



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

JOSÉ ALDO CAMURÇA DE ARAÚJO NETO

**O RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH: UM DIÁLOGO CRÍTICO
COM HEGEL**

**FORTALEZA
2018**

JOSÉ ALDO CAMURÇA DE ARAÚJO NETO

O RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH: UM DIÁLOGO CRÍTICO COM
HEGEL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.

FORTALEZA
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

A689r Araújo Neto, José Aldo Camurça de.
O Reconhecimento em Axel Honneth: Um diálogo Crítico com Hegel / José Aldo Camurça de Araújo Neto. – 2018.
189 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2018.
Orientação: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.

1. Reconhecimento. 2. Intersubjetividade. 3. Luta. I. Título.

CDD 100

JOSÉ ALDO CAMURÇA DE ARAÚJO NETO

O RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH: UM DIÁLOGO CRÍTICO COM
HEGEL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de Concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.

Aprovada em: 15/05/2017

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas (Orientador)
Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Evanildo Costeski (Examinador)
Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Ivanhoé Albuquerque Leal (Examinador)
Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Marcos Fábio Alexandre Nicolau (Examinador)
Universidade Vale do Acaraú

Prof.(a). Dra. Marly Carvalho Soares (Examinadora)
Universidade Estadual do Ceará

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela dádiva da vida e ter permitido a minha existência para a realização deste trabalho;

A Universidade Federal do Ceará pela oportunidade de fazer parte de sua rotina de 2004 aos dias atuais;

Aos professores Evanildo Costeski, Ivanhoé Albuquerque Leal, Marcos Fábio Alexandre Nicolau e Marly Carvalho Soares por terem aceitado o convite a fazerem parte da presente banca de Doutorado;

Ao querido professor e amigo Eduardo Chagas pelos anos de orientação e presteza ao meu trabalho;

Aos amigos que fiz dentro e fora da Universidade nesta longa trajetória acadêmica de quase 13 anos;

Aos meus familiares que me apoiaram nos momentos mais alegres e tristes nesta caminhada. Em especial, a minha mãe Antonia Elemilda Matias de Araújo.

E aos meus alunos queridos da UECE e da escola de Ensino Médio Aduino Bezerra pela troca de experiências.

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo central discutir a reatualização da categoria hegeliana reconhecimento nos escritos políticos de Axel Honneth. Mais especificamente, a releitura honnetiana dos escritos juvenis de Hegel em Iena. O motivo para esse interesse é o debate acerca do papel da intersubjetividade. Ao analisá-lo, percebe-se que filosofia política contemporânea assiste à retomada do pensamento hegeliano a partir de novos padrões conceituais. Com o advento do delineamento pós-metafísico, o processo desencadeado pelas reivindicações de reconhecimento é sugerido como novo referencial de tematização do que Hegel denominara eticidade. Desse modo, Honneth propõe um embasamento teórico que não esteja ancorado em uma fundamentação última, constitutivo de uma essencialidade. Semelhante a proposta hegeliana, Honneth tem a pretensão de fornecer uma leitura lógica da realidade, proporcionando elementos que permitam entender o espaço de possibilidades no qual a sociedade se configura: uma “gramática moral dos conflitos sociais”. A diferença, no entanto, está no alvo a quem Honneth deseja alcançar: as lutas, os embates políticos que fazem das minorias atores centrais no espaço público da política. Não por acaso que os argumentos de Honneth tentam explicitar a retomada da teoria crítica para os grandes debates atuais do Século XX. Mais especificamente, apontando possíveis limitações na abordagem linguística do paradigma da intersubjetividade e suas implicações para a Teoria Crítica. Segundo Honneth, a crítica central fundamenta-se na tese de que as possibilidades da experiência interativa comunicativa não podem ser resumidas, ou tomadas exclusivamente, na interação linguística. Diante dos argumentos apresentados, o presente trabalho percorrerá os caminhos trilhados por Honneth na tentativa de revisar o modelo de eticidade hegeliana a fim de construir uma teoria do reconhecimento. Para isso, este escrito apresentará os principais momentos da filosofia do reconhecimento do jovem Hegel, o de Iena. Após a essa etapa, será discutido de que modo Honneth apropria-se do termo reconhecimento do filósofo do Século XIX, apontando os momentos positivos do ato de reconhecer e negativos quanto ao não-reconhecimento. E, por fim, a atualidade do debate com filósofos contemporâneos. Autores como Paul Ricoeur, Charles Taylor, Nancy Fraser e Jürgen Habermas serão analisados, tematizados. Tal objetivo é mostrar a relevância desta discussão e as influências que Honneth recebeu no desenvolvimento de sua teoria do reconhecimento no Século XX/XXI.

Palavras-Chave: Reconhecimento. Intersubjetividade. Luta

ABSTRACT

This work has as its central objective to discuss the re-updating of the Hegelian category recognition in the political writings of Axel Honneth. More specifically, the Honnetian retelling of Hegel's juvenile writings in Iena. The reason for this interest is the debate about the role of intersubjectivity. When analyzing such a debate, it is perceived that contemporary political philosophy assists in the resumption of Hegelian thought from new conceptual standards. With the advent of the post-metaphysical delineation, the process unleashed by the claims of recognition is suggested as a new referential of the thematization of what Hegel called ethics. In this way, Honneth proposes a theoretical foundation that is not anchored in an ultimate foundation, constitutive of an essentiality. Similar to the Hegelian proposal, Honneth intends to provide a logical reading of reality, providing elements that allow us to understand the space of possibilities in which society is configured: a "moral grammar of social conflicts". The difference, however, lies in the target Honneth wants to achieve: the struggles, the political clashes that make minority actors central to the public arena of politics. It is not by chance that Honneth's arguments attempt to make explicit the resumption of critical theory into the present great debates of the twentieth century. More specifically, pointing out possible limitations in the linguistic approach of the intersubjectivity paradigm. According to Honneth, the central criticism is based on the thesis that the possibilities of the interactive communicative experience cannot be summarized, or taken exclusively, in the linguistic interaction. In view of the arguments presented, the present work will cover the paths taken by Honneth in an attempt to revise the Hegelian ethics model in order to construct a theory of recognition. For this, this writing will present the main moments of the philosophy of the recognition of the young Hegel, the one of Iena. After this step, it will be discussed how Honneth appropriates the term recognition of the nineteenth-century philosopher, pointing out the positive moments of the act of recognizing and negatives regarding non-recognition. And, finally, the current debate with contemporary philosophers. Authors like Paul Ricoeur, Charles Taylor, Nancy Fraser and Jürgen Habermas will be analyzed, thematized. The main goal is to show the relevance of this discussion and the influences that Honneth received in the development of his theory of recognition in the 20th / 21st century.

Keywords: Recognition. Intersubjectivity. Struggle

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	A REATUALIZAÇÃO DA CATEGORIA RECONHECIMENTO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS	17
2.1	O Início do Reconhecimento no Escrito <i>Sobre As Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural</i>.....	20
2.2	O Reconhecimento Hegeliano no <i>Sistema da Eiticidade</i>.....	26
2.2.1	<i>Eiticidade Natural</i>	30
2.2.2	<i>Os Diferentes Tipos de Crimes</i>	34
2.2.3	<i>A Passagem, a Transição para a Filosofia da Consciência</i>	37
2.3	A Efetividade do Reconhecimento na <i>Realphilosophie</i>.....	39
2.3.1	<i>A Esfera da Família</i>	46
2.3.2	<i>O Início da Luta pelo Reconhecimento</i>	48
2.3.3	<i>Espírito Efetivo, a Concretização do Reconhecimento em Hegel</i>	51
2.3.4	<i>A Função do Crime na obra <i>Realphilosophie</i></i>	53
2.3.5	<i>O Reconhecimento no Estado: Há essa Possibilidade?</i>	56
3	O SIGNIFICADO DA FILOSOFIA DO RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH: ALGUNS ASPECTOS INTRODUTÓRIOS.....	65
3.1	O Papel do Conflito na Filosofia de Axel Honneth.....	68
3.2	Reconhecimento e Formação: Existe Possibilidade de Interagir entre Conflito e Formação em Honneth?	73
3.3	A Função da Luta na Efetivação em Honneth: um diálogo com Paul Ricoeur.....	79
3.4	Identidade e Reconhecimento.....	82
3.4.1	<i>A Relação entre Reconhecimento e o Amor: Algumas Considerações sobre o Tema.</i>	84
3.4.2	<i>O Reconhecimento na Esfera Jurídica: A Existência de Direitos</i>	89
3.4.3	<i>O Reconhecimento na Esfera Solidária</i>	93
3.5	Os Momentos de Desrespeito Enfrentados pelo Reconhecimento.....	96

