente da eticidade, onde o sujeito em sua individualidade experimente a noção de liberdade social, são como argumenta Honneth (2016, p. 108), “[...] as últimas consequências da surpreendente autonomia de que o trânsito para a eticidade deve ser vivenciado pelo sujeito individual como uma libertação.”

Honneth, ao pensar nas ações de negligência dentro da esfera do cuidado familiar, denota que a não obtenção efetiva dos direitos e a desvalorização social, agem como elementos historicamente variáveis que dependem em certa medida, da concepção forte de amor familiar. Num outro ângulo, a noção de universalização e a circunscrição da facticidade do direito institucionalizado, garantem a possibilidade legítima das práticas em que os valores sejam socialmente compartilhados. Para Honneth, existe uma espécie de sistematização tipológica onde se vinculam padrões e níveis de reconhecimento, em que as esferas da personalidade e suas formas de injúria pessoal, estão postas em um jogo afetivo e de conflitos perpetrados na esfera

política.¹³ Assim, as formas de autorrealização estão em tensão com a concepção de desprezo e degradação social da vida dos sujeitos, depreciando e colocando em risco as qualidades que esses vão desenvolvendo na constituição de suas identidades ao longo de suas histórias de vida. Com isso, o contraponto à forma do desprezo social, se dá com a luta por reconhecimento, no sentido aprovativo e em termos da adoção da postura de solidariedade e apreço que advém com as capacidades atreladas a essas ações e suas formas de qualificação da vida desenvolvidas individualmente e coletivamente.

Todavia, essa situação gera uma postura afirmativa em que o sujeito atomizado pratica, consigo mesmo, um tipo de ação de conformação das ações de reconhecimento que lhe vão sendo oferecidas na forma de valorização da sua própria personalidade. O que acontece, é que essa pessoa passa a ser respeitada intersubjetivamente pelas demais em sua forma de vida atomizada, no âmbito dos grupos aos quais faz parte. Identifica-se o sujeito na perspectiva de quem detém direito, e por isso, não fica restringido a realizar as suas capacidades e qualidades pessoais, podendo desenvolvê-las e avaliá-las intersubjetivamente no ambiente de sua comunidade, conforme Rosenfield e Saavedra (2013, p. 22),

Nesta fase do desenvolvimento de sua teoria, Honneth denomina esta terceira esfera do reconhecimento de Solidariedade. Porém, em seu livro, publicado em conjunto com Nancy Fraser, *Redistribuição e Reconhecimento (Umverteilung und Anerkennung)*, Honneth reinterpreta a esfera da solidariedade ou valorização social (*Wertschätzung*) a partir do princípio do Rendimento (*Leistung*) (Honneth, 2003c, p. 174 e ss.). Neste nível de integração social, encontram-se valores e objetivos que funcionam como um sistema de referência para a avaliação moral das propriedades pessoais dos seres humanos e cuja totalidade constitui a autocompreensão cultural de uma sociedade. A avaliação social de valores estaria, então, permanentemente determinada pelo sistema moral dado por esta autocompreensão social. Essa esfera de reconhecimento estaria, portanto, vinculada de tal forma em uma vida em comunidade que a capacidade e o desempenho dos integrantes da comunidade somente poderiam ser avaliados intersubjetivamente (Honneth, 1992, p. 197 ss.).

Podemos considerar como fator mais importante nessa relação social de reconhecimento pela via da solidariedade, a noção elementar que envolve a ação dos indivíduos que ostentam as condições necessárias para se reconhecerem reciprocamente de modo específico no que tange às suas particularidades.

13 Para Wernet, Mello, Ayres (cf. 2017, p. 3), o reconhecimento é entendido, por Honneth, como uma construção intersubjetiva, dialógica e histórica, por meio da qual os sujeitos buscam a sua realização em três domínios essenciais: o afeto, os direitos e a estima social, dos quais advém, respectivamente, a autoconfiança, o autorrespeito e a autoestima. Em contraste com outros teóricos do reconhecimento, Honneth deposita especial atenção aos conflitos nas interações sociais, sobretudo aqueles que se efetivam como força moral, promovendo a busca de reconhecimento por meio da luta política.

Assim, procede-se coerentemente com a não exclusão da questão implícita de fundamentação do princípio da diferença que respeita a máxima da igualdade. Cabe frisar que Honneth (2015a) chama atenção para o quesito de que nas três esferas de reconhecimento, se preservam os valores da dignidade e integridade atrelados à importância da formação da identidade humana. Contudo, é com a solidariedade que o sujeito pode se sentir apoiado pela sociedade nos aspectos que envolvem a sua autorrealização concreta. Nessa direção, o reconhecimento não é útil apenas para a constituição da própria identidade do sujeito individualmente; porém, serve para a tomada de consciência de sua integridade como estofamento central e basilar da vida que se quer autorrealizar¹⁴. As três esferas padrões da luta por reconhecimento articuladas por Honneth, onde os sujeitos travam suas lutas processualmente na busca de afirmação de sua própria identidade, têm a pretensão de responder as aporias ligadas à multiplicidade de significados que abarcam a concepção de reconhecimento social.

