

HABERMAS E HONNETH NA ENCRUZILHADA ENTRE LIBERAIS E COMUNITARISTAS

Antonio Ianni SEGATTO¹

Sabe-se que Habermas e Honneth representam, respectivamente, o papel de porta-vozes da segunda e terceira gerações daquela tradição de pensamento conhecida sob a rubrica de “Teoria Crítica”. O primeiro, criticando a “unidimensionalidade” do conceito de razão presente no pensamento de Adorno e Horkheimer, defende que “a evolução histórico-social das formas de racionalidade leva a uma progressiva diferenciação da razão em dois tipos de racionalidade, a instrumental e a comunicativa, imanentes a duas formas de ação humana” (HONNETH, 2003, p. 9), conforme as palavras precisas de Marcos Nobre em sua apresentação ao livro de Honneth. Coerente com o projeto inicial da Teoria Crítica, tal como formulado por Horkheimer em seu texto programático “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, Habermas busca um novo paradigma explicativo que garanta, a um só tempo, a possibilidade de crítica e uma possibilidade real de emancipação. A essa exigência responde o paradigma da linguagem, que, aos olhos do autor, representa a superação do paradigma do sujeito. Ora, se a única forma de racionalidade atuante na *Dialética do Esclarecimento* é a razão instrumental, para onde desemboca necessariamente a filosofia do sujeito, fica bloqueada qualquer possibilidade de emancipação e, portanto, não há mais qualquer sentido na própria atividade crítica. Que se tome o título alemão de uma das obras de Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (*Para a crítica da razão instrumental*). Pensando em termos kantianos, bem ao gosto de Habermas, se a razão que critica é a mesma razão instrumental a ser criticada, a própria possibilidade de crítica fica posta em cheque.

Honneth, por sua vez, recuperando o gesto habermasiano do parricídio, critica essa divisão mesma entre razão instrumental e razão comunicativa na obra de Habermas. Ele não faria mais do que simplesmente alargar o quadro conceitual no qual se inscreviam Adorno e Horkheimer.

O que há de comum na abordagem da *Teoria da Ação Comunicativa* e *Dialética do Esclarecimento* é justamente o problema que tinha que ser enfren-

¹ Mestrando em Filosofia – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP – 05508-000 – São Paulo – SP. <antoniosegatto@terra.com.br>

tado e que Habermas não enfrentou por inteiro: desde o trabalho inaugural de Horkheimer 'Teoria Tradicional e Teoria Crítica', vigora nessa vertente intelectual uma concepção da sociedade que tem dois pólos e nada a mediar entre eles, uma concepção de sociedade posta entre estruturas econômicas determinantes e imperativas e a socialização do indivíduo, sem tomar em conta a ação social como necessário mediador. É que Honneth denomina o 'déficit sociológico' da Teoria Crítica. (HONNETH, 2003, p. 15-6)

Desse modo, Honneth concorda apenas em parte com Habermas. É sim necessário construir uma Teoria (Crítica) a partir de um paradigma intersubjetivista e universalista, mas, ao contrário de Habermas, para quem importa mais o *telos* da interação que é o consenso, Honneth coloca o acento dessa interação no conflito. Trata-se, portanto, não mais de pensar uma teoria da ação comunicativa fundada em uma pragmática da linguagem, e sim em uma gramática moral dos conflitos sociais, como enuncia o subtítulo do livro.

Sobre essa relação, diz Marcos Nobre: "Assim como Habermas apresentou sua teoria como solução para os impasses que detectou em Horkheimer e Adorno, Honneth tentou mostrar que a solução de Habermas para esses impasses se faz ao preço de novos problemas." (HONNETH, 2003, p. 10) Poderíamos dizer mais: se Habermas vê na mimese adorniana prefigurada uma solução para as aporias da filosofia do sujeito não levada a cabo, Honneth vê nos escritos de juventude de Habermas esboçada uma teoria da luta moralmente motivada, abandonada por ele em seus escritos posteriores. Em *Crítica do poder*, o autor diz o seguinte:

