



## Discurso e reconhecimento do outro: Habermas discute com Heidegger

### *Speech and recognition of other: Habermas discusses with Heidegger*

**Clóvis Ricardo Montenegro de Lima** 

Doutor em Ciência da Informação  
Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Brasil  
*clovismlima@gmail.com*

**Maribel da Rosa Andrade** 

Doutora em Educação  
Universidade Federal de Pelotas, Brasil  
*maribelbelle@hotmail.com*

**Flavia da Silva Carvalho** 

Mestra em Sociologia e Direito  
Universidade Federal Fluminense, Brasil  
*flaviacarvalho@id.uff.br*

#### Resumo

Neste artigo, questiona de modo crítico a afirmação comum de que “não se deve discutir com fascista”. Parte-se da noção de Habermas do discurso como agir comunicativo orientado para o entendimento racional. Nas suas notas para a fundamentação da ética do discurso, Habermas enfrenta a objeção do cético, e a sua recusa em participar da argumentação. Nas suas notas Habermas observa, com Apel, que o cético ao objetar está ele próprio em contradição performativa. Na sua fala na recepção do prêmio Kyoto, Habermas expõe alguns acontecimentos como relacionados ao seu pensamento filosófico. Destaca a sua indignação com Heidegger, que republicou obras no pós-guerra sem qualquer advertência ao contexto de nazismo em que foram produzidas. Sua crítica foi para a esfera pública, onde expôs sua crítica. Habermas buscou e provocou discussão. Na sua obra *Entre Naturalismo e Religião*, Habermas destaca a relevância de aceitar os argumentos dos crentes a partir dos seus próprios pressupostos. Habermas advoga que no discurso não há necessidade de conversão da linguagem do crente para uma linguagem comum com o não crente. Isto faz parte do processo de reconhecimento do outro em sua dignidade e de sua inclusão na discussão política. Os pressupostos são apresentados como argumentos para o ponto de vista de que, nas sociedades democráticas e pluralistas, não cabe recusa ao discurso com o cético. No limite, isto implica em discutir com qualquer interlocutor, incluindo céticos e fascistas.

**Palavras-chave:** razão discursiva; reconhecimento; Jürgen Habermas; Martin Heidegger.

#### Abstract

*This article critically questions the common assertion that "one should not discuss with a fascist." Part-is given Habermas' notion of discourse as a communicative process oriented towards rational*



doi: [10.28998/cirev.2025v12e17606](https://doi.org/10.28998/cirev.2025v12e17606)

Este artigo está licenciado sob uma [Licença Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

Submetido em: 22/04/2024

Aceito em: 31/01/2025

Publicado em: 01/02/2025

*understanding. In his notes for the foundation of discourse ethics, Habermas faces the ethical objection, and his refusal to participate in the argument. In his notes, Habermas observes, with Apel, that the criticism of objecting is itself in performative contradiction. In his absence at the reception of the Kyoto Prize Habermas explained some events as related to his philosophical thought. He highlights his indignation with Heidegger, who republished post-war works without any warning against the context of Nazism in which they were produced. His criticism of him went to the public sphere, where he expressed his criticism. Habermas searched and provoked discussion. In his work *Between Naturalism and Religion*, Habermas highlights the relevance of oiling the arguments of two beliefs from his own presuppositions. Habermas advocates that no discourse has any need to converse in the language of belief for a common language with no belief. This is part of the process of reconfirmation of others in their dignity and of their inclusion in political discussion. The presuppositions are presented as arguments for the view that, in democratic and pluralistic societies, there is no room to challenge speech as ethical. Do not limit this to arguing with any interlocutor, including cetics and fascists.*

**Keywords:** *discursive reason; recognition; Jürgen Habermas; Martin Heidegger.*

## 1 INTRODUÇÃO

No início de 2018, a filósofa Marcia Tiburi se retirou de um programa de rádio em Porto Alegre do professor Jurandir Machado por não querer debater com o ativista de direita Kim Kataguiri, um dos líderes do Movimento Brasil Livre (MBL) e hoje deputado federal.

Ao ver o ativista chegando, Tiburi disse: “Credo! Eu não vou sentar com este cara... Estou fora, meu! Tá louco, vou embora... Vou chamar um psiquiatra. Desculpa, não dá para mim. Me avisa da próxima vez quem tu convida para teu programa. Tenho vergonha de estar aqui. Que as deusas me livrem. Não falo com pessoas assim, que são indecentes, perigosas. Tenho até medo de estar aqui.”

A filósofa Tiburi poucos dias depois publica uma carta aberta ao professor Juremir, explicando que ao longo da vida poucas vezes se negou a participar de debates. Argumenta que, quando o fez, foi por “questão de coerência”. Ela advoga o seu direito de escolher o debate do qual quer participar. Afirma ter o direito de não legitimar como interlocutores pessoas que agem “com má fé contra a inteligência do povo brasileiro”.

