

TEORIA DO RECONHECIMENTO E MOVIMENTOS SOCIAIS: O POTENCIAL DE TRANSFORMAÇÃO DE AÇÕES COLETIVAS MORALMENTE MOTIVADAS

Renato Moraes*

RESUMO

A despeito dos avanços da teoria habermasiana em tornar reflexivas partes do mundo utilizando funções da linguagem, os próprios objetivos dessa teoria não são suficientes para situações de luta pelo reconhecimento que visam à formação de solidariedade. O presente artigo tem como objetivo desenvolver um esboço teórico capaz responder aos desafios apresentados por Axel Honneth quanto à possibilidade de lutas por reconhecimento moralmente motivadas. Esse autor retoma o modelo conceitual do jovem Hegel sobre a *eticidade* como esfera de reconhecimento, indispensável à constituição de indivíduos autônomos e individuados. Essa esfera é necessária para que os indivíduos articulem pretensões de reconhecimento e solidariedade.

PALAVRAS-CHAVE: Movimentos Sociais. Lutas por Reconhecimento. Axel Honneth.

ABSTRACT

Despite the advances of Habermasian theory in making reflexive parts of the world by using language functions, the objectives of this theory are not sufficient for situations of struggle for recognition that seek the formation of solidarity. This article presents the central argument which sought to develop a theoretical framework capable of responding to the challenges presented by Axel Honneth concerning the possibility for morally motivated struggles for recognition. Honneth returns to the conceptual model of the young Hegel about the importance of *ethicity* as spheres of recognition. It is indispensable to the constitution of autonomous and individuated individuals. This sphere is necessary for individuals to articulate pretensions of recognition and solidarity.

KEYWORDS: Social Movements. Struggles for recognition. Axel Honneth.

* Doutorando em Ciência Política na USP; mestre em Ciência Política pelo IUPERJ; pesquisador da Clacso; professor convidado do Centro Universitário SENAC/SP. Atualmente também cursa a especialização em Direitos Humanos na Faculdade de Direito da USP.

Nas páginas que seguem pretendo apresentar alguns quadros conceituais fundados na *teoria do reconhecimento* de Axel Honneth, que sejam capazes de problematizar a compreensão habermasiana acerca dos novos movimentos sociais e de suas relações com a Sociedade Civil. O ponto central da análise não é uma crítica sistemática da teoria de Jürgen Habermas, mas a apresentação de uma visão teórica complementar, que compreenda os conflitos sociais tanto como novas formas de tematização de demandas, quanto de disputas utilitaristas por recursos e bens escassos. O que falta à teoria habermasiana é a percepção dos potenciais de transformações políticas e sociais surgidos a partir do compartilhamento de sentimentos morais de desrespeito entre os indivíduos afetados. Trata-se de apontar que a falha na abordagem habermasiana está em não diferenciar as *práticas dos conflitos sociais* de suas *origens e motivações*, ou seja, em não se atentar para os reais fatores que levam os indivíduos a se engajarem em um movimento de transformação social.

Se redistribuição e novos discursos são importantes para moverem os indivíduos no sentido da ação social, ambos não são suficientemente fortes para despertar neles o sentimento de unidade e compartilhamento de tal experiência. Para Honneth, isso somente seria possível a partir de percepções quanto à existência de uma gramática moral de desrespeito. É nesse sentido que Honneth, em sua tentativa de trabalhar a dimensão emancipatória do reconhecimento, apresenta uma estrutura dicotômica do aprendizado moral. Por um lado, Honneth, bastante influenciado pelo jovem G. W. F. Hegel e pela psicologia social de G. H. Mead, trabalha a dimensão individual do sujeito da ação, isto é, apresenta as condições necessárias para seu aprendizado moral como resultante de três esferas de reconhecimento – *amor, estima social e direito* – já que, a partir delas, os indivíduos poderão formar seus juízos de *amor-próprio, auto-estima e auto-respeito*. Por outro lado, o autor é bastante enfático ao afirmar que, em um contexto social mais amplo, ou seja, nas relações intersubjetivas impessoais que configuram as práticas sociais, a dimensão do *amor* se vê pouco profícua à formação de conflitos sociais por lhe faltar, justamente, os elementos de generalização e universalização implícitos nas esferas do *direito* e da *estima social*. (HONNETH, 2003).