3.6	A Relevância da Reificação para a Efetivação do Reconhecimento.....	100
3.6.1	<i>O confronto de perspectivas: Honneth e Marx.....</i>	105
3.7	Transição para o Terceiro Capítulo.....	111
4	AS INFLUÊNCIAS CONTEMPORÂNEAS PARA O RECONHECIMENTO: A ANÁLISE DE PAUL RICOUER.....	115
4.1	O Desprezo e Reconhecimento: Momentos de Aproximação com a Filosofia de Honneth.....	117
4.1.1	<i>A Questão da Ágape como Alternativa de um Reconhecimento Pacífico.....</i>	122
4.2	Charles Taylor e o Reconhecimento no Aspecto Multicultural.....	127
4.2.1	<i>A Decadência do Sujeito Moderno através do Self em Charles Taylor.....</i>	135
4.2.2	<i>O Resgate da Subjetividade Perdida: a mudança conceitual do self</i>	139
4.3	Justiça e Reconhecimento em Nancy Fraser: como lidar com essas instâncias...	142
4.3.1	<i>Paridade enquanto Símbolo de Participação: isso é possível?</i>	147
4.3.2	<i>A Paridade como Possibilidade para o Reconhecimento: críticas a Honneth.....</i>	150
4.3.3	<i>Os Posicionamentos de Honneth frente as “Investidas” de Fraser.....</i>	159
4.4	O Modelo Habermasiano de Reconhecimento e as Críticas de Honneth a esse Modelo.....	165
5	CONCLUSÃO.....	176
	REFERÊNCIAS.....	184

1. INTRODUÇÃO

A discussão contemporânea assiste à retomada do pensamento hegeliano a partir de novos padrões conceituais. O solo desta retomada refere-se aos padrões com os quais o pensamento hegeliano é reatualizado. Esta proposta situa-se no âmbito de uma crítica interna ao sistema de Hegel, perspectiva seguida por esse trabalho. Trata-se de tomar em consideração a estrutura lógica do reconhecimento, que conduz à discussão sobre uma fundamentação lógica para a efetivação do espírito objetivo. Seguindo este raciocínio, percebe-se que o sistema hegeliano pretende ter essa meta: mostrar as condições de efetivação de tal espírito no mundo. Hegel o denomina de liberdade.¹ Termo esse compreendido como exteriorização do agir de forma consciente, ou seja, como vontade livre. Para que isso ocorra, contudo, o agir livre deve passar pelo reconhecer mútuo, recíproco entre vontades. Nesse aspecto, a liberdade pensada sem a presença do reconhecimento é vazia de conteúdo, de objetivo entre duas ou mais pessoas.

Não por acaso que a filosofia contemporânea trata do tema reconhecimento. Em alguns autores o assunto é visto de modo conceitual, expositivo. Já em outros a perspectiva adotada é de reatualização crítica. Neste último modelo insere-se o autor alemão Axel Honneth (1948-). O autor contemporâneo objetiva em seus escritos reatualizar a filosofia hegeliana. O objetivo do filósofo contemporâneo é trazer algumas contribuições de Hegel para o debate atual acerca da inserção da intersubjetividade no processo de formação da liberdade humana. O exemplo importante de contribuição é o conceito de reconhecimento.

É nele que a interação entre duas ou mais vontades se efetiva. Mesmo assim essa interação não basta, pois nem sempre as vontades são equivalentes, livres. Nesse sentido, faz-se necessário aprofundar a temática do reconhecimento neste trabalho. Trata-se de verificar, internamente, o referencial teórico a partir do qual Hegel desenvolve uma filosofia do reconhecimento. Quais premissas a filosofia hegeliana adota nesse tipo de modelo filosófico? A postura da intersubjetividade está presente em todo o sistema hegeliano? Em qual período precisamente o autor contemporâneo

¹Segundo Thadeu Weber (2015), a filosofia hegeliana, de fato, tenta atrelar o reconhecimento à efetivação da liberdade, ou seja, a vontade livre. Isso significa que em Hegel a realização da vontade livre individual permeia o reconhecimento recíproco das vontades dos outros e das instituições sociais. É nessa perspectiva que o filósofo alemão constrói os argumentos para a *Filosofia do Direito* (1820). Cf. WEBER, T. Liberdade, direito e reconhecimento na *Filosofia do Direito* de Hegel, In: *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito*, 2015, p. 297-307.

considera relevante o sistema hegeliano? Algumas destas perguntas serão respondidas na presente tese. Dentre os autores contemporâneos Axel Honneth destaca-se por sua análise a respeito desse tema.

Honneth tem construído nas últimas décadas um pensamento crítico que procura apontar possíveis limitações na abordagem linguística do paradigma da intersubjetividade e suas implicações para a Teoria Crítica. Tal paradigma se refere à separação entre aquilo que a linguagem alcança ao íntimo dos sujeitos e às experiências reais, concretos de interação humana. Sua crítica central se pauta pela tese de que as possibilidades da experiência interativa comunicativa não podem ser resumidas, ou tomadas exclusivamente, na interação linguística. Dito de outro modo, considerar o aspecto linguístico em um parâmetro ideal de sociabilidade é impossível, caso seja deixado de lado a pressuposição de aspectos conflituosos nos quais ela, a linguagem, está inserida.²

Não por acaso que o autor contemporâneo persegue a elaboração de uma reatualização de teoria do reconhecimento, cujos elementos basilares serão encontrados na intuição original de Hegel. Justifica-se essa escolha pelo fato de Honneth conceder uma inflexão empírica segundo as exigências de um “padrão pós-metafísico de racionalidade”.

Ao deslocar o eixo da fundamentação metafísica para o delineamento pós-metafísico, o processo desencadeado pelas reivindicações de reconhecimento é sugerido como novo referencial de tematização do que Hegel denominara eticidade. Na abordagem honnethiana, é a própria troca intersubjetiva a delinear o modelo a partir do qual será moldado o âmbito do espírito objetivo, e esse será continuamente revisado a partir dessas trocas. Desse modo, Honneth propõe um embasamento teórico que não esteja ancorado em uma fundamentação última, mas que, à semelhança do projeto hegeliano, possa fornecer uma leitura lógica da realidade, proporcionando elementos que permitam entender o espaço de possibilidades no qual a sociedade se configura: uma “gramática moral dos conflitos sociais”.

A proposta de Honneth é reatualizar a filosofia hegeliana a partir dos escritos juvenis do autor. Mais precisamente, no período de Iena. Neste período de formação filosófica, o processo de formação da identidade tem como pressuposto o *reconhecimento recíproco* entre sujeitos, de modo que somente quando um indivíduo vê

² HONNETH, A. *The critique of power: reflective stages in a critical social theory* (1991), p. 298-300.

confirmada sua autonomia pelos demais é que pode chegar a uma compreensão completa de si mesmo como sujeito social. No marco desta teoria, a revisão do conceito de eticidade desprende-se da concepção monológica de espírito que Honneth, seguindo a leitura de Habermas³, considera que Hegel desenvolvera em seus últimos anos em Jena, quando este dispõe do modelo autoreflexivo de espírito, a partir do qual será exposta sua teoria da eticidade.

A partir desta crítica, Honneth (2003) dirige sua releitura de Hegel no sentido de encontrar nos escritos de Jena os vestígios de uma teoria da intersubjetividade. Este objetivo é levado adiante a partir da reatualização da *Filosofia do Direito* de Hegel. Nela, Honneth propõe “um esboço passo a passo de como a intenção fundamental e a estrutura do texto no seu todo devem ser compreendidas” (2007, p. 51), mencionando que, a fim de conceder maior plausibilidade ao seu propósito, renuncia às “instruções metódicas da *Lógica*” e à “concepção basilar do Estado” (2007, p. 51).