Marcia Tiburi afirma que “não me é admissível participar de um programa que tenderia a se transformar em um grotesco espetáculo no qual duas linguagens que não se conectam seriam expostas em uma espécie de ringue, no qual argumentos perdem sentido diante de um conhecido discurso pronto”.

A filósofa publicou uma obra com o irônico título “Como conversar com um fascista”. Na sua carta aberta, Tiburi afirma que é importante chamar ao debate e ao diálogo qualquer cidadão que possa contribuir com ideias e reflexões, e para isso “não se pode apostar em indivíduos que se notabilizaram por violentar a inteligência e a cultura, sem qualificação alguma, que mistificam a partir de clichês e polarizações sem nenhum fundamento”. Finalmente, ela afirma que o “discurso que leva ao fascismo precisa ser interrompido”.

Em outubro de 2021, a Câmara Municipal de Vereadores da mesma Porto Alegre foi invadida por manifestantes direitistas em protesto contra a criação de documento obrigatório para comprovar a vacinação contra a Covid-19. Estarrecida com tal acontecimento, uma deputada federal gaúcha publicou em suas redes sociais: “Com fascista não se discute”.

A fala que se arroga no direito de recusar a discussão com outro a quem se considera “indigno” do confronto de argumentos tem se reproduzido nos últimos anos. Ela surge ao mesmo tempo em que se observa a redução potencial ou real da esfera pública em função da existência de “lugares de fala” e de autoridade ou não dos falantes para participar com exposição de pontos de vista e argumentação.

A partir do incômodo causado por estes fatos e atitudes, busca-se, no argumento habermasiano e na teoria de Axel Honneth, sustentar a ideia de que não se pode excluir ninguém do discurso, e que é preciso dialogar com todos nas sociedades democráticas e pluralistas. Habermas é um pensador que, nas últimas polêmicas deste século, sempre tem algo a dizer, enfrentado toda e qualquer adversidade. Habermas costuma salientar “que o que faz um intelectual é sua capacidade de se irritar” (EL País).

Ao ler o livro de Martin Heidegger *Introdução à Metafísica*, que são aulas ministradas em Freiburg, no ano de 1935, Habermas, com 24 anos apenas, considera a obra como parte da história da adesão de Heidegger ao nazismo. Habermas esperava, no mínimo, uma autocrítica explicativa na apresentação do livro.

A indignação com a atitude de Heidegger estimula Habermas a escrever um artigo a *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, intitulado *Pensando com Heidegger*, contra Heidegger e que Heidegger levou algum tempo para responder, argumentando que o movimento ao qual fazia referência no livro não era o movimento nazista e sim o encontro entre o homem e a técnica.

Enfim, o que se quer é destacar que Habermas não se calou diante dos fatos e abriu uma discussão sobre o comportamento político de Heidegger. Após se envolver em muitas discussões polêmicas em sua trajetória acadêmica, Habermas, aos 52 anos, publica sua mais célebre obra: *Teoria da Ação Comunicativa* (1981), em dois volumes, nos quais ressalta os valores da exposição de pontos de vista, da discussão com argumentos e do entendimento intersubjetivo mediado pela linguagem.

## **2 DISCURSO COMO MODO ESPECIAL DE AGIR COMUNICATIVO**

O agir comunicativo consiste em interação racional mediada pela linguagem. Esta permite o entendimento mútuo entre os sujeitos, constituindo a intersubjetividade (Lima; Lima; Günther, 2019).

No agir comunicativo, os atores buscam harmonizar internamente seus planos de ação e perseguir suas respectivas metas sob a condição de um acordo existente ou a se negociar sobre a situação e as consequências esperadas. Esse agir orientado para o entendimento mútuo especifica condições para um acordo alcançado comunicativamente sob as quais Alter pode anexar suas ações às do Ego (Habermas, 1989).

No agir comunicativo, os planos de ação dos interagentes são coordenados pelo mecanismo do entendimento mútuo linguístico. Para que seja estruturado, é necessária a perspectiva do observador no domínio da interação como uma complementação do sistema das perspectivas do falante, em que os papéis comunicacionais da primeira e da segunda pessoa são conectados com o papel da terceira pessoa (impactando a organização do diálogo).

Além disso, a partir da construção de um mundo social de relações interpessoais reguladas legitimamente, forma-se uma atitude de conformidade às normas e uma correspondente perspectiva, que complementam as atitudes básicas e perspectivas do mundo associadas ao mundo interno e externo. Esse sistema das perspectivas do mundo

encontra seu correlato linguístico no emprego da linguagem, que os falantes competentes podem, numa atitude performativa, distinguir e conectar sistematicamente (Habermas, 1989).