É importante deixar claro, desde já, que das duas dimensões da teoria do reconhecimento, capazes de conduzir a conflitos sociais moralmente motivados, apenas abordarei neste artigo o papel da *estima social* como fator essencial

à formação de conflitos sociais e, por sua vez, de movimentos sociais. Isso, a despeito das próprias críticas de Honneth, quanto às abordagens fragmentadas sobre o reconhecimento. Justifico esse recorte conceitual especialmente por não considerar que Honneth já possua uma teoria do direito complexa o suficiente para dar conta dos desafios e transformações sociais contemporâneos, ou seja, suas abordagens carecem de complexidade, quando o assunto são as normas jurídicas universalizáveis.

Honneth percebeu que o tratamento jurídico desigual conduz à formação de um sentimento de desrespeito, que, por sua vez, pode ser compartilhado pelos indivíduos. Contudo, o universo de direitos que o autor parece ter em vista é aquele formado apenas pelos direitos que, na terminologia já clássica apresentada por Marshall, ficaram conhecidos como *direitos de primeira geração* — *direitos individuais e políticos*. Seu diagnóstico carece de complexidade uma vez que não aborda concepções mais amplas de direitos, como os direitos *coletivos* e *difusos*, nem as várias formas de *tutelas jurídicas*. Honneth não somente ainda não construiu uma teoria capaz de conceituar qual é o Direito vigente nas sociedades capitalistas contemporâneas, como também não foi capaz de explicar o mecanismo pelo qual esses diferentes direitos, quando desrespeitados, são percebidos como fontes de desrespeito pelos indivíduos.

Apesar dos níveis de desenvolvimento teórico se encontrarem em estágios desiguais, não há de se falar na existência de supremacia de uma esfera do reconhecimento sobre outra. O próprio Honneth é enfático ao afirmar que no percurso de uma evolução moral e do aprendizado individual as três esferas são indispensáveis para a formação de indivíduos críticos e reivindicantes.

HABERMAS: PRÁXIS E RACIONALIDADE

Ao abandonar a filosofia da consciência e ao se distanciar do marxismo, Habermas abriu um leque de oportunidades para resolver os problemas e as limitações enfrentados pelas teorias centradas no sujeito. A partir do redimen-

¹ Habermas se ocupa do tema “razão” somente a partir do momento em que esta se torna conhecida através da linguagem. As proposições para serem racionais não precisam corresponder unicamente à verdade objetiva, mas, ao contrário, basta-lhes a correspondência àquelas validadas em um processo de argumentação no qual o consenso foi alcançado – desde que obtido sem deformações.

sionamento do potencial emancipador da linguagem¹, uma nova teoria da racionalidade, capaz de explicar o surgimento de novas formas de interações sociais e de solidariedade, começou a ser esboçada. Porém, seria apenas após a publicação dos dois volumes da obra *Teoria da Ação Comunicativa*, em 1980, que as concepções habermasianas de ação e racionalidade ganharam consistência e sistematicidade teóricas. Isto por, precisamente, estar a *Teoria da Ação Comunicativa* centrada em três propósitos:

em primeiro plano pretende desenvolver um conceito de racionalidade não constrangido por premissas subjetivas ou individualistas da teoria social moderna; em segundo plano, a obra pretende constituir um conceito de sociedade que integre os paradigmas de sistema e mundo da vida e, em último plano, pretende apresentar uma teoria crítica da modernidade que contribua para a retificação do projeto da Ilustração. (GUSTIN, 1999, p. 172).

A interação mediada pela linguagem representa uma estrutura mais rica e mais limitadora que a ação estratégica². Mais rica, porque traz à luz um sistema de pretensões à validade determinante das funções que o entendimento assume e os modos de comunicação que os agentes pretendem executar. Mais limitadora, porque os enunciados que levarão ao consenso argumentativo serão realizados pela possibilidade de sua validação frente aos demais atores.

Portanto, a formulação da ação comunicativa vem ao encontro dos esforços do próprio Habermas em estabelecer uma relação interna entre práxis e racionalidade, já que a ação orientada para o entendimento é elevada, em seu conteúdo normativo, ao conceito de racionalidade comunicativa (HABERMAS, 2000b, p.110). Uma vez que os atos de fala somente são passíveis de aceitação se preencherem as condições necessárias para que os indivíduos possam tomar posição uns frente aos outros, as condições de reconhecimento intersubjetivo de pretensão de validade não podem, jamais, ser unilaterais: compreender uma declaração significa atingir um entendimento em relação à validade das declarações (GUSTIN, 1999, p.177).