No esboço de uma concepção da evolução histórica, que pode ser encontrada em seu [de Habermas] estudo sobre *Conhecimento e interesse*, vi o projeto de um modelo de sociedade que, no nível teórico, podia evitar o dualismo dando uma importância maior ao conflito moral (...) Habermas, toma muito rapidamente, no entanto, esse caminho da universalização (...) ele retira o conflito que podia observar anteriormente entre o processo de formação moral dos cidadãos comunicando-se uns com os outros e as condições históricas realizadas da sociedade de classe, de seu contexto historicamente determinado e faz disso, em um nível mais alto de abstração, a força motora do processo civilizatório. (HONNETH, 2003, p. 400 e 272-3)

Mas se é assim, que interesse poderia haver, afinal, em resenhar lado a lado os livros de Habermas e Honneth, que ora vêm a público em português, a partir do debate contemporâneo entre liberais e comunitaristas? E mais, se é certo que Habermas em *A inclusão do outro* reserva alguns capítulos para rebater a posição liberal e

outros para rebater os argumentos comunitaristas, esta discussão parece estar ausente em *Luta por reconhecimento*, ou, no máximo, condensada em umas poucas linhas do último capítulo do livro. O intuito aqui é, portanto, mostrar como esse debate não só permite articular os dois livros entre si, abrindo uma outra via para pensar a ligação entre Habermas e Honneth, como ele é constitutivo da própria economia interna dos dois livros.

2

No prefácio a *A inclusão do outro*, Habermas explica que os estudos que compõem o livro “surgiram depois da publicação de *Faktizität und Geltung* [*Facticidade e Validade*], em 1992. Eles têm em comum o interesse pela questão das conseqüências que hoje resultam do conteúdo universalista dos princípios republicanos.” (p. 7) Assim, a unidade do livro é dada por um estoque de questões comuns, quais sejam, “as sociedades pluralistas nas quais os contrastes multiculturais se agudizam”, “os estados que se reúnem em unidades supranacionais”, “os cidadãos de uma sociedade mundial que foram reunidos numa involuntária comunidade de risco, sem ter sido consultados”. Em seguida, Habermas explica a divisão das partes do livro (surpreendentemente ausente na edição brasileira). Na primeira delas (“De que modo a razão é a autoridade do dever?”), defende “o conteúdo racional de uma moral baseada no mesmo respeito por todos e na responsabilidade solidária geral de cada uma pelo outro” que tem como conseqüência “um universalismo dotado de uma marcada sensibilidade para as diferenças” (p.7). Na segunda parte (“Liberalismo político – uma discussão com John Rawls”), Habermas esclarece “as diferenças entre o liberalismo político e um republicanismo kantiano” tal como ele mesmo desenvolve. A terceira parte (“O Estado Nacional tem algum futuro?”), discute “a passagem inevitável a formas de socialização pós-nacionais”. A quarta parte (“Direitos humanos – global e nacionalmente”), “ocupa-se da realização dos direitos humanos em nível global e nacional”. A quinta parte (“O que é ‘política deliberativa’?”) “lembra os pressupostos básicos da teoria do discurso a respeito da concepção de democracia e de Estado de direito”, o que permite precisar, na perspectiva da democracia deliberativa, a “igualdade de origem de soberania popular e dos direitos humanos”. Por último, Habermas apresenta um Apêndice a *Facticidade e Validade* com réplicas a determinadas objeções que lhe foram dirigidas.

Feita essa breve apresentação do livro seguindo a própria divisão do autor, passamos para a apresentação de alguns argumentos que Habermas dirige contra liberais e comunitaristas. Contra um liberal como Rawls, que parte da suposição de que “a liberdade de arbítrio das pessoas jurídicas privadas garantida por via legal circunscreve o espaço de preservação para uma condução consciente da vida orienta-