Consequentemente, no agir comunicativo, as identidades de um sujeito e da coletividade se formam e se mantêm de modo co-originário em processos de comunicação. A diferenciação e a racionalização das estruturas culturais comunitárias acompanham proporcionalmente os vários fatores e ordens sociais dos quais depende o processo de autodeterminação do sujeito (Siebeneichler, 2018).

Habermas (1989) coloca o discurso argumentativo como um derivado especial, e até privilegiado, do agir orientado para o entendimento mútuo. O discurso pode ser visto como um prolongamento do agir comunicativo com outros meios, derivado da ética do discurso, uma atitude reflexiva de conotação naturalista.

A ética do discurso coaduna-se com a concepção construtivista da aprendizagem, uma vez que compreende a formação discursiva da vontade como uma forma de reflexão do agir comunicativo e, na transformação do agir para o discurso, exige uma mudança de atitude que carece de intensa prática comunicacional (Habermas, 1989, p. 155).

Essa mudança de atitude na passagem do agir comunicativo para o discurso ocorre com a tematização de questões de justiça e segue o mesmo processo das questões de verdade. Transmuta-se um relacionamento ingênuo com as coisas e os eventos (aceitação sem crítica, sem questionamento) para um relacionamento judicioso em que pondera os fatos como algo que pode existir, mas que também pode não existir. Esse novo sentido, portanto, entende que os fatos são "estados de coisa" e não coisas em si, da mesma forma que as normas tornadas hábitos sociais modificam-se para possibilidades de regulação passíveis de aceitação como válidas ou de recusa como inválidas (Habermas, 1989, p. 155).

Tal como a frase aludida a Einstein - a mente que se abre a uma nova ideia jamais voltará a seu tamanho original - uma vez que a atitude questionadora ou reflexiva se instaura, o sujeito se vê impelido a "reconstruir seus conceitos fundamentais (sob pena de uma total desorientação)" (Habermas, 1989, p. 156), constituindo um ponto de não retorno de sua identidade. O autor ainda orienta que da justificação erige-se o novo edifício do olhar crítico de uma pessoa que perdeu suas ilusões e que, a partir disso, aprende a distinguir entre normas vigentes em uma sociedade e normas válidas, entre as que são de fato reconhecidas e as que são dignas de reconhecimento.

O discurso é uma forma de comunicação mais pretensiosa em que os pressupostos do agir orientado pelo entendimento podem ser generalizados a partir da noção de uma comunidade de comunicação ideal que inclui todos os sujeitos dotados de fala e de ação (Siebeneichler, 2018).

A mudança de atitude que a ética do discurso exige para a argumentação é um processo de desnaturação; significa um "rompimento com a ingenuidade das pretensões de validade erguidas diretamente e de cujo reconhecimento intersubjetivo depende a prática comunicativa do cotidiano" (Habermas, 1989, p. 156). Essa desnaturação equivale aos estágios do processo de aprendizagem construtivo de Kohlberg, pois se trata da sublimação do agir guiado por regras para o discurso destinado ao exame das normas.

Habermas (1989) afirma que a ética do discurso remete a (e depende ela própria de) uma teoria do agir comunicativo, demanda a inserção do discurso prático em contextos do agir comunicativo e possibilita a reconstrução vertical dos estádios da consciência moral, com as estruturas de uma interação guiada por normas e mediatizada linguisticamente. "O conceito do agir comunicativo está formulado de tal maneira que os atos do entendimento

mútuo, que vinculam os planos de ação dos diferentes participantes e reúnem as ações dirigidas para objetivos numa conexão interativa” (Habermas, 1989, p. 165).

O discurso é a forma de reflexão correlata ao agir comunicativo. As argumentações servem para tematizar e examinar as pretensões de validez que as pessoas erguem a princípio implicitamente e levam consigo ingenuamente no agir comunicativo (Habermas, 1989, p. 193). É verdade que a razão prática na interpretação da ética do discurso também exige uma inteligência prática na aplicação das regras. Mas o recurso a essa faculdade não confina a razão prática no horizonte de uma época determinada ou de uma cultura particular. Mesmo na dimensão da aplicação são possíveis processos de aprendizagem guiados pelo conteúdo universalista de norma a ser aplicada.

A adoção ideal de papéis serve de palavra-chave para um tipo de fundamentação procedural. Ela requer operações cognitivas exigentes. Estas, por sua vez, estão ligadas por relações internas a motivos e atitudes emocionais como, por exemplo, a empatia (Habermas, 1989).

Pode-se recorrer a relações semelhantes entre a cognição, a faculdade da empatia e a ágape para realizar a operação hermenêutica da aplicação de normas universais com sensibilidade para o contexto. Essa integração de operações cognitivas e atitudes emocionais na aplicação e na fundamentação de normas caracterizam toda faculdade plenamente amadurecida do juízo moral (Habermas, 1989).