Essa nova forma de racionalidade levou à constituição de uma Esfera

² A ação estratégica é, em linhas bem gerais, uma forma de racionalidade sistêmica segundo a qual o sucesso da ação é medido pela maximização dos benefícios (*fins*) e minimização dos custos (*meios*).

Pública capaz de, constantemente, revivificar os potenciais emancipatórios da Sociedade Civil³ através da criação de um espaço de deliberação política e de tematização de novas questões, indispensáveis ao surgimento de movimentos sociais verdadeiramente representativos.

Kenneth Baynes (2002), bem como Jean Cohen e Andrew Arato (1994; 2000), são os teóricos que melhor perceberam o potencial aberto pela teoria habermasiana quanto ao surgimento e à reconfiguração dos novos movimentos sociais. Isto foi possível uma vez que o conceito habermasiano de Esfera Pública envolve um princípio de inclusão que representa ora a tematização de novas questões, ora a inadequação moral de certa forma de exclusão. Trata-se, pois, de uma esfera autônoma de deliberação política constituída por sujeitos igualmente autônomos e aptos para a argumentação racional. A esfera pública funciona como um espaço de ampliação do domínio público. Há, assim, um alargamento do leque de questões anteriormente não susceptíveis à discussão por serem monopolizadas por instâncias de poder.

Baynes procura compreender como uma teoria complexa como a habermasiana assimilou toda uma tradição filosófica e foi capaz de construir uma relação ainda mais complexa que as anteriores entre Sociedade Civil e Estado. Segundo o autor, Habermas percebe a Sociedade Civil como uma instância intermediária entre as esferas do público e do privado. É interessante perceber que a análise social em Habermas não obedece apenas à dicotomia gregoclassica entre público e privado, mas, ao contrário, ela insere uma terceira dimensão: a esfera íntima, que não se confunde com a esfera de satisfação das necessidades materiais. Já Arato e Cohen compreendem os movimentos sociais contemporâneos tanto como uma tentativa de reforma estrutural da sociedade, quanto como o resgate do potencial emancipatório da própria Sociedade Civil (2000, p. 558).

Arato e Cohen identificam uma dimensão diferenciada no interior do mundo da vida diretamente associada à incapacidade de se desenvolver formas de solidariedade a partir de estruturas impessoais de coordenação da ação. “A

³ De forma resumida, Sociedade Civil pode ser entendida como “aquelas associações não-estatais e não-econômicas de base voluntária que ancoram as estruturas comunicativas da esfera pública nos componentes sociais do mundo da vida. A sociedade civil compõe-se de associações, organizações e movimentos que emergem de maneira mais ou menos espontânea e que absorvem e condensam a ressonância que as situações-problema da sociedade encontram nos campos virtuais transportando-a de forma amplificada à esfera pública”. (HABERMAS, 1997, p. 92).

sociedade civil constitui uma dimensão do mundo da vida assegurada institucionalmente por um conjunto de direitos que a pressupõe, ao mesmo tempo em que a diferenciam das esferas da economia e do Estado.” (ARATO; COHEN, 1994, p.153). A inclusão, portanto, passaria pela capacidade inerente à própria Esfera Pública de tornar reflexivo nosso *mundo da vida*, ou seja, nosso reservatório de conceitos e objetos pré-interpretados, e a partir do qual nos socializamos e nos tratamos com *estima*.

Contudo, como a inclusão depende do fluxo de comunicação (cujas origens remontam às redes lingüísticas que se estabelecem na Esfera Pública), os arranjos comunicacionais existentes nesse espaço determinam os limites do poder e da reprodução das sociedades modernas. Assim, caso se pretenda verdadeiramente inclusiva, a Esfera Pública precisaria ser constituída por regras procedimentais livres de constrangimentos. As práticas solidárias estariam, indefectivamente, atreladas às qualidades dos processos de comunicação ligados aos diferentes princípios de organização da sociabilidade típicos do *mundo da vida*.