da por cada uma das concepções próprias do que seja o bem”, Habermas argumenta que “a liberdade de um indivíduo une-se à de todos os outros, e não apenas de maneira negativa, por meio de limitações mútuas” (p.119). Isso porque é o “uso público da razão legalmente institucionalizado no processo democrático [que] representa a chave para a garantia de liberdades iguais”. Contra um Carl Schmitt, com quem comunitaristas como Michael Walzer compartilham algumas convicções, e que defende que “a formação da vontade política ocorre exclusivamente pelo de negociações a respeito de um *modus vivendi*, sem que seja possível um entendimento a partir de pontos de vista éticos ou morais”, argumenta que é “difícil imaginar como pessoas dessa espécie poderiam chegar por essa via a uma ordem jurídica intersubjetivamente reconhecida (...) que estabelecesse uma solidariedade cidadã entre estranhos”. Do que se conclui: “A formação da opinião de vontade políticas não se realiza apenas na forma dos compromissos, mas também segundo o modelo dos discursos públicos, que visam a aceitabilidade racional das regras, à luz de interesses generalizados, de orientações de valor compartilhadas e de princípios fundamentados” (p. 158)

A tese aqui é a seguinte: é preciso incluir os marginalizados sem confiná-los na uniformidade da comunidade homogênea de um povo. Contra um comunitarista como Charles Taylor, que “admite haver garantias de *status* restritivas aos direitos fundamentais, quando isso se dá em favor da sobrevivência de formas de vida culturais” (p. 233), procura “demonstrar que uma teoria dos direitos, se entendida de forma correta, jamais fecha os olhos para as diferenças culturais” (p. 234). Essa sensibilidade à diferença não provém de um modelo teórico que, sob outros pontos de vista normativos, corrija a feição individualista do sistema de direitos. Ela resulta da realização coerente desse sistema, pois “uma teoria dos direitos entendida de maneira correta vem a exigir exatamente a política de reconhecimento que preserva a integridade do indivíduo, inclusive nos contextos vitais que conformam sua identidade” (p. 235).

Essa discussão com liberais e comunitaristas ressurge naquele que talvez seja o capítulo mais interessante de todo o livro, a saber, “Três modelos normativos de democracia”. Recorrendo ao procedimento de tipificação ideal weberiano, que consiste em enfatizar certos traços determinantes do objeto em questão a fim de chegar a sua expressão mais pura, Habermas reconstrói o que chama de “compreensões ‘liberal’ e ‘republicana’ [retomada hoje pelos comunitaristas] da política”. No que se refere ao papel do processo democrático, a concepção liberal lega à política a função de congregar e impor interesses sociais a partir de um aparato estatal já constituído; a concepção republicana, por seu lado, faz da política um *medium* em que os integrantes de uma comunidade reconhecem a sua interdependência e, enquanto cidadãos, dão continuidade às formas de associação existentes. Dessas duas posições concorrentes resultam concepções antagônicas de **cidadão** e de **direito**. Enquanto

liberais concebem o cidadão como portador de direitos subjetivos, que não são senão os conhecidos direitos negativos, e entendem a ordem jurídica como aquela que atribui determinados direitos a indivíduos em cada caso isolado; republicanos, concebem os cidadãos como possuidores de direitos positivos e o direito, não como coação externa, mas como garantia de participação em uma *práxis* comum. Feitas essas distinções, Habermas resume sua própria posição

A teoria do discurso, que obriga ao processo democrático com conotações mais fortemente normativas do que o modelo liberal, mas menos fortemente normativas do que o modelo republicano, assume por sua vez elementos de ambas as partes e os combina de uma maneira nova. Em consonância com o republicanismo, ele reserva uma posição central para o processo político de formação da opinião e da vontade, sem no entanto entender a constituição jurídico-estatal como algo secundário; mais do que isso, a teoria do discurso concebe os direitos fundamentais e princípios do Estado de direito como uma resposta conseqüente à pergunta sobre como institucionalizar as exigentes condições de comunicação do procedimento democrático. (p. 280)

3

No prefácio à *Luta por reconhecimento*, Honneth explica que a proposta do livro de “desenvolver os fundamentos de uma teoria social de teor normativo partindo do modelo hegeliano de uma ‘luta por reconhecimento’” (HONNETH, 2003, p. 23), tem sua origem nas conclusões a que chegara em seu livro anterior, *Crítica do poder*. Diz o autor:

[...] quem procura integrar os avanços da teoria social representados pelos escritos históricos de Michel Foucault no quadro de uma teoria da comunicação se vê dependente do conceito de uma luta moralmente motivada, para o qual os escritos hegelianos do período de Jena continuam a oferecer, com sua idéia de uma ampla ‘luta por reconhecimento’, o maior potencial de inspiração. (HONNETH, 2003, p. 23)

Assim, Honneth reserva a primeira parte do livro para uma reconstrução sistemática da filosofia de Hegel no período de Jena, distinguindo aí três formas de reconhecimento que “contêm em si o respectivo potencial para uma motivação dos conflitos” (2003, p. 23). Na segunda parte, o autor pretende “dar à idéia hegeliana uma inflexão empírica, recorrendo à psicologia social de G. H. Mead; desse modo, origina-se no plano de uma teoria da intersubjetividade um conceito de pessoa em que

possibilidade de auto-relação imperturbada se revela dependente de três formas de reconhecimento (amor, direito, estima)” (2003, p. 24). Na terceira e última parte, Honneth retoma

[...] mais uma vez o plano da história teórica com a finalidade de examinar em quais autores, depois de Hegel, encontra-se os rudimentos para um modelo análogo de conflito; a partir daí se tornam possíveis discernimentos acerca do significado histórico das experiências de desrespeito, a tal ponto generalizáveis que a lógica moral dos conflitos sociais acaba saltando à vista; uma vez que tal modelo só se amplia, formando o quadro de uma interpretação crítica dos processos do desenvolvimento histórico, quando se esclarece seu ponto de referência normativo, esboça-se, por fim, num último passo, um conceito de eticidade [*Sittlichkeit*] próprio da teoria do reconhecimento”. (p. 24-5)

É necessário tomar esse percurso com um pouco mais de vagar. A reconstrução do jovem Hegel do período de Jena revela que há ali um “programa que soa quase materialista” (HONNETH, 2003, p. 117), qual seja: o processo de formação ética do gênero humano mostra como, por meio do conflito, realiza-se um potencial moral imanente às relações comunicativas entre sujeitos. No entanto, essa teoria permanece enredada em pressupostos idealistas segundo os quais o processo conflituoso resulta da marcha da razão que se encarna ou na natureza comunitária do homem (como sustenta o *Sistema da eticidade*) ou na filosofia da consciência (como sustenta a *Realphilosophie*). Disso resulta que o potencial maior dessa proposta não está em teoria normativa das instituições, nem em uma concepção moral que se desdobra em uma filosofia da subjetividade, mas nas seguintes teses:

1) O modelo de Hegel toma seu ponto de partida da tese especulativa segundo a qual a formação do Eu prático está ligada à pressuposição do reconhecimento recíproco entre dois sujeitos: só quando dois indivíduos se vêem confirmados em sua autonomia por seu respectivo defrontante, eles podem chegar de maneira complementar a uma compreensão de si mesmos como um Eu autonomamente agente e individuado [...] 2) Mas, antes de tudo, é constitutiva do modelo conceitual de Hegel a segunda tese, na qual se afirma, partindo das premissas da teoria da intersubjetividade, a existência de formas diversas de reconhecimento recíproco, que devem distinguir-se umas das outras segundo o grau de autonomia possibilitada o sujeito em cada caso [...] 3) Por fim, o modelo conceitual hegeliano encontra seu fechamento teórico na terceira tese, que reivindica para a série de três formas de reconhecimento a lógica de um processo de formação mediado pelas etapas de uma luta moral: no curso da formação de sua identidade e a cada etapa alcançada da comunitarização, os sujeitos são compelidos, de certa maneira

ra transcendentemente, a entrar em conflito intersubjetivo, cujo resultado é o reconhecimento de sua pretensão de autonomia, até então ainda não confirmada socialmente. (HONNETH, 2003, p.119-21)