A moral fundamentada na ética do discurso apoia-se num modelo que é, por assim dizer, desde o início inerente à empresa do entendimento mútuo linguístico (Habermas, 1989, p. 197). Com isso, a interação entre os falantes erige intersubjetividade e subjetividades, que proporcionam aprendizagem cognitiva, construtora e pragmática. O discurso constrói acordos, e faz aprender a criticar, argumentar, decidir e agir (Lima; Lima; Günther, 2019).

Com a passagem do agir regulado por normas para o discurso prático, os conceitos básicos de uma moral guiada por princípios resultam imediatamente da reorganização, necessária do ponto de vista da lógica do desenvolvimento, do equipamento sócio cognitivo disponível. Com esse passo, o mundo social vê-se moralizado, enquanto que as formas de reciprocidade, embutidas nas interações sociais e elaboradas de maneira cada vez mais abstrata, constituem o núcleo como que naturalista da consciência moral (Habermas, 1989). O discurso é um caso especial de agir comunicativo.

### **3 O DISCURSO E O OUTRO**

A noção de racionalidade proposta por Habermas implica questões de natureza filosófica e sociológica, e também expõe as bases de sua teoria da argumentação, realizando uma análise do discurso argumentativo. Como destaca o próprio autor:

Eu me esforcei, na minha empresa teórica, em analisar o conceito de racionalidade adotando como princípio diretora capacidade das enunciações de serem criticadas e justificadas, e eu dei assim um papel chave à racionalidade procedimental, tal como elas e encarna na prática da argumentação (Habermas, 2004).

Embora a razão tenha de abandonar toda forma de conhecimento totalizante, segundo Habermas (1987), ela exige que as comunidades de comunicação, integradas aos contextos contingentes de seus mundos da vida, procedam às antecipações universalistas, que operam, no entender do autor, uma transcendência interna.

Habermas (1987) enfatiza o quanto a argumentação tem um papel fundamental nessa perspectiva: “A teoria da argumentação cobra aqui uma significação especial, posto que é a ela a quem compete a tarefa de reconstruir as pressuposições e condições pragmático-formais do comportamento explicitam enteracional”. Habermas (1987) afirma que “a racionalidade tem menos a ver com o conhecimento ou com a aquisição de conhecimento do que com a forma em que os sujeitos capazes de linguagem e de ação fazem uso do conhecimento”.

As opiniões podem ser explanadas explicitamente em forma de enunciados e, desse modo, só se sabe algo a respeito de algo se souber ao mesmo tempo porque os julgamentos correspondentes são verdadeiros. Cita-se:

o ‘saber em que’ tal ou tal coisa consiste está implicitamente ligado a um ‘saber porque’ e reenvia nesse sentido às justificações potenciais. [...] Em outros termos, a gramática do termo ‘saber’ implica que tudo aquilo que nós sabemos pode ser criticado e justificado (Habermas, 2004).

Nesse sentido, pode-se dizer irracional aquele que defende suas opiniões de maneira dogmática e que são incapazes de dialogar com as diferenças e sequer justificá-las. Para que se possa dizer que uma opinião seja racional, ela deve ser aceita por boas razões no cerne de um contexto de justificação. Faz-se importante observar que, para Habermas (2004), “a racionalidade de um julgamento não implica sua verdade, mas apenas sua aceitabilidade fundada dentro de um contexto dado”. Habermas, em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, apresenta um programa de fundamentação para uma teoria discursiva da ética, voltada para teses universalistas. Trata-se de assuntos muito fortes, porém, comum *status* relativamente fraco na visão do autor. A proposta de fundamentação habermasiana se desenvolve em dois pontos: Princípio de Universalização abordado enquanto regra de argumentação para os discursos práticos, “a partir dos pressupostos pragmáticos da argumentação em geral, em conexão com a explicação do sentido de pretensões de validade normativas” (Habermas, 2013).

O princípio da Universalização apontado por Habermas (2013) pode ser comparado como *Reflective Equilibrium* de John Rawls, conforme afirma o autor, enquanto uma reconstrução das instituições da vida cotidiana, vistas como componentes da “base da avaliação imparcial de conflitos de ação moral”.

O outro ponto sublinhado por Habermas (2013) é a demonstração da validade universal do primeiro Princípio de Universalização, que está alicerçada na “pragmática transcendental de pressupostos universais e necessários da argumentação”.

Em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Habermas (2013) discute com diversos autores com os quais busca sustentação para a sua fundamentação de uma ética do discurso, dentre eles se pode destacar Strawson. Este, em seus escritos sobre *Liberdade e Ressentimento*, pode desenvolver “uma força maiêutica e abrir os olhos ao empirista que se apresenta como cético moral para suas próprias intuições morais na vida cotidiana”.