Mas é precisamente o ponto de partida kantiano dessa forma de racionalidade que impede, de antemão, um alargamento do próprio conceito de reconhecimento e de solidariedade, uma vez que é demasiadamente adstrito à busca por padrões de justiça e de retidão. As tentativas de Habermas em pensar uma teoria deontológica da moral, que fosse além dos limites da teoria kantiana sem, contudo, abandoná-la, ganham corpo com uma publicação sobre a ética do discurso⁴. A partir da distinção kantiana das fontes da razão prática entre *ética*, *moral* e *pragmática*⁵, Habermas estrutura um discurso moralmente neutro, capaz de se mostrar o mais inclusivo possível. A todos os envolvidos no processo lógico-argumentativo é garantida a possibilidade de darem seu consentimento através de regras racionais. Esse discurso, indispensável à inclusão dos indivíduos situados na periferia do sistema social, é assegurado pela existência de uma relativização do princípio kantiano de universalização (princípio U) através da valorização das condições reais do discurso prático

⁴ Trata-se da obra cuja versão espanhola intitulada *Aclaraciones a la ética del discurso* utilizo neste estudo (ver Referências no final deste artigo).

⁵ “A *moral*, como tal, é trabalhada para o tratamento objetivo e imparcial de problemas práticos compartilhados sob o aspecto do que é igualmente correto para todos; a *ética* só se ocupa de processos individuais e coletivos de busca de identidade e constituição do sentido da vida; a *pragmática*, em contrapartida, cobre os aspectos da persecução racional-final de propósitos e interesses racionais, p. ex., totalmente calcados” (NIQUET, 2002, p.59).

(princípio D). É o cotejo entre as normas de universalização e as de aplicação prática do discurso que permitem a Habermas desvincular o *a priori* da argumentação ao *a priori* moral-normativo: “normas morais racionais justificáveis no sentido de U ou de D transcendem contextos particulares do bom ou do valioso, virtuoso ou calculadamente previsível.” (NIQUET, 2002, p.80).

Ainda que em *Faticidade e Validade* (2000b) Habermas coloque, ao lado de uma teoria do discurso fundada na moral, uma teoria discursiva do direito (democraticamente legitimado), o potencial de inclusão desse novo direcionamento teórico mantém-se inalterado. Ao pretender refletir sobre a faticidade da validade da instituição do Direito, Habermas restringe o *agir prático* à instauração de um padrão de conduta direcionado à ação *co-responsável, justa e solidária*. Visando solucionar os problemas práticos da vida, Habermas desconsidera que um dos principais entraves à solidariedade social é a inaptidão das pessoas em se reconhecerem enquanto iguais em direitos e capacidades. Uma alternativa ao procedimentalismo habermasiano é o retorno que Honneth faz ao pensamento de Sartre, sobretudo a seu conceito de *negatividade inevitável das relações subjetivas*. Nessa perspectiva analítica, o processo de comunicação intersubjetivo é visto como uma realidade pseudocomunicativa, ou seja, formado por configurações fáticas de interação entre sujeitos narcisistas e egoisticamente auto-interessados (HONNETH, 1995, p.159). Honneth vê nessa performance negativa (característica de um sujeito fortemente marcado pela manifestação de suas próprias vontades e através da qual os indivíduos excedem suas possibilidades de escolha) a possível identificação de uma ontologia do mundo social a partir da perspectiva interna da consciência.

A ESTIMA SOCIAL EM HONNETH

Honneth afirma a necessidade de se pensar uma alternativa para a formação das ações coletivas e, conseqüentemente, para os movimentos sociais. Para ele, o importante na determinação das condições de possibilidade da constituição desses movimentos é a formação de um *horizonte abstrato de valores éticos*, capaz de possibilitar as *lutas por reconhecimento* em sociedades pós-tradicionais, fortemente marcadas pelo conflito, sem que se perca, com isso, o potencial de solidariedade das formas coletivas de identidade (HONNETH, 2003, p. 280).

Honneth inverte a disposição entre *ética e moral*. Ele condiciona os

princípios morais às concepções historicamente cambiantes da *vida boa*, ou seja, das próprias atitudes éticas garantidoras do amor-próprio, auto-respeito e auto-estima. Assim, há o distanciamento tanto da tradição kantiana da moral, quanto do conceito substantivo de *vida boa*. Diferentemente de Kant e da tradição por ele inspirada, Honneth expõe a fragilidade do conceito de autonomia moral do indivíduo, de modo a ressaltar a importância de pensá-lo a partir de suas relações tomadas como um todo. Com isso, rejeitam-se as conceituações axiológicas substantivas, bem como os limites que essa identificação acarreta na compreensão do próprio *ethos*, já que este se vê demasiadamente arraigado às tradições concretas de uma certa comunidade.” (HONNETH, 2003, p. 270-1). Trata-se de um ponto médio entre Kant e o comunitarismo, ou seja, da busca por elementos estruturais da eticidade, que, “sob o ponto de vista universal da possibilitação comunicativa da auto-realização, podem ser distinguidos normativamente da multiplicidade de todas as formas de vida particulares.” (HONNETH, 2003, p. 271).