E não apenas esse aspecto da *Filosofia do Direito* o interesse de Honneth em retomar esse debate. A pretensão de Honneth é extrair as potencialidades teóricas dos sentimentos negativos do desrespeito – extração que pode ser considerada uma “reconstrução negativa” – com fins de, partindo daquilo que é pressuposto pela experiência negativa, conceituar o positivo, o reconhecimento. Por esta reconstrução negativa, os sentimentos de injustiça e de desrespeito seriam o fato primordial, “pré-teórico”, mais adequado para o ancoramento social da perspectiva crítica, já que unicamente a partir deles seria possível centralizar o reconhecimento como a categoria privilegiada da relação inter-humana.

Esta reconstrução negativa constitui, ainda, a possibilidade de um modelo de paradigma comunicativo que não toma as relações intersubjetivas exclusivamente no campo da linguagem, mas como marcadas estruturalmente pela luta por reconhecimento formadora das identidades. Por outro lado, ele preocupa-se em fundamentar sua teoria da intersubjetividade também de um ponto de vista mais “amplo”, através da pressuposição da evolução e diferenciação histórica das esferas do reconhecimento e

³ O debate teórico entre Honneth e Habermas será mais detalhado no transcorrer do trabalho. O novo enfoque dado ao conflito por Honneth constitui um novo passo na história da Teoria Crítica, pois significou uma nova reorganização do modelo proposto pelos frankfurtianos pós década de 30. Habermas representava, até antes dos escritos de Honneth, o símbolo da reviravolta lingüística da Escola de Frankfurt. Como diz Trejo-Mathys, “nós temos visto a evolução da teoria social crítica do paradigma da produção, até os paradigmas da comunicação e reconhecimento. Nenhum destes tem *aufgehoben* antigas variedades da teoria. Eles têm completado, acrescentado e inovado, e algumas vezes é claro, negligenciado insights dos teóricos anteriores”. In TREJO-MATHYS, J. “*The idea of a critical social theory: past, present and future*” (2008), p. 40.

das condições socioestruturais da autorrealização. Em outras palavras, Honneth conceitua a luta por reconhecimento a partir da perspectiva das condições históricas da interação humana e das propriedades normativas das relações comunicativas.

(...) um paradigma comunicativo concebido não em termos de uma teoria da linguagem, mas em termos de uma teoria do reconhecimento pode enfim fechar a lacuna deixada aberta por Habermas em seu desenvolvimento ulterior do programa de Horkheimer. Os sentimentos de injustiça que acompanham as formas estruturais de desrespeito representam o fato pré-teórico a partir do qual uma crítica das relações de reconhecimento pode ser usada para demonstrar sua própria base na realidade social (HONNETH, 1999, p.330).

Será a partir deste quadro exposto anteriormente que o reconhecimento pode representar a condição necessária para a autorrealização individual, ou ainda, para a realização da liberdade como um todo. Como a intenção de Honneth não é conceber a liberdade como simples ideia abstrata ou apenas relativa à autonomia moral do ser humano, tal como na tradição kantiana, mas concebê-la inerentemente à ordem social das sociedades modernas, o texto honnethiano busca fundamentar princípios de justiça a partir do diagnóstico crítico dos efeitos das unilateralizações tanto da liberdade jurídica quanto da liberdade moral nos contextos da vida social.

Ao iniciar por Hegel, Honneth caracteriza a absolutização de cada tipo de liberdade como dando vazão a um “sofrimento de indeterminação”. Patologia essa que aflige as esferas sociais modernas tão logo um dos aspectos da liberdade seja unilateralizado, e a liberdade não seja tomada em todo o seu escopo relativo à autorrealização individual. Trata-se neste momento de elucidar categorialmente as esferas sociais em relação aos seus aspectos normativos que dão base e sustentação às normas juridicamente institucionalizáveis na modernidade, além de constituírem os “alvos” imediatos das patologias que afligem a modernidade.

Em resumo, é a partir do delineamento da “luta por reconhecimento” de influência hegeliana, Honneth irá propor uma elucidação categorial da realidade a partir das experiências negativas de reconhecimento. A referida elucidação perpassará ainda a teorização acerca de fontes da experiência que sejam “interiores” às próprias práticas sociais. Esses elementos conceituais poderão dar base à construção de uma teoria da sociedade que descubra o elemento de seu próprio ponto de vista crítico no interior da realidade social.

O processo emancipatório no qual Habermas ancora socialmente a perspectiva normativa de sua Teoria Crítica não está de forma alguma refletido tal como um processo nas experiências morais dos sujeitos envolvidos. Pois eles vivenciam uma violação do que podemos chamar suas expectativas morais, isto é, seu ‘ponto de vista moral’, não como uma restrição das regras de linguagem intuitivamente dominantes, mas como uma violação de pretensões de identidade adquiridas na socialização. Um processo de racionalização comunicativa do mundo da vida pode desdobrar-se historicamente, mas não está refletido nas experiências dos sujeitos humanos como um estado moral de coisas (HONNETH, 1999b, p. 328).

Tendo este contexto em conta, o presente trabalho procura refletir acerca dessa nova proposta crítica honnethiana e elucidar como se concretiza a formulação de Honneth sobre o “social” e sua ênfase nas relações ao mesmo tempo comunicativas e conflituosas. Para tanto, a pesquisa vai investigar as noções centrais de “conflito”, “reconhecimento” no contexto de *Luta por reconhecimento e Sofrimento de indeterminação*, atentando para o fato de que são estes os conceitos centrais pelos quais Honneth leva a termo sua nova perspectiva crítica de ênfase no social.

Considerando a necessidade de melhor delinear os avanços da teoria de Honneth, este trabalho propõe-se a articular os elementos centrais da recepção honnethiana da filosofia de Hegel, precisando os aspectos que emergem a partir da categoria reconhecimento. Essa pretensão de reconstruir os passos da filosofia honnethiana não é por acaso. O próprio autor vê na dimensão do conflito o elemento que agregador das relações e das interações humanas. Mesmo porque é no conflito, seja ele individual ou coletivo, que a filosofia honnethiana fundamentará a Teoria crítica em sociedade.

(...) a reconstrução habermasiana parece a Honneth por demais abstratas e mecânicas, ignorando largamente o fundamento social da Teoria Crítica, que é o conflito social. Honneth preferirá partir dos conflitos e de suas configurações sociais e institucionais para, a partir daí, buscar as suas lógicas. Com isso, torna-se possível, em princípio, construir uma teoria social mais próxima das ciências humanas e de suas aplicações empíricas (NOBRE, 2003, p.17).

Será a partir desta proposta analisada por Honneth é que se torna possível uma guinada, um impulso à teoria crítica. Isso porque o filósofo contemporâneo tentará decifrar em que medida o aspecto moral do conflito em sociedade pode interagir com o novo modelo de intersubjetividade. Mas ainda assim, as inquietações do autor não se limitam a esse aspecto. Qual seria as motivações que levaram a eclosão das lutas e conflitos sociais? O próprio Honneth não possui a resposta para esta pergunta. No pós-fácio da segunda edição de *Crítica do Poder* em 1988, o filósofo contemporâneo não

desenvolve o tema do reconhecimento. Ele admite que se faz necessário “um estudo que tenha sucesso em tornar a ideia hegeliana de uma ‘luta por reconhecimento’ sistematicamente útil para a teoria social, poderia talvez preencher as lacunas do argumento” (HONNETH, 1991,p.28).

O processo de transição de *Crítica do Poder* à *Luta por reconhecimento* é, desta maneira, marcado pela tentativa de decifrar o aspecto moral da interação humana. Tal interação é entendida como perpassada pelo conflito, de modo que esta tentativa vai se concretizar inicialmente através da “presentificação” e “reatualização” da ideia da luta por reconhecimento. Os referidos elementos contidos nos escritos de Jena do jovem Hegel. Com isso, através do estabelecimento da lógica moral dos conflitos sociais por meio da estrutura das relações sociais do reconhecimento e do desrespeito, postula-se uma concepção formal de eticidade.

A pretensão de Honneth é extrair as potencialidades teóricas dos sentimentos negativos do desrespeito. Extração essa que pode ser considerada uma “reconstrução negativa”, visto que se origina de uma experiência negativa. Após a essa etapa, retira-se do negativo reafirmando-o como positivo. Tal positividade se expressa pelo reconhecimento. Por esta reconstrução negativa, os sentimentos de injustiça e de desrespeito seriam elos primordiais mais adequados para o ancoramento social da perspectiva crítica. Isso se deve pela centralidade da categoria reconhecimento como símbolo maior de relação intersubjetiva. Tal centralidade não é recente. Desde a modernidade alguns filósofos (Hobbes, Hegel) perceberam a dimensão intersubjetiva da identidade nas relações humanas.