Através de sua insistência, Strawson (2013) parte da reação emotiva adequada para demonstrar mesmo aos mais petrificados dos humanos que:

o teor de realidade das experiências morais; ele parte, a saber, da indignação com que reagimos às injúrias. Essa reação sem ambigüidade consolida-se e pereniza-se num ressentimento que fica a arder escondido, se a ofensa não for de alguma maneira “reparada”. Esse sentimento persistente revela a dimensão moral de uma

injúria sofrida, porque não reage imediatamente, como o susto ou a raiva, a um ato de ofensa, mas a injustiça revoltante que um outro comete a mim.

Na perspectiva do ressentimento, Strawson (2013) faz quatro observações importantes, dentre as quais destacamos o fato de que as ações que lesam a integridade de outro, quem as comete, ou mesmo um terceiro, pode apresentar desculpas. Diante disso, o atingido não mais se sente ofendido ou diminuído, como inicialmente. Segundo o autor, sua indignação inicial vai se perenizar como ressentimento. As desculpas, vistas desse ângulo, são como reparos que, através da interação pela linguagem, visam consertar situações conturbadas.

A proposta habermasiana de fundamentação da ética do discurso, sob a forma lógica da argumentação moral, só faz sentido se possível uma pretensão de validade especial, imbricada com mandamentos e normas quando surgem os primeiros sinais de conflito, no horizonte do mundo da vida. Neste mesmo “mundo da vida”, Strawson (2013) buscou os fenômenos morais para mobilizar contra os céticos as evidências da linguagem cotidiana (Habermas, 2013).

Faz-se importante destacar que, segundo Habermas (2013):

O princípio da universalização não se esgota absolutamente na exigência de que as formas morais devem ter a forma de proposições deonticas universais e incondicionais. A forma gramatical das proposições normativas que proíbe uma referência ou um entrelaçamento a determinados grupos ou indivíduos, não é, de modo algum, uma condição suficiente para mandamentos morais válidos, já que, manifestamente podemos conferir essa forma a mandamentos imorais.

Na perspectiva habermasiana, pode-se dizer que o teórico da argumentação se torna consciente da autorreferencialidade de sua argumentação, assim como, o teórico do conhecimento se mostra consciente de seu conhecimento, o que significa consequentemente deixar para trás o desfavorável esforço de “uma fundamentação dedutiva de ‘últimos princípios’ e voltar-se para a explicação de pressuposições ‘incontornáveis’, isto é, universais e necessárias” (2013). Habermas reflete sobre o papel do teórico, a partir de então, e diz que este assumirá, a título de experiência, o papel do cético, no intuito de analisar se a rejeição de um princípio moral proposto está imbricado com uma contradição performativa e pressuposições incontornáveis da argumentação em geral.

Desse modo, para Habermas, é possível provar ao cético, que exatamente por se engajar numa determinada argumentação que visa rejeitar o cognitivismo ético, está por assim dizer, construindo pressuposições argumentativas compostas por elementos proposicionais que contrariam sua objeção. Então para que o jogo da linguagem da argumentação conserve seu sentido, pode-se considerar imprescindível o discurso inclusive com os céticos, com os diferentes e com os fascistas.

#### **4 RECONHECIMENTO E PATOLOGIAS SOCIAIS**

Na obra *A inclusão do Outro* (1996), Habermas desenvolve seus principais argumentos sobre as lutas por reconhecimento. Na análise habermasiana, as Constituições modernas sustentam a ideia pela qual os cidadãos, por livre arbítrio, se integram a uma comunidade, a um grupo de homens livres e iguais. Essa mesma Constituição é que legitima os direitos que os cidadãos precisam reconhecer mutuamente para que possam regular o convívio por meio do direito, o que para Habermas é fundamentado através das relações de

reconhecimento intersubjetivo, sancionadas via estatal e os direitos daí oriundos, asseguram a integridade particular do sujeito e não de modo coletivo. Será que o direito na concepção individualista dá conta de lutas por reconhecimento de grupos coletivos?

Em A Inclusão do Outro, Habermas trava uma discussão sobre essa questão, a partir do artigo de Charles Taylor *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. No artigo, o autor aponta o cerne de seu interesse de discussão;

As formas de vida marginalizadas, as minorias culturais, portanto, que deveriam ser protegidas por uma espécie de “direitos coletivos” que assim, explodiriam nossa autocompreensão do Estado democrático de direito, moldado em direitos subjetivos e, conseqüentemente de caráter liberal? (Habermas, 2004, p. 239).

Habermas identifica alguns desses grupos de minorias e alerta para o fato de que reconhecê-los, não implica a equidade das condições sociais de vida, mas sim, “a defesa da integridade de formas de vida e tradições com as quais os membros de grupos discriminados possam se identificar-se” (Habermas, 2004, p. 240).