A *ética formal* enfeixa um conjunto de três condições *abstratas* e *formais* (*amor, direito e estima*), indispensáveis para um indivíduo constituir-se como pessoa num processo reflexivo. Em outras palavras, ao poder analisar, por si mesmo, as perspectivas, segundo as quais o agente é visto pelos demais indivíduos com os quais interage, ele é capaz de se perceber como *ser* dotado de *propriedades* e *capacidades* positivamente valoradas. Tais valorações desse ser-no-mundo são, precisamente, as condições mínimas para que um indivíduo possa assumir um processo interativo simétrico, ou seja, um processo no qual os sujeitos da ação gozam de um nível igual de respeito, indispensável ao reconhecimento. Ao retomar essa tríade da eticidade hegeliana, Honneth vê as múltiplas esferas da vida como indispensáveis para os indivíduos, por si mesmos, construírem atitudes positivas em relação a si próprios (HONNETH, 2003, p. 268). Sua tentativa de fundar a ética sobre novas bases exige a compreensão das situações de conflito como uma luta por condições intersubjetivas assecuratórias da integridade pessoal. Tal passo, se não desconsidera as disputas por bens escassos (fundamento de uma ética utilitarista⁶), tenta, ao

⁶ Honneth chama utilitaristas os modelos que partem da percepção dos conflitos como originados de interesses coletivos, ou seja, aqueles que atribuem o surgimento das lutas sociais às tentativas de grupos organizados na maximização de seu poder em dispor sobre as possibilidades de reprodução. (Cf. HONNETH, 2003, p.261).

menos, desobstruir os entraves que essa última teoria apresenta à análise dos sentimentos morais compartilhados por uma coletividade.

Um aspecto final na construção da *estima social* exige que não se percam de vista os limites do potencial emancipador do trabalho, bem como a relativização da competência comunicativa na promoção da solidariedade. Trata-se da necessidade que indivíduos, em número significativo, têm de se tornarem visíveis no processo interativo. Refiro-me a uma *visibilidade* para além não só do mero ato de conhecimento (*cognition*) da presença do outro, mas de um reconhecimento moralmente valorado (HONNETH, 2001), pois a *invisibilidade* é justamente a perda da capacidade de percepção do indivíduo, indispensável ao reconhecimento. Trata-se da “questão da construção dos seus olhos internos, olhos esses que olham através dos olhos físicos sobre a realidade.” (Ralph Ellison *apud* HONNETH, 2001, p.126).

O cerne da análise está em perceber como no interior de indivíduos historicamente desprovidos de auto-estima, auto-respeito e amor-próprio é possível uma consciência capaz de refletir não apenas sobre suas condições de desrespeitados, mas principalmente de pensar formas de reverter esse quadro, já que, como o próprio Honneth salientou, cabe ao *socialmente invisível* fazer-se notado (HONNETH, 2001, p. 112).

Honneth percebeu na psicologia social de Mead, fundada no *processo de aprendizado* e de *adoção de papéis*, o embasamento teórico que melhor soluciona essa questão. Ainda que limitada pelos riscos de formação de um falso *self* (porquanto os indivíduos podem assumir, na busca por se verem reconhecidos, posturas de vida conflitantes com suas reais expectativas), sua teoria é a que melhor nos permite esboçar os elementos centrais para a tessitura de uma gramática social capaz de compreender os mecanismos pelos quais os indivíduos assumem seus respectivos papéis na vida social.

Mead afirma ser a própria comunidade ou o grupo social organizado que proporcionam ao indivíduo sua *unidade de pessoa*, justamente chamada de *outro generalizado*⁷. A idéia de reconhecer-se no outro é o fio condutor da explicação de Mead para a constituição da forma elementar da auto-referência,

⁷ “É possível que os objetivos inanimados, não menos que outros organismos humanos, façam parte do outro generalizado e organizado – completamente socializado –, em relação com algum indivíduo humano, dado, em sua medida em que este responda a tais objetos socialmente ou em uma forma social” (MEAD, s. d., p. 184, nota 8).

tornada possível através da interpretação de um outro participante da interação: “Vemo-nos, mais ou menos conscientemente, como nos vêem os outros. Dirigimo-nos inconscientemente a nós mesmos como os outros se dirigem a nós [...]” (MEAD, s. d., p.108).