Na sociedade tradicional, a identidade era confirmada dentro de um grupo social. Para os gregos, somente as pessoas associadas ao ideal aristocrático de vida eram consideradas de valor. o sujeito só conseguia obter reconhecimento em função da posição que ele ocupava naquela sociedade. Nesse aspecto, o ideal de honra derivava essencialmente do papel social. Já em Honneth a postura é diferente quanto a essa análise. Segundo ele, a identidade individual é constituída por meio de processos intersubjetivos orientados pela busca de reconhecimento. Diante dessa nova concepção, o sujeito passa a ser reconhecido pelas formas individuais de desempenho, dissolvendo, progressivamente, a tradição hierárquica de valoração (*status*) social.

Na sociedade pós-tradicional, o reconhecimento intersubjetivo passa a ser condição para o desenvolvimento de uma identidade positiva, permitindo novas formas de individuação e de inclusão social. Sobre o assunto, Ângelo Cenci afirma que “tanto a constituição da identidade quanto o ser reconhecido como pessoa com determinadas propriedades e capacidades depende da dimensão intersubjetiva” (CENCI, 2010, p. 12). Em outras palavras, ao ser reconhecido pelos parceiros de interação, o sujeito chega a novas formas de autorrelação positiva. Isso demonstra que é somente pela via da experiência de reconhecimento que os atores sociais podem assegurar a autorrealização e a integridade pessoal.

Diante desse cenário exposto, o presente trabalho será dividido em três capítulos. A fim de se ter uma compreensão sistemática a respeito do tema, a referida divisão se faz necessária com o intuito de percorrer os passos argumentativos de Axel Honneth acerca do reconhecimento. Sem esquecer, é claro, das contribuições da filosofia do jovem Hegel.

No primeiro capítulo, a filosofia do jovem Hegel ficará em destaque. Em outras palavras, a trajetória do jovem Hegel ao fundamentar esse conceito ficará evidente nesta parte. Textos como *Sobre as maneiras científicas de Tratar o Direito Natural*, *O Sistema da Vida Ética*, *Filosofia do Real* serão objetos de análise. A escolha não é por acaso. A fase juvenil de Iena se apresenta nestas escritos e que a filosofia intersubjetiva aparece de modo mais evidente.

O segundo capítulo irá tratar, especificamente, da filosofia do Reconhecimento de Axel Honneth. O modo como ele reconstrói a filosofia hegeliana, as etapas de respeito e de desrespeito encontradas em sua teoria serão o destaque. O papel da Teoria crítica também será destacado, em virtude da forte relação entre a filosofia hegeliana e os teóricos desta escola do século XX. Alguns textos de Honneth merecerão nossa atenção. Escritos como *Sofrimento e Indeterminação: Uma reatualização da filosofia do direito de Hegel* e *Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* são alguns exemplos de escritos a serem debatidos nesta tese.

O terceiro capítulo será a continuidade das discussões do segundo. Em outras palavras, as implicações da teoria do reconhecimento de Axel Honneth propiciaram discussões frutíferas na contemporaneidade. Mais especificamente, aos grupos políticos que fazem parte das “minorias”.

2. A REATUALIZAÇÃO DA CATEGORIA RECONHECIMENTO: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS.

Na tentativa de reconstruir as bases do conceito de reconhecimento na filosofia de Hegel, algumas considerações serão esboçadas. Mesmo porque essa discussão é relevante para a busca de uma intersubjetividade em uma sociedade complexa, multifacetada. A caracterização do reconhecimento no conjunto dos escritos do jovem Hegel é amplamente discutida entre os intelectuais. Autores como Ludwig Siep, Andreas Wildt e Robert Williams são alguns exemplos de autores do século XX que retomam a filosofia hegeliana para as discussões políticas na contemporaneidade. E claro Axel Honneth é um dos mais conhecidos no que tange à reatualização da filosofia hegeliana.

No que se segue, é sabido que a expressão reconhecimento remonta aos escritos de Berna e Frankfurt.⁴ A estratégia argumentativa consiste em expor as bases que nos permitem perseguir o horizonte visado inicialmente: a explicitação do referencial teórico a partir do qual Hegel desenvolve sua teoria da eticidade. Ela envolve a relação das instituições com o objetivo de efetivar, concretizar a intersubjetividade entre duas ou mais pessoas. Logo, esse percurso se faz necessário uma vez que a ideia de vida ética do filósofo alemão não se limitou aos seus textos juvenis.

Em textos como *Fenomenologia do Espírito* (1806), *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1816) e a sua *Filosofia do Direito* (1821), o autor alemão expõe o desenvolvimento especulativo, conceitual da ideia de liberdade. Até porque Hegel tinha uma tese muito clara, específica: a tentativa de superar a dicotomia sujeito-objeto da tradição que remonta desde o início da modernidade. A reflexão sobre a subjetividade e a objetividade, seja em torno de sua distinção como de sua reconciliação, marca o discurso filosófico da modernidade.⁵

No caso de Hegel, o empenho de seu projeto filosófico volta-se para a superação da cisão que marcara o debate desde Descartes, chegando até o idealismo transcendental de Kant e o idealismo subjetivo de Fichte. Para o seu empreendimento filosófico da *Vereinigungsphilosophie*, Hegel utiliza conceitos como espírito (herdado

⁴ Destacam-se os escritos *Religião e Amor e O Espírito do Cristianismo e seu destino*.

⁵ Cf. HABERMAS (2000). Para Habermas, Hegel foi o primeiro a tematizar a modernidade propriamente como um problema filosófico, cujo conceito basilar é a subjetividade.

de Herder e dos românticos), Ideia, usado em acepções diferentes por Kant e Schelling, e desenvolve, na esteira da identidade entre ser e pensar, uma lógica enquanto metafísica, que proporciona a compreensão daquilo que Hegel entende por filosofia do real.

O Fragmento de sistema, datado de 1800, exemplifica o esforço empenhado por Hegel em superar a cisão da modernidade. Em outras palavras, o autor tem como meta, objetivo a busca de uma unidade na multiplicidade, em que o individual não é negado, mas afirmado enquanto relação com o todo. Neste escrito, o filósofo alemão descreve, precisamente, a compreensão relacional de individualidade que perpassará sua obra:

O conceito de individualidade compreende em si tanto a oposição contra uma multiplicidade infinita, como a união com a mesma. Um homem é uma vida individual enquanto é algo distinto de todos os elementos e da infinidade das vidas individuais que existe fora dele; é uma vida individual só na medida em que é um com todos os elementos e com toda a infinidade das vidas individuais fora dele, e é só na medida em que a totalidade da vida está dividida, sendo ele uma parte e o resto a outra parte; é só na medida em que não é uma parte, em que não existe nada que está separado dele. (HEGEL, 1984a, p. 399-400).

Esta proposta de unificação move os jovens idealistas à retomada do ideal da harmonia grega, que será o solo sobre o qual será erguida a concepção de eticidade, apresentada, no âmbito dos escritos de Jena, em *Sistema de eticidade* (*System der Sittlichkeit*), escrito entre 1802 e 1803. Publicado postumamente, este manuscrito apresenta a estrutura da eticidade atrelada ao referencial lógico que perpassa as caracterizações descritas pelo filósofo alemão. Se, por um lado, este atrelamento torna hermética a linguagem empregada por Hegel, a compreensão da estrutura lógica ali verificada possibilita uma compreensão mais sólida da proposta de uma teoria da eticidade, objetivo que, já nesse período, o autor persegue.

Ao ter em mente um projeto de eticidade de acordo com uma estrutura logicamente configurada, este escrito representa o intuito hegeliano, no âmbito dos escritos pré-Fenomenologia em articular uma conexão entre lógica e um modelo de eticidade. Com essa pretensão em vista, Hegel pretende superar a dicotomia e a representação formal, propondo a Ideia como proposta principal de superação dessa relação dicotômica.