Um dos problemas do não-reconhecimento é que os grupos não reconhecidos, ou, reconhecidos e ignorados, sofrem com a marginalização, com o menosprezo, de modo que o diagnóstico dessa patologia social aponta para a desenfreada ampliação da desigualdade social e cultural.

Nesse sentido, pode-se dizer que a segregação das minorias de um Estado é resultante das circunstâncias históricas que moldaram a cultura ético-política da nação, vinculadas por uma Constituição.

O pensamento crítico de Axel Honneth parte de uma análise da obra de Habermas, buscando apontar limitações acerca da abordagem linguística do paradigma da intersubjetividade e suas implicações para a Teoria Crítica. Em Luta por Reconhecimento, Honneth volta-se para a construção de uma base de teoria social comunicativa que verse acerca de uma nova conceituação das esferas sociais, desdobrando o que para ele é o déficit sociológico da Teoria Crítica, por meio do enfoque nos pressupostos sociológicos e psicológicos da intersubjetividade.

O objetivo de Honneth é focar em uma filosofia do social que venha a elucidar a realidade interativa, identificando o eixo crítico da teoria no interior das práticas e das relações entre os sujeitos e os grupos sociais. Estar-se-ia diante de uma filosofia do social que tem como cerne as experiências morais das pessoas, imbricadas num processo de denegação do reconhecimento, mostrando como o conflito se apresenta como “luta por reconhecimento” envolto a uma configuração moral que favorece, obviamente, a ideia de uma lógica moral dos conflitos sociais.

Em outras palavras, de acordo com o pensamento de Honneth, perspectivas e sentimentos morais, quando articulados numa linguagem comum ou, se possuírem potenciais para a generalização, podem transformar-se em movimentos coletivos, mobilização política e lutas sociais.

A dinâmica social honnethiana do reconhecimento, portanto, a gramática dos conflitos sociais, diante de um saber evidente, defende que

a integridade do ser humano se deve de maneira subterrânea a padrões de assentimento ou reconhecimento, como os que tentamos distinguir até agora, pois, na autodescrição dos que se vêem maltratados por outros, desempenham até hoje, um papel dominante categorias morais que, como as de “ofensa” ou de “rebaixamento”, se referem às formas de desrespeito, ou seja, às formas do



reconhecimento recusado. Conceitos negativos dessa espécie designam um comportamento que não representam uma injustiça só porque ele estorva os sujeitos em sua liberdade de ação ou lhes inflige danos; pelo contrário, visa-se àquele aspecto de um comportamento lesivo pelo qual as pessoas são feridas numa compreensão positiva de si mesma, que elas adquiriram de maneira intersubjetiva (Honneth, 2003, p. 213).

A imbricação interna entre individualização e reconhecimento, trabalhados por Hegel e Mead, segundo Honneth, resulta na vulnerabilidade particular das pessoas, que pode ser caracterizada como conceito de “desrespeito”. Como frisa Mead, a auto-imagem normativa de cada ser humano(me) está conectada e depende da possibilidade de um resseguro no outro:

vai de par com a experiência de desrespeitos práticos, em que são tiradas violentamente de um ser humano, todas as possibilidades da livre disposição sobre seu corpo, representam a espécie mais elementar de rebaixamento pessoal. (Honneth, 2003, p. 213)

Na perspectiva honnethiana, essa experiência de desrespeito não pode simplesmente variar como contexto histórico ou com a imagem cultural de referência, uma vez que o sofrimento causado pelas “patologias sociais” (tortura, violação de direitos, negação do reconhecimento, etc.), por mais distintos que possam ser os processos de “legitimação” social, estarão acompanhados “de um colapso dramático da confiança da fidedignidade do mundo social, e com isso, na própria auto segurança” (Honneth, 2004, p. 216).

A análise tripartite do conceito de “desrespeito” em Honneth aborda outras duas observações em oposição a isso que são alusivas a um processo de mudança histórica. Nessa perspectiva, o que é percebido enquanto “lesão moral”, nas palavras de Honneth, está sujeito às mesmas modificações históricas, abordadas pelos padrões complementares do “reconhecimento recíproco”. Honneth (2004, p. 216) diz que:

Se a primeira forma de desrespeito está inscrita na experiência de maus-tratos, que destroem a autoconfiança elementar de uma pessoa, temos de procurar a segunda forma naquelas experiências de rebaixamento que afetam seu auto-respeito moral: isso se refere aos modos de desrespeito pessoal, infligido a um suspeito pelo fato de ele permanecer estruturalmente excluído da posse de determinados direitos no interior de uma sociedade. De início, podemos perceber como “direitos”, grosso modo, aquelas pretensões individuais com cuja satisfação social, uma pessoa pode contar de maneira legítima, já que ela, como membro de igual valor em uma coletividade, participa em pé de igualdade de sua ordem institucional; se agora lhe são denegados certos direitos dessa espécie, então está implicitamente associada a isso, a afirmação de que não lhe é concedida a imputabilidade moral na mesma medida que aos outros membros da sociedade.