Trata-se, pois, de um argumento funcionalista, que ressalta a importância atribuída pelo autor à situação de interação, apresentando-a como o *locus* privilegiado para a adaptação e, conseqüentemente, a emergência da auto-consciência. Se, por um lado, essas interações comandadas por gestos ainda se encontram atreladas aos instintos que comandam os círculos funcionais do comportamento e expressam significados eminentemente *objetivos*, por outro, é igualmente objetiva a interpretação que capta, desse contexto de reação dos organismos, o correspondente comportamento do ator.

Somente a partir da aprendizagem da existência de um *outro generalizado*, o sujeito é capaz de estruturar uma percepção normativa do mundo, para além do individual. Com isso, ele é capaz de reduzir seu amor-próprio e conceder ao outro a autoridade moral necessária para interagirem em posição de reconhecimento (HONNETH, 2001, p. 125).

Em seu processo de análise dos mecanismos de aprendizado dos papéis sociais, Mead faz um paralelo com o mecanismo de desenvolvimento da criança. Ao entrelaçar princípios do darwinismo, behaviorismo e pragmatismo, verificou originar-se a *mente* de um processo através do qual a criança se mostra capaz de perceber, a partir do vasto repertório inicial de gestos emitidos por ela própria, aquelas expressões geradoras de reações que lhe são favoráveis. Tais gestos são descobertos seja pelo método de tentativa e erro, seja pela repetição consciente daqueles que ela percebe como favoráveis à co-operação por parte dos demais indivíduos dos quais ela depende.

Mead vê três estágios principais na constituição desse *Self*. No primeiro, denominado por ele de estágio de *brincadeira*, os organismos infantis são capazes apenas de assumir a perspectiva de um número bastante reduzido de atores, pois a capacidade de a criança antecipar comportamentos é dada tão somente na própria prática interativa. Trata-se, em grande parte, da fase do desenvolvimento no qual a criança interage com um amigo imaginário, fazendo com que ela assuma, mimeticamente, ambos os papéis na interação (JOAS, 1997, p.119). No segundo estágio, o *jogo*, as crianças já se mostram capazes de assumir o papel desempenhado por número relativamente maior

de atores e a antecipação do comportamento desses demais agentes serve como uma espécie de guia para a criança em sua ação. “Esses outros [atores] não estão em partes desconectadas, mas possuem funções com os grupos cujas atividades são direcionadas através de uma divisão do trabalho.” (JOAS, 1997, p. 121). Esse avanço analítico se deve, em parte, ao próprio desenvolvimento biológico da criança, mas também à prática de se colocar no lugar do outro, assumindo o papel dele. A distinção fundamental entre *brincadeira* e *jogo* está na complexidade deste, mais exigente da capacidade cognitiva da criança, porquanto deve antever as atitudes de todos os demais envolvidos na atividade lúdica, dado que seus atos são sempre resultado e expectativas da ação dos demais jogadores (MEAD, s. d., p. 184-185).

Por fim, o terceiro estágio é o do “*outro generalizado*”. Nesse estágio os indivíduos já são capazes de assumir todas as várias perspectivas da comunidade de atores, das crenças compartilhadas e das normas das várias esferas individuais de interação (TURNER, 1978, p. 138). Esse *outro* é, portanto, a própria organização das atitudes de todos os envolvidos no mesmo processo. Com o aprendizado de como generalizar, em si mesmo, as expectativas normativas dos demais envolvidos, o sujeito adquire a capacidade abstrata de participar nas interações reguladas de seu meio (HONNETH, 2003, p. 135). Todo esse processo acaba por formar um *plano de fundo*, um *sensu comum*, que pode ser percebido seja pela criança, seja por aqueles que a cercam. Tais gestos são chamados por Mead de *convencionais*. As leituras e interpretações desses gestos advêm da capacidade de os indivíduos se mostrarem aptos a simular e ensaiar imaginariamente as linhas alternativas de ação, que possibilitarão a adaptação dos indivíduos entre si.