Ao evidenciar a influência da filosofia de Schelling, Hegel emprega termos como intuição e conceito, propondo a superação da dicotomia entre ambos mediante a Ideia, posição que será decisiva no decorrer de sua obra. Antecipa-se, aqui, a estrutura desenvolvida posteriormente na *Ciência da Lógica*, onde a exposição do movimento do conceito e o engendramento lógico da Ideia serão basilares para a compreensão da estrutura especulativa da filosofia do real.

Ao considerar-se o conjunto da obra hegeliana, constata-se que já nos escritos anteriores à *Fenomenologia* são esboçadas tanto as bases de seu modelo de eticidade desenvolvido nos escritos maduros, quanto os traços lógicos que receberão o tratamento mais acabado na elaboração da *Ciência da Lógica*. Desse modo, o quadro de relacionalidade composto pela diferença entre as partes e o todo, entre indivíduo e substância ética, tem seu contorno antecipado nos escritos de Jena. A Ideia representa a identidade entre intuição e conceito. Desse modo, “para conhecer a Ideia de vida ética absoluta, deve a intuição estabelecer-se de um modo inteiramente adequado ao conceito” (SdS, p. 13).⁶ Mais adiante, Hegel definirá: “a intuição da Ideia é um povo absoluto; o seu conceito é o ser um absoluto das individualidades” (SdS, p. 13).

A distinção essencial empregada por Hegel pode ser assim resumida: por um lado, a intuição, que compreende a noção de unidade, povo; por outro, o conceito, referente à multiplicidade, ao indivíduo. Esta distinção torna mais clara a lógica empregada pelo filósofo no que tece à relação entre indivíduo e eticidade: “Na subsunção da intuição ao conceito, [...] a intuição da eticidade, que é um povo, torna-se em seguida uma realidade múltipla ou uma singularidade, um homem singular [...]” (SdS, p. 14). Enquanto somente intuição (uno, identidade indiferenciada) não se distinguem os indivíduos que a compõem. O mesmo ocorre com a prevalência do conceito, impossibilitando a noção da estrutura relacional que os liga.

Apesar de o aparato conceitual distinguir-se no decorrer do desenvolvimento do pensamento hegeliano, é marcante, já no *Sistema de Eticidade*, o uso dos termos

⁶ De acordo com a usual abreviação utilizada para os textos hegelianos, doravante serão utilizadas as seguintes abreviações: *Sistema de Eticidade* (SdS), *Fenomenologia do Espírito* (PhG), *Ciência da Lógica* (WdL), *Enciclopédia* (Enz) e *Filosofia do Direito* (Rph). As abreviações serão seguidas do parágrafo correspondente à respectiva citação, no intuito de facilitar a localização dentre a diversidade de edições dos textos mencionados. No caso do *Sistema de Eticidade* e *Ciência da Lógica*, devido ao texto não ser dividido em parágrafos, a página será citada segundo a edição apresentada nas referências. Para a tradução das citações em alemão tem-se como base as edições em português e espanhol. Para os textos em línguas estrangeiras, referentes à literatura secundária, as traduções são de nossa responsabilidade.

particular, singular e universal, característicos da teoria dos juízos desenvolvidos nos demais escritos de Hegel. Todo o Sistema de Eticidade será perpassado pelo emprego destes termos, utilizados para explicar a estrutura da eticidade: a constituição do Estado, as formas de governo, o crime, a justiça, etc. Em parte, Hegel herda a nomenclatura kantiana-schellingiana, ligando-os às noções dialéticas de universal e particular. O desprendimento daquela terminologia levará Hegel, mais tarde, a empregar um novo aparato conceitual, em que os momentos do particular, universal e singular não terão mais como foco a distinção entre intuição e conceito.

Com efeito, se faz necessário percorrer esse caminho trilhado por Hegel. Dito de outro modo, dos escritos de Berna até os textos maduros, o autor alemão faz uma construção conceitual da categoria reconhecimento. Além de apresentar o desenvolvimento da liberdade, a busca de efetividade para a vida ética são pretensões imperativas à filosofia hegeliana. Por esse motivo, a análise dos escritos *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural, Sistema da Vida ética/ Sistema da Eticidade* e ainda, *Realphilosophie*. No final, fazem-se ainda algumas considerações acerca do reconhecimento no Estado na obra *Filosofia do Direito*.

2.1 O Início do Reconhecimento no Escrito *Sobre As Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*.

Segundo Hegel, os sujeitos individuais formam a sua identidade somente quando são reconhecidos por outro (intersubjetivamente). O indivíduo somente é autônomo, podendo relacionar-se positivamente consigo mesmo, se ele for valorizado pelos demais indivíduos de sua comunidade. Se não há este reconhecimento, o indivíduo não reconhecido parte para a luta, a fim de criar as condições para tal. Quando a falta de reconhecimento não é de um indivíduo isolado, mas de um grupo social, a luta ganha contornos políticos e sociais. Para formular o seu pensamento, Hegel parte da premissa de que os indivíduos não são dados, mas se formam por um processo de socialização. Portanto, o indivíduo desde sempre está inserido num convívio intersubjetivo. Esse convívio é chamado de eticidade. Desta forma, a teoria do contrato social é inválida para a explicação da organização da sociedade.

Na obra *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*, o autor esboça a sua filosofia prática e política, visando superar a filosofia contratualista.⁷ O filósofo não justifica os direitos individuais atomizados, mas elabora a teoria da intersubjetividade. Segundo Hegel, as duas teorias modernas acerca do direito natural – a empirista e a formal – estão equivocadas, pois ambas defendem uma teoria dos indivíduos atomizados, tratando a natureza humana como individual e a comunidade como algo secundário. Hegel, nesse escrito, critica o método empírico formal do jusnaturalismo. Seu projeto jurídico é um direito especulativo, ou seja, um direito de natureza ética, que não deve proceder do indivíduo isolado, mas da vida comunitária. Desta forma, Hegel está destacando uma matriz filosófica da intersubjetividade.

A versão empirista do direito natural é composta por Grotius, Hobbes, Locke, Puffendorf, Rousseau e os juristas ligados à Escola Histórica. Eles partem das coisas observáveis da realidade e acabam descobrindo uma variedade de fatos. Esses fatos podem se substituir um ao outro e eles têm o mesmo valor, sendo que nenhum pode prevalecer sobre o outro. Desta forma, não há como saber qual é o necessário e qual é o accidental. Por isso, o empirismo elege um fato ao azar para que ele possa ser um princípio que fundamente a unidade científica.

Por exemplo, quando o empirismo pretende entender o matrimônio, ele retém-se apenas em uma determinidade, “põe-se tanto a procriação dos filhos quanto a comunidade dos bens etc.” (HEGEL, 2007, p. 41) e submete a uma dessas determinidades a totalidade orgânica do matrimônio. O mesmo ocorre no instituto jurídico da pena, onde o empirismo aborda apenas uma das determinidades do todo. Isso ocorre também com a noção do estado de natureza. Para alguns teóricos, nesse estado o homem é bom, sociável, justo etc; para outros, o homem é mau, antissociável, injusto etc. Portanto, entre os próprios contratualistas há determinações totalmente diversas. Por isso, o empirismo não consegue ter a unidade necessária. A filosofia social moderna define a vida social como sendo uma luta por autoconservação. Esse pensamento é sustentado principalmente pelas figuras de Maquiavel, que desenvolve um realismo político, o qual está ligado a um pessimismo antropológico, e Hobbes, que defende o contrato social como forma de fundamentar o absolutismo. Em suma, Hegel está

⁷ É a partir deste artigo publicado entre 1802-1803 que encontramos uma tensão, conflito, entre Direito e Eiticidade, já que neste contraste “o direito sempre representa o momento da abstração; a eticidade, o da concretude viva.” Bobbio N. *Estudos sobre Hegel: Direito, Sociedade Civil, Estado*. 2. ed. São Paulo: UNESP: 1991. Brasiliense, p.72

criticando a forma atomista de tratar o direito natural realizada pelos empiristas e está defendendo a filosofia política como totalidade orgânica.