Nesse sentido, não se pode excluir ninguém do discurso. É preciso discutir, pontuar o desrespeito, o não-reconhecimento do outro e também de seus direitos civis enquanto sujeito igual. O desrespeito com o outro, seja na privação de seus direitos, e/ou na exclusão social, salienta Honneth, não representa apenas a limitação violentada autonomia pessoal, mas “associa-se com a sensação de não possuir o status de um parceiro da interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade” (2004, p. 216) para o sujeito, a denegação desses direitos significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de reconhecimento de sua capacidade de formar juízo moral.

Ao não discutir com os “diferentes”, com aqueles que pensam, têm concepções, crenças ou costumes distintos dos meus, talvez se esteja contribuindo para a ampliação de situações que se pode diagnosticar como “patologias sociais”.

Sendo este um conceito da medicina, a patologia, por exemplo, significa o estudo das alterações estruturais, bioquímicas e funcionais nas células, tecidos e órgãos que visam explicar os mecanismos pelos quais surgem os sinais e os sintomas da enfermidade. Todavia, por patologia social, em seu sentido amplo, se compreende como o estado relativamente prolongado da ausência, ou de alteração da normalidade de uma instituição, de uma organização, do sistema econômico, do sistema de saúde, do sistema de ensino ou da sociedade em termos globais.

Todos sabem que a sociedade capitalista moderna tem enfrentado uma crise de valores. Nesse sentido, Axel Honneth tem buscado compreender as causas, os desdobramentos e as consequências dessa crise, tendo desenvolvido por mais de 30 anos estudos próximos do tema da patologia social. Na construção genealógica do conceito de patologia social na teoria de Honneth, tiveram contribuições de Habermas. Honneth pretende construir uma relação entre normatividade ética e patologia social, bem como apontar uma possível conversação entre a patologia social e a psicologia do reconhecimento. Honneth busca analisar o que impede o homem de sua autorrealização e quais as normatividades que o possibilitam fazer um diagnóstico do que são as patologias sociais e com isso traçar os caminhos para uma racionalidade socialmente eficaz.

O conceito de patologia social na obra de Honneth pode ser compreendida em três grandes momentos: a) na década de 1980, Honneth busca a origem do conceito nas obras de Georg Lukács; b) O segundo momento é um tempo de reatualização, marcado por seus escritos nos anos 90, tendo como núcleo as contribuições da filosofia social; c) por último, sublinhado por textos escritos nos anos 2000 em diante, Honneth atenta para a investigação das obras dos escritores da teoria crítica em si mesma.

Neste sentido, primeiramente, pode-se dizer que a influência das obras de Lukács foi, então, muito importante para a primeira fase de investigação do conceito de patologia social. Lukács aponta para o diagnóstico das três regiões em que se faz possível a falta de desenvolvimento social: a) o desenvolvimento do ideal de sociedade intacta; b) o diagnóstico da crise na estrutura das relações sociais de reconhecimento; e c) o destaque para a importância da comunicação nas relações sociais.

A segunda conclusão que Honneth faz é que a tradição da filosofia social teve grande influência para os primeiros delineamentos com Rousseau, como para a forma de conceber as patologias sociais na modernidade. O texto *Patologías de lo social: tradición y actualidad de la filosofía social* (2011) foi fundamental, pois, marca a segunda fase de reatualização do conceito de patologia social, realizado por Honneth.

É possível perceber que o filósofo alemão atribui grande importância à teoria da eticidade para a superação das patologias sociais, pois, ressalta:

De acordo com a teoria de Hegel; a liberação dos comportamentos patológicos que os sujeitos apresentam, passaria pela eticidade. Se os sujeitos alcançassem sem essa liberação, cessariam as condições comunicativas e estariam mais próximos de alcançarem a justiça por meio da intersubjetividade e ficariam curados de suas patologias sociais (Honneth, 2007).

A terceira fase é quando Honneth busca o início da Teoria Crítica para o tema das patologias sociais. Para Honneth, uma vida bem-sucedida estaria vinculada a uma razão

socialmente eficaz e a conceitos como práxis racional, potências racionais, força racional, de formação histórica da razão, estão diretamente relacionadas com a normatividade ética e se tiver uma de formação da razão, geraria, assim, uma patologia social (Honneth, 2007).