A diferença fundamental no processo de interação entre a criança e o adulto é que ela, no início de sua formação, não possui uma visão desinteressada das relações intersubjetivas. Há uma aparente anterioridade do *reconhecimento* sobre o *conhecimento*, pois ela infere das expressões faciais as propriedades valorativas das pessoas com as quais se comunica. Já no adulto, co-habitam as duas formas de interação com o outro. Ao efetuar um gesto de cumprimento em um elevador para um desconhecido, por exemplo, o adulto procede a um mero ato de *conhecimento*, ou seja, de visibilidade física, de identificação elementar da presença do outro. O mesmo não acontece, quando dois adultos agem como se um terceiro não estivesse presente. É o que Honneth chama de

“olhar através” do outro. Nesse caso de desrespeito, trata-se de uma valoração moralmente negativa do indivíduo, pois o reconhecimento é, antes de tudo, a manifestação do valor atribuído a alguém na forma pública (HONNETH, 2001, p. 123).

Essa capacidade de perceber as expressões faciais dos indivíduos, que na verdade são abreviações simbólicas dos atos que eles estão dispostos a deprender, no adulto se complexifica pela capacidade discursiva dos indivíduos em interação. Sobretudo pelos gestos vocais, o indivíduo é capaz de provocar em si mesmo as reações que ele próprio desperta em seus conviventes, o que resulta na capacidade de o sujeito da ação incorporar as atitudes e os gestos que suas próprias atitudes provocam nas outras pessoas (MEAD, s. d., p. 108).

Precisamente no momento em que o agente se apropria do significado objetivo de seus *gestos sonoros* (o que é imprescindível para que possa assumir-se frente à perspectiva de um novo participante da interação, e tornar-se consciente de si mesmo, enquanto objeto social) ele adquire a auto-referência necessária para poder reduplicar-se, passando para a instância de um *Me*, que acompanha o *Eu*. Propriamente falando, é o sistema nervoso central que, segundo Mead, confere ao indivíduo a capacidade de pôr à prova os vários desfechos possíveis de determinados atos por ele iniciados, de forma a dotá-lo de uma capacidade imaginativa de previsibilidade dos eventuais desfechos reais dos atos praticados (MEAD, s. d., p. 151).

Tanto o *Eu* quanto o *Me* são indispensáveis e essenciais para a pessoa em sua plena expressão. É pelo desenvolvimento completo dessas duas estruturas do *Self* que o indivíduo, no que tange ao *Me*, pode adotar a atitude dos demais sujeitos de um determinado grupo, possibilitando-lhe pertencer a uma dada comunidade. O indivíduo pode, através do desenvolvimento do *Eu*, manter um processo constante de reação às atitudes sociais, o que lhe permite trocar, dentro do próprio processo cooperativo, da comunidade a qual pertence (MEAD, s. d., p. 224). Isso é assim pelo fato de o processo de individualização social exigir que os indivíduos sejam capazes de agir com *autonomia* e também de imprimir uma *conduta consciente* ao longo de suas vidas.

O *Eu* é capaz de relacionar as pessoas, graças à adoção das atitudes de um *outro*. O *Me*, termo utilizado por Mead para caracterizar o resultado da auto-regulação originária, pretende clarificar a idéia de que o indivíduo só pode conscientizar-se de si mesmo na posição de *objeto*: “O ‘Eu’ é a reação

do organismo às atitudes dos outros; o ‘Me’ é a série de atitudes organizadas dos outros que o mesmo organismo adota. As atitudes dos outros constituem o ‘Me’ organizado, e logo uma reação feita para eles como ‘Eu’.” (MEAD, s. d., p. 202).

Por meio de tal processo reflexivo o indivíduo se faz consciente e capacitado para adaptar-se a esse processo, tanto quanto para modificar seus resultados em qualquer ato social, graças à sua adaptação a ele. A persistência da sociedade e da cooperação entre grupos coletivos depende dessa característica de exercitar de forma imaginária os cursos possíveis da ação, a fim de que, desse modo, os agentes sejam capazes de selecionar os comportamentos que possam facilitar o ajustamento aos diferentes comportamentos, assim como a cooperação mútua.

Mead percebe que as reações dos sujeitos envolvidos na interação devem extrapolar as exigências cognitivas do comportamento para satisfazer as exigências normativas propriamente ditas. As reações comportamentais, as quais o sujeito tenta impor a si mesmo são pautadas pelas exigências normativas do ambiente do qual faz parte. Dessa forma, o *Me* deixa de ser apenas uma auto-imagem cognitiva para assumir a posição de uma auto-imagem prática: “ao se colocar na perspectiva normativa de seu parceiro de interação, o outro sujeito assume suas referências axiológicas morais, aplicando-as na relação prática consigo mesmo.” (HONNETH, 2003, p. 133).