A versão formal do direito natural é tratada por Kant e Fichte. Esses pensadores partem da pura abstração e não dos fatos da realidade como partiam os empiristas. Eles escolhem uma determinação finita ao acaso e a colocam como fundamento. Essa determinação é sem matéria, é pura forma. A única lei é o imperativo categórico. Ocorre no formalismo uma oposição entre a autoconsciência pura e a consciência real do sujeito. Isso só é resolvido mediante a coerção, pois para Kant direito é a faculdade de coagir. Hegel ataca o formalismo no direito natural, pois ele reduz o conteúdo do direito ao conteúdo da moral e, assim, o sujeito é um pensador solitário; ataca também a legalização do direito, onde a justiça é apenas a aplicação da lei (e isso justifica o juspositivismo); e, por fim, critica a privatização do direito, que salienta a sobreposição do direito privado sobre o público. Por fim, Kant e Fichte partem do conceito transcendental da razão prática e a consideram o resultado da purificação das inclinações humanas. A natureza do homem, dessa forma, é egocêntrica, pois para agir eticamente deve reprimir seus desejos.

Com efeito, o tratamento da ciência formalista na análise do direito natural resume-se no seguinte aspecto: o formalismo científico não parte de uma pluralidade de leis, ou seja, de fatos jurídicos; ele tem como ponto de partida uma vontade pura, que não possui determinações externas. Nesse sentido, a única lei reconhecida pelo formalismo científico é a vontade pura, a qual não tem determinações ou matéria, já que é pura forma. Percebe-se, portanto, que a crítica de Hegel atinge Kant. O filósofo de Königsberg engendra o direito da pureza da lei, da autonomia desta única lei que reconhece ser o *imperativo categórico*, não permitindo que qualquer afecção externa se sobreponha à vontade puramente moral. A crítica de Hegel ao formalismo kantiano faz sentido quando reconhece que atribuir ao imperativo categórico um estatuto de legalidade, é reconhecê-la apenas como um lado do movimento dialético que o espírito perfaz, constantemente, em sua objetivação.

Para Hegel, a lei construída pelo formalismo científico é uma “abstração inferior” (1990, p.29), que visa preencher àquela necessidade própria do múltiplo a que o empirismo já anunciara, a necessidade de que o finito, em sua diversidade, venha a ser superado por algo que paire acima de si, enquanto verdade absoluta, infinita. Entretanto, a abstração inferior que o formalismo apresenta não logra tal intento, pois se limita a

repetir a prática do empirismo, ou seja, enquanto este se fixava na multiplicidade posta, aquele se fixará em seu oposto, na abstração pura.

Ao entendimento, que procede pela fixação abstrata de um dos lados da oposição, não consegue pensar o absoluto, cuja essência é o puro movimento. “A passagem do absoluto ao seu oposto que é a sua essência, e o desaparecimento de cada realidade em seu contrário, não pode ser freada” (HEGEL, 2007, p.30). Isto implica o seguinte: quer um, quer outro lado da relação dialética contém já o seu oposto, como única forma de tornar-se possível o movimento, que é, em Hegel, a essência do absoluto. Assim, o formalismo porque fixa apenas um lado da relação dialética, não pode conceber “o infinito como a passagem do absoluto ao seu oposto e o desaparecimento de cada realidade em seu contrário” (HEGEL, 2007, p.30). O limite do entendimento não é algo enxergado apenas por Hegel. Autor pertencente à escola de Frankfurt no Século XX, Herbert Marcuse (1898-1979), afirma que o entendimento:

É uma entidade limitada e, como tal, relacionada a outras entidades igualmente limitadas. Ele concebe, pois, um modo de entidades finitas, governado pelo princípio de identidade da oposição. Cada coisa é idêntica a si mesma e nada mais. (MARCUSE, 1988, p.54).

Isso sem falar que, no formalismo do jusnaturalismo transcendental kantiano ocorre também uma oposição entre a autoconsciência pura e a consciência real do sujeito, ou seja, entre a liberdade universal de todos e a liberdade individual. Tais oposições resolvem-se, de forma sistemática, apelando à coerção (constrangimento) sendo esta quem fixará, de forma arbitrária, o que é ou não de direito. Na teoria formalista de Kant, por exemplo, nos *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*, define-se o direito como a faculdade de coagir, uma vez que tanto “o direito e faculdade de coagir significam uma e mesma coisa” (KANT, 2003, p. 25). Portanto, o requisito essencial que se exige a uma norma, para que esta se constitua em direito é que ela inclua o recurso à coação como garantia do próprio Estado.

Bourgeois defende a tese que o direito natural, de cunho formalista, no qual Hegel critica em seu artigo configura uma universalização abstrata da realidade que pode ser descrita em três níveis: A) A moralização do direito; B) A legalização do Direito e C) A privatização do direito (BOURGEOIS, 1992, p.73). Os dois primeiros tipos não nos ocuparemos na presente exposição. Já o último, Bourgeois identifica a

crítica articulada por Hegel à chamada privatização do direito praticada pelos modernos. Esta privatização será dada em relação a temas fundamentais do direito, como:

- 1) A instrumentalização ou subordinação do direito público ao direito privado – pela qual o direito público passa à condição de instrumento para a realização do direito privado dos indivíduos;
- 2) A fundação do Estado sobre um contrato – como o contrato é um instituto eminentemente de natureza privada, nada mais sintomático da sobreposição do privado sobre o público do que esta concepção.

A respeito do tema Estado e contrato no que se refere ao modo como se efetivam as relações entre os indivíduos, Norberto Bobbio faz o seguinte comentário.

No artigo sobre o direito natural, a lição extraída da dissolução do império alemão se transforma na crítica da doutrina do contrato social, que ousou introduzir o contrato, esta “relação subordinada” (naturalmente subordinada ao direito público), na “majestade absoluta da totalidade ética”. Parece que, aos olhos de Hegel, não há nada mais de deletério no sistema universal da eticidade” do que o fato de o princípio e o sistema do direito civil, que se refere à posse, à propriedade, se elevarem acima de si mesmos a ponto de se considerarem uma totalidade em si, incondicionada e absoluta (BOBBIO, 1991, p.70).

Nessa passagem cabe esclarecer que Hegel não combate o direito privado por si só, ao qual reconhece uma função específica, desde que nos limites traçados pelo direito público, o qual, por sua natureza, garante a possibilidade harmônica da existência do todo. A reprovação dessa teoria dá-se quanto à posição doutrinária que “eleva o direito privado a categoria suprema do sistema do direito e que, por causa disto, não consegue explicar a realidade de uma totalidade que tem precedência sobre as partes” (BOBBIO e HENRIQUES, 1991, p.70-71).

Por este e outros motivos, o jusnaturalismo⁸ é criticado por Hegel. Ele é criticado pelo fato de que o estado de natureza que pretende evocar é uma condição na qual não tem lugar o direito, mas apenas a violência. Além disso, não apenas os “direitos naturais” expressam o resultado de um processo histórico, mas também o são

⁸ É um grande erro interpretar a polêmica de Hegel contra o jusnaturalismo como a afirmação da incondicionalidade do poder, contra cuja intromissão e cujos abusos o sujeito não teria nenhum direito de se opor. Muito menos a recusa do jusnaturalismo representa a exclusão do contratualismo. A questão colocada por Hegel envolve a liberdade individual, isto é, os direitos da pessoa. “A liberdade da pessoa, os direitos do homem são certamente inalienáveis, mas não por isso eternos, porque, antes de serem sancionados por contrato originário, são o resultado de um longo e atormentado processo histórico”. C.f. Losurdo D, *Hegel, Marx e a tradição liberal. Liberdade, Igualdade, Estado*. São Paulo, UNESP, 1998, p. 91.

os sujeitos desses sujeitos naturais. O próprio conceito de homem, por exemplo, é o resultado de enormes contradições históricas. Em outras palavras, o homem da Antiguidade clássica é diferente do homem do século XIX e, por sua vez, este é diferente do homem dos dias atuais.