Faz-se importante destacar que, para Honneth, é de fundamental importância o reconhecimento do núcleo comum de perspectivas valorativas para a autorrealização cooperativa. Para ele, o entendimento racional é um meio de amalgamar a cooperação social e, com isso, remediar as patologias sociais.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que este artigo busca evidenciar e demonstrar é que a proposição de uma comunidade de comunicação ideal de Habermas inclui os princípios de uma discussão de pontos de vista e da possibilidade de universalização dos mesmos e da argumentação. Contudo, não se deve ignorar a advertência de Habermas que se trata de uma proposição contra-factual.

Todos na esfera pública são potencialmente participantes da discussão em torno dos conflitos de pontos de vista. Aliás, esta é uma condição para a vida democrática nas sociedades pluralistas. A democracia é um regime onde a informação está sempre submetida ao escrutínio da razão pública. O acordo democrático neste caso opera em torno da exposição de pontos de vista e do reconhecimento do melhor argumento.

Habermas teoriza sobre o entendimento em torno do melhor argumento. Em primeiro lugar, a discussão deve envolver todos os potencialmente interessados. Isto implica que se deve observar que os céticos estão expondo seus pontos de vista mesmo quando se recusam formalmente a participar da discussão.

Por outro lado, não cabe aos participantes da discussão excluir real ou potencialmente qualquer interessado nela. A democracia inclui o uso público da razão e a livre discussão de pontos de vista e de argumentos. A exclusão de interessados é um procedimento antidemocrático, que compromete a discussão pluralista.

A democracia implica no reconhecimento da dignidade do outro. A discussão supõe que todos na esfera pública são capazes de reconhecer de modo racional o melhor argumento. A exclusão do outro na discussão não é racional e compromete o seu caráter democrático. O outro não é substância, mas parte de uma interação mediada pela linguagem.

A inclusão do outro nas sociedades democráticas e pluralistas supõe o seu reconhecimento como parte potencial legítima nos processos de discussão. Quando Habermas se confronta com a omissão de Heidegger, ele propõe uma discussão e não o exclui das controvérsias sobre o passado nazista na Alemanha.

Não se trata de uma capitulação ingênua frente àqueles que recusam a democracia como regime adequado para as sociedades modernas. Trata-se sim de um confronto metodológico radical, que expõe a irracionalidade dos que se furtam a apresentar pontos de vista e a argumentar.

## REFERÊNCIAS

HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, J. **La Inclusión Del Otro**: estudios de teoría política. Barcelona; Buenos Aires: Paidós, 1999.

HABERMAS, J. **Pensamento Pós-Metafísico**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

HABERMAS, J. **Teoria da Ação Comunicativa**. São Paulo: Martins Fontes, 2012. v. 1 e 2.

HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa II**: Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus, 1987.

HABERMAS, J. **Verdade e Justificação**: ensaios filosóficos. Campinas: Loyola, 2004.

HONNETH, A. **Disrespect**: the normative foundations of critical theory. Cambridge: Polity Press, 2007.

HONNETH, A. **La sociedad del desprecio**. Madrid: Ed. Trotta, 2011.

HONNETH, A. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed.34, 2003.

HONNETH, A. Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da Teoria Crítica. In: RUSH, Fred. (Org.). **Teoria Crítica**. Aparecida, São Paulo: Ed. Ideias & Letras, 2008.

HONNETH, Rejoinder. In: PETHERBRIDGE, Danielle (Ed.). **Axel Honneth**: critical essays. Social and Critical Theory. Leiden: Brill, 2011. v. 12.

LIMA, C. R. M. de; LIMA, J. R. T.; GÜNTHER, H. F. Competência Comunicativa Para Problematização E Aprendizagem Em Organizações. **P2p & Inovação**, Rio de Janeiro, RJ, v. 5, n. 2, p. 200–219, 2019. DOI: 10.21721/p2p.2019v5n2.p200-219. Disponível em: <https://revista.ibict.br/p2p/article/view/4596>. Acesso em: 22 abr. 2024.

LIMA, Clóvis Ricardo Montenegro de; GÜNTHER, Helen Fischer; MAIA, Mariângela LIMA, C. R. M. de; GÜNTHER, H. F.; MAIA, M. R. Competência discursiva: um caso especial de competência comunicativa. **Logeion**: Filosofia da Informação, Rio de Janeiro, RJ, v. 6, n. 1, p. 44–56, 2019. DOI: 10.21728/logeion.2019v6n1.p44-56. Disponível em: <https://revista.ibict.br/fiinf/article/view/4842>. Acesso em: 22 abr. 2024.

SIEBENEICHLER, F. B. Reflexões sobre a ética do discurso. **Logeion**: Filosofia da Informação, Rio de Janeiro, RJ, v. 5, p. 67–83, 2018. DOI: 10.21728/logeion.2018v5n0.p67-83. Disponível em: <https://revista.ibict.br/fiinf/article/view/4501>. Acesso em: 22 abr. 2024.