Honneth passa então, a partir das condições atuais de um pensamento pós-metafísico, a desenvolver suas próprias reflexões tomando por base essas três teses. Interessa mais aos propósitos dessa resenha considerar a última parte do livro, em que o autor discute a terceira tese. Ali, Honneth, de posse daquelas três formas de reconhecimento que havia distinguido em Hegel, pode avaliar a herança pós-hegeliana tomando os casos paradigmáticos de Marx, Sorel e Sartre. Segundo o autor, a filosofia social desses autores “representa o exemplo mais significativo de uma corrente de pensamento que, contra Hobbes e Maquiavel, carregou teoricamente os conflitos com as exigências do reconhecimento, mas sem nunca poder penetrar realmente sua infra-estrutura moral” (p.228). Em seguida, Honneth, de forma sucinta (poderíamos dizer, de forma ainda tímida), procura desvelar a forma lógico-moral dos conflitos sociais, para encontrar aí a “fonte motivacional de um progresso social” (p.228). A última tarefa que Honneth se propõe é a de fundamentação filosófica das perspectivas normativas diretrizes; é o que ele faz no último capítulo, ao desenvolver uma concepção formal de eticidade. Que se consulte as páginas finais de *Luta por reconhecimento*; ali Honneth afirma qual a sua proposta, afinal, e quem são seus adversários

Nossa abordagem desvia-se da tradição que remonta a Kant porque se trata para ela não somente da autonomia moral do ser humano, mas também das condições sua auto-realização como um todo; por isso, a moral, entendida como ponto de vista do respeito universal, torna-se um dos vários dispositivos de proteção que servem ao fim universal da possibilidade de uma vida boa. Mas agora esse conceito de bem não deve ser concebido, em oposição àquelas correntes alternativas que se distanciam de Kant, como uma expressão de convicções axiológicas substanciais, que formam em cada caso o *ethos* de uma comunidade baseada em tradições corretas; ao contrário, trata-se dos elementos estruturais da eticidade, que, sob o ponto de vista universal da possibilidade comunicativa da auto-realização, podem ser distinguidos normativamente da multiplicidade de todas as formas de vida particulares. Nesse sentido, a abordagem da teoria do reconhecimento, na medida em que a desenvolvemos até agora na qualidade de uma concepção normativa, encontra-se no ponto mediano entre uma teoria moral que remonta a Kant e as éticas comunitaristas: ela partilha com aquela o interesse por normas as mais universais possíveis, compreendidas como condições para determinadas possibilidades, mas partilha com estas a orientação pelo fim da auto-realização humana. (2003, p. 271)

Se entendermos bem o texto, ficamos sabendo que “éticas comunitaristas” é uma menção a Taylor e MacIntyre. Honneth havia, linhas antes, se referido às correntes da filosofia moral que, contrapondo-se à desvalorização da eticidade, “procuram novamente revocar Hegel ou a ética antiga”. É possível imaginar, também, que “a tradição que remonta a Kant” é uma menção a Rawls, o qual vê em Kant os princípios de um liberalismo político. A partir daí, Honneth tenta mostrar que os diferentes padrões de reconhecimento representam condições estruturais intersubjetivas nas quais se deve pensar a cada vez que se examinar formas de vida bem-sucedidas.

Esperamos, portanto, ter demonstrado que Habermas e Honneth procuram uma via intermediária entre as posições extremas de liberais e comunitaristas, sem ignorar as questões que estas concepções colocam, e mais, sem deixar de aproveitá-las

Cabe, ainda, uma última nota sobre a qualidade das traduções. Quanto a *Luta por reconhecimento*, não poderíamos dizer outra coisa senão que o livro vem a público em português com excelente tradução de Luiz Repa, à qual nada há para objetar. Muito diferente, no entanto, é caso de *A inclusão do outro*. É de se lamentar que os tradutores não tenham qualquer familiaridade com o vocabulário técnico das filosofias de Habermas e dos autores discutidos por ele. Seguem alguns exemplos, dos inúmeros que poderíamos arrolar desse descaso com o leitor. *Geltungsanspruch*, termo de Habermas normalmente traduzido por pretensão de validade aparece como reivindicação de validação; *Diskursethik*, aparece como ética discursiva e não como se convencionou chamar em português, ética do discurso. No caso de Rawls os erros são ainda mais patentes: *original position* e *overlapping consensus* normalmente traduzidos por posição original e consenso sobreposto, respectivamente, aparecem traduzidos como condição primitiva e consenso abrangente.

HABERMAS, J. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. Tradução de Georg Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.