Considerações Finais

No decurso deste texto procurou-se expor de forma sintética e sistemática a concepção de Axel Honneth sobre a tríplice estrutura moral composta pelo amor, direito e solidariedade na reconstrução teórico crítica da sociedade, que tem como fundamento a luta por reconhecimento e como pano de fundo os conflitos sociais modernos. Portanto, tivemos que cotejar algumas articulações do pensamento honnethiano que tem como estruturação os pressupostos da tradição da Teoria Crítica e seu desdobramento geracional no âmbito da Escola de Frankfurt. A relevância deste texto pode ser indicada no sentido de ter a pretensão de buscar entender melhor o pensamento de Axel Honneth, que se vincula a referida tradição teórico crítica e assim explicitar a relevância da teoria do reconhecimento análise das conflituosas relações humanas nas sociedades contemporâneas. As ponderações de Honneth não ficam circunscritas às avaliações da primeira e segunda geração da Escola de Frankfurt no campo da Teoria Crítica, mas imprime um avanço significativo no diagnóstico dos problemas sociais atuais.

Para Honneth a vida hodierna está eivada e repleta de situações conflituosas, mas também de normas morais e interações intersubjetivas interpretativas produzidas pelos sujeitos morais, que ficaram alijados no processo de elucidação do que veio a ser a formação da sociedade moderna. A proposição de teoria social honnethiana

¹⁴ Honneth (cf. 2015a, p. 210-211) argumenta que, por isso, sob as condições das sociedades modernas, a solidariedade está ligada ao pressuposto de relações sociais de estima simétrica entre sujeitos individualizados (e autônomos); estimar-se simetricamente nesse sentido, significa considerar-se reciprocamente à luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a práxis comum. Relações dessa espécie podem se chamar “solidárias” porque elas não despertam somente a tolerância para com a particularidade individual da outra pessoa, mas também, o interesse afetivo por essa particularidade: só na medida em que eu cuido ativamente de que suas propriedades, estranhas a mim, possam se desdobrar, os objetivos que nos são comuns passam a ser realizáveis.

busca forjar uma renovada análise diagnóstica e crítica dos eventos conflituosos desta referida sociedade. Objetivando oferecer uma estrutura formal para tal empreitada, observamos que Honneth erige a tríplice forma de reconhecimento que tem como contraposição a tríplice forma de desrespeito em que há certa influência ligada as experiências no surgimento dos conflitos sociais em razão dos motivos da ação. Nesse sentido, o postulado honnethiano denota que as probabilidades de luta por reconhecimento ocorrem quando o problema do desrespeito se desloca para a campo da experiência que atinge a formação do agente moral na construção de sua identidade. Em termos de interação teórica, além do recurso as ideais do jovem Hegel de Jena e G. H. Mead, cabe frisa a presença do pensamento de J. Dewey, D. W. Winnicott e a tradição marxista.

Honneth visa com isso articular a reconstrução em sua teoria no que tange a concepção dos sentimentos humanos direcionada a fundamentação de uma teoria da ação. Enfim, a teoria social tecida por este pensador frankfurtiano contribuiu com as análises ligadas a avaliação das relações sociais e suas diversas situações de conflitos imanentes a sociedade moderna contemporânea. Os trabalhos de Honneth são centrais para a avaliação dos processos de constituição da identidade que se mostra reconhecida numa relação assimétrica no trato de suas peculiaridades predicativas, concernentes as relações corriqueiras geradas pelos conflitos sociais, tendo em vista a possibilidade do estabelecimento de outras relações sociais que tenham como padrão de reconhecimento intersubjetivo a tríplice estrutura moral do amor, direito e solidariedade.