A proposta de Hegel é o método especulativo. Para ele, o direito natural não deve conceber o indivíduo isolado, mas inserido numa comunidade. Hegel busca, com o método especulativo, ficar com as vantagens e eliminar as desvantagens das teorias formal e empirista. Não há como criar um sistema científico da realidade jurídica colocando uma forma pura a priori, desligada das determinações empíricas e nem tomando ao acaso uma determinação empírica e a colocando como princípio dos demais fatos jurídicos. Inspirado nos filósofos gregos, Hegel nega o atomismo do direito natural. Sua pretensão é construir um estado de totalidade ética. Ou seja,

[...] primeiro, estabelecer o que é o princípio básico, ou formal, do direito natural ou da justiça. Segundo, mostrar como este princípio pode ser relacionado a um sistema objetivo de direito e deveres. Terceiro, apresentar como são condicionados estes direitos e deveres, historicamente, pelos costumes e tradições peculiares à vida ética particular de um povo ou nação.⁹

Portanto, para explicar a vida social, Hegel rompe com a filosofia contratualista moderna, que via o conflito social como uma luta por auto conservação. Assim, o homem é egoísta e calculista. Essa visão considera o homem de maneira atomística. Opondo-se a essa teoria moderna, Hegel destaca a ideia de uma vida social de reconciliação, inspirada na visão romântica da *pólis* grega e das primeiras comunidades cristãs, em que haveria um conflito entre a liberdade individual e os costumes coletivos.

Hegel buscou inspiração na filosofia de Platão e Aristóteles e destaca as antigas *pólis* gregas como exemplo de reconhecimento e intersubjetividade. Naquela época havia uma plenitude da natureza humana, tendendo à coletividade para resolver qualquer comportamento antiético. A vida em sociedade era garantida pela virtuosidade – do cumprimento das leis – de seus indivíduos e os homens eram considerados, segundo Aristóteles, animais políticos. Essa visão política existiu na Idade Antiga e Medieval. Todavia, essa ordem normativa deixou de existir na Idade Moderna, com as filosofias atomísticas de Maquiavel e Hobbes. Contudo, após a leitura da economia

⁹ BAVARESCO, A; CHRISTINO, S. B. Um direito de natureza ética e o método especulativo hegeliano. In: Hegel. *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 22.

política clássica e com a compreensão da ruptura que a modernidade produz Hegel, percebendo que sua concepção do reconhecimento não pode mais apelar a esses ideais, desenvolve uma teoria da intersubjetividade que não desconsidere a realidade da sociedade moderna, ligada à produção industrial.

O conflito social não se trata de um confronto por autoconservação, como diziam Maquiavel e Hobbes, mas por reconhecimento. É por meio da luta por reconhecimento que surgem instituições garantidoras da liberdade. Os indivíduos sempre estão em convívio intersubjetivo. Portanto, os indivíduos não são dados, mas se formam por meio da socialização. Esse convívio é a eticidade (vida ética), estando sempre permeado por costumes e valores, ou seja, por vínculos éticos. Portanto, o direito real de um povo é a junção da moralidade e do direito natural, que na obra *Princípios da Filosofia do Direito*, de 1821, será chamado de direito abstrato. Hegel não está preocupado com a origem da sociedade, mas com a sua transformação, de modo que possa haver o reconhecimento intersubjetivo entre os seus membros.

2.2 O Reconhecimento Hegeliano no *Sistema da Eticidade*.

No *Sistema de Eticidade*, Hegel concede à concepção de reconhecimento, desenvolvido em escritos anteriores a partir da interlocução com Fichte, um papel indispensável, articulando a relação entre universal e particular – que, na terminologia peculiar a este manuscrito, remete à relação entre intuição e conceito. É o reconhecimento que está na base do tratamento relacional que o indivíduo adquire na eticidade. Neste escrito, Hegel adota como forma para a sua exposição o método de subsunção. A eticidade forma um sistema de potências: três modos de potência que se diferenciam segundo seu tipo de subsunção.

Na primeira potência, a potência da natureza, ocorre a subsunção da intuição sob o conceito. O que caracteriza este nível é a predominância da intuição, isto é, a indiferença que se manifesta como sentimento. O primeiro grau do sentimento é a satisfação das necessidades naturais. O objeto é apenas suprimento dos desejos ou necessidades dos indivíduos. É o consumo biológico do objeto. Este é o primeiro momento da vida ética, o momento da natureza propriamente dita.

O segundo grau é aquele do trabalho. É a subsunção do conceito sob a intuição. É uma articulação mais complexa, pois apresenta o momento da diferença do desejo e do gozo. Em razão desta diferença, o objeto é aniquilado não mais para suprir apenas os desejos como aquele que ocorria na potência da natureza, mas é transformado em outro objeto. A potência do trabalho é por sua vez dividida em três graus: o primeiro como subsunção do objeto, o segundo como o trabalho que se exerce sobre as coisas vivas, plantas e animais, e o terceiro grau, o mais alto nível desta potência, é o produto da ação recíproca e a educação universal dos homens. Este produto é a individualidade realizada que reconhece a outra individualidade como seu igual.

O desejo sexual, o amor e a relação entre pais e filhos encontram-se, segundo este esquema, no terceiro grau do trabalho. Ainda estamos, nesta divisão, no primeiro momento, isto é natural, onde há a predominância da intuição sobre o conceito. Mas, já na relação entre pais e filhos há como que um primeiro afastamento da natureza; o filho encarna o mais alto nível de sentimento individual na medida em que no amor para com os filhos os pais se afastam daquele amor puramente natural ligado à relação sexual¹⁰. O segundo momento é o trabalho, mas agora visto sob outro ângulo; é a relação do trabalho com a posse, onde aparece a máquina, o excedente da produção e a propriedade como algo pensado, isto é, o direito. Neste momento Hegel então introduzirá a categoria do reconhecimento, onde na luta pela posse ocorre a recusa do reconhecimento da propriedade. Neste mesmo grau de potência Hegel tratará do reino da justiça, do contrato, do comércio e da moeda. Nesta potência o indivíduo é reconhecido como pessoa.

O terceiro momento é a vida ética absoluta que é realizada na constituição de um povo, na identidade do universal e do particular. É a subsunção absoluta do particular no universal, ou do subjetivo no objetivo. Através da constituição de um povo em Estado, a vida ética absoluta, segundo seu conceito aniquila tudo o que segundo o modo de ser essencialmente relativo da vida ética natural era particularidade ou subjetividade. Hegel tratará neste terceiro momento da organização de um povo, dos três princípios sobre os quais ele é ancorado (a bravura, a probidade e a confiança) e das formas de um governo. Hegel antecipa a exploração de alguns elementos da esfera da sociedade civil e do Estado da *Filosofia do direito* através da divisão dos tipos de

¹⁰ Cf. TAMINIAUX, 1992, pp. 48-54.

sistemas da dinâmica do governo em três tipos: o sistema das carências, o da justiça, e o da disciplina.

Articulando a relação entre indivíduo e eticidade, Hegel entende que o indivíduo não pode ser concebido isoladamente, mas relacionamente, cujo papel de mediação cabe ao reconhecimento intersubjetivo¹¹. Hegel encontra expressão para a estrutura do reconhecimento no conceito de vida¹², associado à estrutura da eticidade: “A eticidade é determinada de modo que o indivíduo vivente, enquanto vida, seja igual ao conceito absoluto, que a sua consciência empírica seja toda um com a absoluta” (SdS, p. 54).

Aliás, o conceito de vida apresenta-se como mediador para associar as categorias lógicas e os momentos do reconhecimento¹³. Esta ligação refere-se fundamentalmente aos momentos de diferenciação e identificação das categorias lógicas. Escreve Hegel: “Neste reconhecimento da vida, ou no pensamento do outro como conceito absoluto, este existe como ser livre, como possibilidade de ser o contrário de si mesmo em relação a uma determinidade” (HEGEL, SdS, p. 35). E mais adiante: “Neste reconhecer, o indivíduo vivo encontra-se perante o indivíduo vivo” (SdS, p. 35). Mas esta relação põe-se, inicialmente, como assimétrica, “com desigual poder da vida” (SdS, p. 35). “Um é, pois, o poder ou a potência para o outro” (SdS, p. 35) conduzindo a um reconhecer formal, desprovido de relação simétrica.

Desenha-se, assim, a imagem da relação de dominação e da servidão. Segundo Hegel, “a relação de que o indivíduo indiferente e livre é o indivíduo poderoso, perante o diferente, é a relação da dominação e da servidão” (SdS, p. 35). Relação essa “imediate e absolutamente posta com a desigualdade do poder da vida” (SdS, p. 35): “uma se encontra na forma da indiferença” (SdS, p. 36), o senhor, “e a outra na forma da diferença” (SdS, p. 36), o servo, pois “a servidão é a obediência perante o singular e o particular”, enquanto “o senhor é a indiferença das determinidades” (SdS, p. 36). Antecipando a parábola empregada na *Fenomenologia*, a luta entre o senhor e o escravo engendra o reconhecimento mútuo.