A auto-realização prática, portanto, torna-se possível, graças à existência de um *Me*, que opera na contramão da impulsividade de um *Eu* resistente. O *Me* se mostra, assim, como uma grande força conservadora:

O controle social é a expressão do ‘Me’ em comparação com a expressão do ‘Eu’. Estabelece os limites, proporciona a determinação que permite ao ‘Eu’, por assim dizer, empregar o ‘Me’ como o meio e chegar ao desenlace em que todos estão interessados (MEAD, s. d., p. 224).

O sujeito, ao se mostrar capaz de assumir normas sociais da ação desse *outro generalizado*, mostra-se igualmente capaz de estabelecer relações de reconhecimento mútuo e de aprendizagem de seus papéis. Dessa forma, o indivíduo em situação de desrespeito é capaz de perceber que as próprias expressões dos atores na relação intersubjetiva carregam nuances indicativas da forma de

reconhecimento com a qual será tratado. Forma-se daí uma *semântica coletiva*. Esta traz consigo um conjunto de doutrinas e idéias morais, obstáculo à opacidade das estruturas de dominação e desrespeito, que se sobrepõem aos indivíduos. Isso faz com que tanto o indivíduo desrespeitado quanto aquele que faltou com o respeito sejam capazes de comungar da mesma percepção acerca do ato praticado. Em outras palavras, as posições assimétricas dos sujeitos se fazem notadas.

A experiência compartilhada de situações de não-reconhecimento possibilita aos sujeitos desrespeitados identificarem uns nos outros suas vãs condições, o que representa a massa de sentimentos partilhados indispensáveis à luta pelo reconhecimento. Dessa visibilidade das situações de desrespeito, até então naturalizadas, advém todo um potencial de conscientização do valor moral ou social e de si próprio, enquanto sujeito engajado em um movimento comum de resistência.

É nesse sentido que Honneth afirma que os movimentos sociais, entendidos como conflitos sociais, não podem ser apreendidos somente como disputas de interesses, ou seja, “orientações dirigidas a fins” (HONNETH, 2003, p. 260). Devem ser apreendidos como uma unidade, na qual o determinante é uma unidade psíquica centrada no sentimento de injustiça, de tratamento desigual, social ou juridicamente.

REFERÊNCIAS

ARATO, Andrew; COHEN, Jean. *Sociedad Civil y Teoría Política*. México: Fondo de Cultura Económica. 2000.

ARATO, Andrew; COHEN, Jean. Sociedade Civil e Teoria Social. In: AVRITZER, Leonardo. *Sociedade Civil e Democratização*. Belo Horizonte: Del Rey. 1994, p.147-182.

BAYNES, Kenneth. A critical Theory Perspective on Civil Society and the State. In: ROSENBLUM, Nancy L.; POST, Robert C. *Civil Society and Government*. Princeton: Princeton Press, 2002, p.123-145.

GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa. *Das necessidades humanas aos direitos*: ensaio sobre sociologia e filosofia do direito. Belo Horizonte: Del Rey, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa: racionalidad de la acción y racionalización social*. v. I. 2.remp. Madrid: Taurus, 1992.

HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la Acción Comunicativa: crítica de la razón funcionalista*. v. II. 2.remp. Madrid: Taurus, 1992.

HABERMAS, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000a

HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y Validez: Sobre el Derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. 2 ed. Madrid: Trotta, 2000b.

HABERMAS, Jürgen. Uma conversa sobre questões da teoria política: entrevista de Jürgen Habermas a M. Carlehedem e R. Gabriels. *Novos Estudos*, n. 47, mar., 1997b, p. 87-102.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

HONNETH, Axel. Invisibility: on epistemology of recognition. *Aristotelian Society*, supplementary volume, v. 75, n. 1, 111-126, jul., 2001.

HONNETH, Axel. Teoria Crítica. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan. *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Ed. UNESP, 1999, p.503-552.

HONNETH, Axel. The struggle for recognition: on Sartre's theory of intersubjectivity. In: _____. *The fragmented world of the social: essays in social and political philosophy*. New York: SUNY Press, 1995, p. 158-167.

JOAS, Hans. *G. H. Mead: a contemporary re-examination of his thought*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1997.

MEAD, G.H. *Espiritu, Persona y Sociedad*. Buenos Aires: Ed Paidos, s.d..

TURNER, Jonathan H. *The Structure of Sociological Theory*. Revised edition. Illinois: Dorsey Press, 1978.