Referências bibliográficas

- ANDERSON, J.; HONNETH, A. Autonomy, Vulnerability, Recognition and Justice, In: Anderson, J. and Christman, J.P. (eds.) *Autonomy and the challenges to liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, pp. 127-149.
- ASSY, Bethania. Dois níveis de internalização de direitos humanos no Rio de Janeiro: conteúdo normativo e crença nas instituições estatais. In: *Investigando convicções morais: o que pensa a população do Rio de Janeiro sobre os direitos humanos*. Organização José Ricardo Cunha. – 1.ed. – Rio de Janeiro: Gramma, 2015.
- ALVAREZ, Ana C. Fascioli. *Honneth frente a Habermas: confrontaciones sobre la renovación de la Teoría Crítica: Alcance y aporte del concepto de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth*. Tesis Doctoral dirigida por: Dra. Adela Cortina Orts Dr. Gustavo Pereira. Valencia, 2013. Disponível em: roderic.uv.es/handle/10550/30472. Acesso em: 28/05/2020.
- BOUCHER, Geoff. *Marxismo*. 1. ed. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- CAL, Danila Gentil Rodriguez. *Comunicação e trabalho infantil doméstico: política, poder, resistências* [online]. Salvador: EDUFBA, 2016. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/19357>. Acesso em: 30/05/2020.
- DERANTY, J. P. Reflective critical theory: A systematic reconstruction of Axel Honneth's social philosophy. In: PETHERBRIDGE, D. (Ed.). *The Critical Theory of Axel Honneth*. Place of publication not identified: Lexington Books, 2011. p. 59-88.
- FREITAS, Lorena; LUNA, Lara. A família desorganizada e a reprodução da “ralé estrutural” no Brasil. In: SOUZA, Jessé (Org.) *A invisibilidade da desigualdade brasileira*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- GRAÑA, Roberto B. O conceito de “preocupação” em Winnicott. In: OUTEIRAL, José O.; GRAÑA, Roberto B. *Donald W. Winnicott: estudos*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1991.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *O Sistema da vida ética*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2018.
- _____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Tradução Paulo Meneses. [et al.]. São Leopoldo: Ed. UNISINOS; São Paulo: Loyola, 2010.
- HONNETH, Axel. *Patologías de la libertad*. Editado por Francesc Jesús Hernández; Benno Herzog. – 1 a ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Las Cuarenta, 2016.
- _____. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. 2ª. ed. tradução Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2015a.
- _____. *O direito da liberdade*. tradução, Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015b.
- _____. *La sociedad del desprecio*. Edición y traducción de Benno Herzog, Francesc J,

- Hernández. 1ª edición. Madri: Editorial Trotta, 2011.
- _____. *Crítica del agravio moral: patologías de la sociedad contemporánea*. Edición literaria a cargo de Gustavo Leyva; con prólogo de Miriam Mesquita Sampaio de Madureira. - la ed. - Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica; Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.
- _____. (2007): "Love and morality", in *Disrespect. The normative foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, pp. 163-180. /Trad. ampliada de «Philosophie. Eine Kolumne. Liebe», Merkur, N° 591, 6, 1998, pp. 519-525.
- KERSTING, Wolfgang. *Liberdade e liberalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- MAIA, Rousiley C. M. *Mídia e lutas por reconhecimento*. Tradução Juliana S. Botelho. São Paulo: Paulus, 2018.
- MERLE, Jean-Christophe. *Um olhar crítico sobre a "ética do reconhecimento"*. Traduzido por Kátia M. Etcheverry e Rodrigo Nunes. Projetos de filosofia [recurso eletrônico] / organizadores, Agemir Bavaresco, Evandro Barbosa, Katia Martins Etcheverry. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011.
- ROSENFELD, Cinara Lerrer, SAAVEDRA, Giovani Agostini. Apresentação - Reconhecimento, teoria crítica e sociedade: sobre desenvolvimento da obra de Axel Honneth e os desafios da sua aplicação no Brasil. In: *Sociologias*, Porto Alegre, ano 15, no 33, mai./ago. 2013, p. 14-54. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/sociologias/article/view/42431>. Acesso em: 05/06/2020. Acesso em: 08/07/2020.
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Tradução: Vera Ribeiro, Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.
- SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: UNESP, 2006.
- SAAVEDRA, Giovani Agostini. A teoria crítica de Axel Honneth. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (Org.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume,
- SIMIM, Thiago Aguiar. Da luta de classes à luta por reconhecimento? Mérito e classificação na era pós-industrial. In: *Problemata: R. Intern. Fil.* V. 10. n. 4 (2019), p. 273-302. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/problemata/article/view/49676>. Acesso em: 28/05/2020.
- SOBOTTKA, E. A. *Reconhecimento: novas abordagens em teoria crítica*. São Paulo: Annablume, 2015.
- SPINELLI, Letícia Machado. Honneth: a família entre a justiça e o afeto. In: *Civitas*, Porto Alegre, v. 19, n. 2, p. 423-440, maio-ago. 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/civitas/v19n2/1984-7289-civitas-19-02-0423.pdf>. Acesso em: 29/05/2020.
- VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

- WERNET, Monika, MELLO, Débora Falleiros de, AYRES, José Ricardo de Carvalho Mesquita. Reconhecimento em Axel Honneth: contribuições à pesquisa em saúde. In: *Texto & Contexto – Enfermagem*, 2017; 26(4): p. 1-8. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/tce/v26n4/0104-0707-tce-26-04-e0550017.pdf>. Acesso em: 05/06/2020.
- ZURN, C. Introduction. In: BUSCH, H.-C. S. AM; ZURN, C.F. (Eds.). *The Philosophy of Recognition: Historical and Contemporary Perspectives*. Lanham, MA: Lexington Books, 2010. p. 1-21.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.