¹¹ Sobre a assimilação da teoria fichteana da intersubjetividade para a constituição do modelo hegeliano da eticidade, cf. Lima (2006).

¹² SIEP (2007), p. 163.

¹³ Cf. SIEP (2007), p. 163, ss.

No contexto do *Sistema de Eiticidade*, este primeiro momento será conservado e elevado, conduzindo a uma relação simétrica, que encontra expressão, primeiramente, na família, onde ocorre “a indiferença da relação de dominação e de servidão” (SdS, p. 37).¹⁴ “Nela se unifica a totalidade da natureza e tudo o que precede, toda a particularidade anterior se transpõe nela para o universal.” (SdS, p. 37).

A negação da relação ética, o rompimento com a totalidade, é o que Hegel entende por crime¹⁵. O dano a uma parte é o dano à totalidade. Uma parte lesionada implica igualmente a lesão do todo. O crime é o rompimento com a eticidade, a desestruturação da organicidade harmônica que perpassa as relações éticas. É ao estabelecimento e preservação da organicidade da eticidade que se dirige o cumprimento da lei. A punição visa o restabelecimento da organicidade ética que, devido ao crime, havia sido rompida. Aqui, o sentimento de culpa e o castigo estão relacionados, mais do que ao âmbito da moral, à cisão da totalidade ética.

O crime designa o próprio fato de o sujeito opor-se à eticidade, enquanto posição individualista de negação da relação, representando ainda a ausência de reconhecimento das outras partes. Comentando esta questão, Siep explica que, enquanto eu “reconheço [...] a capacidade de posse do outro” (2007, p. 83), “a violência, o roubo opõem-se a semelhante reconhecimento. São constringentes, visam o todo; suprimem a liberdade e a legalidade do ser universal, do ser reconhecido” (SIEP, 2007, p. 83). Ancorado numa concepção relacional do reconhecimento, depreende-se que o desrespeito individual gera conflitos coletivos. O reconhecimento é, antes de tudo, o reconhecimento das relações intersubjetivas que constituem a eticidade, e, desse modo, as relações de reconhecimento são estabelecidas como base da eticidade.

É evidente que é imperativa a análise desta obra. Ou seja, o porquê do pensamento hegeliano se preocupar com as bases intersubjetivas para se efetivar o reconhecimento. No *Sistema de Eiticidade* percebe-se essa preocupação, tentativa. Não por acaso a análise nas próximas páginas acerca das partes deste texto. Mesmo porque, faz-se necessário a reconstrução dos principais momentos do escrito.

¹⁴“Esta indiferença da relação de dominação e de servidão, na qual, pois, a personalidade e a abstração da vida são absolutamente uma só e mesma coisa, e na qual esta relação é apenas o exterior, o que aparece, é a família.” (HEGEL, 1991, p. 37)

¹⁵ Também nas posteriores lições da *Realphilosophie* Hegel apresentará esta concepção: “A lesão a qualquer de suas singularidades é, portanto, infinita, [é] um dano (*Beleidigung*) absoluto, um dano dele como um todo, um dano de sua honra. E o embate (*Kollision*) por cada singular é uma luta (*Kampf*) pelo todo”. (1987, p. 217).

2.2.1 *Eticidade Natural*

No período em que Hegel ainda era um jovem docente de filosofia em Jena, suas teorias apontam para uma posição crítica em relação à forma estabelecida de dominação política. O jovem Hegel possui a convicção de que o estabelecimento político e prático de instituições garantidoras da liberdade só pode ser o resultado de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de suas identidades. Os diversos autores que se interessam pelo tema (Honneth, Pippin, Jacques Taminiaux) são unânimes em afirmar que Hegel só conseguiu pensar desta forma porque modificou os parâmetros do modo da luta social introduzida previamente na filosofia de Hobbes. Enquanto para este a vida social é definida em seu conceito fundamental como uma relação motivada pela autoconservação¹⁶ para Hegel os conflitos entre os homens passam a ser atribuídos a impulsos morais.

O filósofo alemão não reconhece nestas lutas sociais o motivo para a realização do contrato social, como os filósofos contratualistas a reconheciam, mas antes vê nestas lutas a base fundamental para todo o processo de formação ética do espírito humano. A luta hobbesiana de todos contra todos é substituída em Hegel por formas elementares de reconhecimento inter-humano, que denomina de eticidade natural. É através da violação das primeiras relações de reconhecimento nos diversos tipos de lutas que será possível um estado de integração social. Desta forma, a luta pelo reconhecimento para Hegel constitui o momento em que se atualiza uma exigência de reconhecimento que faz parte da própria atividade humana, sem a qual as relações sociais correriam o grande risco de se estagnarem, permanecendo artificiais e limitadas. Na “luta por reconhecimento”, os indivíduos impõem-se como objetos dignos de reconhecimento intersubjetivo e social.

Hegel no Sistema da eticidade concebe um modelo inicial de relação intersubjetiva que ainda não possui um cunho institucionalizado que levaria a um respeito recíproco legalmente sancionado. No entanto, esta primeira etapa colabora para a formação de um tecido social que é anterior à organização política. Se por um lado

¹⁶ Em Hobbes a luta entre os indivíduos ocorre para a preservação e busca de seus próprios interesses e torna-se a base para o contrato social que justificará a soberania do Estado. Podemos afirmar que Hobbes é o filósofo que vem romper com a homologia entre o indivíduo e o bem da polis tão cara aos Antigos. Segundo Léon Strauss entre os Antigos o homem em todos os seus atos se refere ao outro, pois a sua humanidade pressupõe sua sociabilidade. Contudo não há um cálculo nem uma sociabilidade atrelada apenas à busca pela satisfação de seus próprios interesses, pois o homem é por natureza um ser social e político. (STRAUSS, 2008, pp. 12-14)

Hegel assimila a esta sua concepção de formas societárias naturais, a relação intersubjetiva do amor restrita em seu escopo social à pequena estrutura familiar, por outro lado, sob a influência de Fichte, ele agrega a este tecido social pré-político, o papel da educação formadora (*Bildung*) dos indivíduos. É na relação entre pais e filhos que os sujeitos inicialmente se reconhecem como seres emocionalmente carentes e dependentes vitalmente (HONNETH, 2003, p.49).

Contudo, segundo Honneth, o trabalho da educação no âmbito familiar constitui em Hegel uma tarefa de formação a fim de proporcionar uma independência aos filhos, de maneira que, no final, ocorra uma superação daquele primeiro sentimento de unificação. Mas em Hegel esse debate se expressa da seguinte forma:

Os pais são o universal, e o trabalho da natureza visa a supressão desta relação, tal como o trabalho dos pais, que suprimem sempre mais a negatividade exterior da criança e por isso mesmo põem uma negatividade interna maior e, deste modo, uma individualidade mais elevada (...).

III) Mas a totalidade do trabalho é a individualidade levada a cabo e, deste modo, igualmente dos opostos, onde a relação se põe e se suprime; aparecendo no tempo, ocorre em todos os instantes e inverte-se no oposto, em conformidade com o que precede; a ação recíproca e a formação universal dos homens (...) (HEGEL, 1991, p.22-23).

Esses dois parágrafos indicam que a família, na relação pais/filhos, possui o papel formador das identidades pessoais, mas, ao mesmo tempo, tem este caráter negativo – próprio da filosofia hegeliana – pois o resultado da criação é a superação da unificação do sentimento. À família cabe a tarefa de formar o futuro homem que fará parte da sociedade dos homens, mais abrangente que a estrutura familiar. Através desta primeira relação cuja base é o sentimento de amor, a criança será o ser adulto capaz de se inteirar nas relações cada vez mais universais. Assim, para Hegel, o processo de formação das primeiras relações sociais ocorre na medida em que os sujeitos afastam-se das determinações naturais. O aumento da individualidade ocorre na medida em que os homens se reconhecem reciprocamente. A esta etapa da família segue-se uma segunda, ainda denominada de eticidade natural, que diz respeito às relações de troca entre proprietários¹⁷. Nessas relações os sujeitos se reconhecem reciprocamente como

¹⁷ A posse/propriedade, no método da subsunção, se insere na segunda potência, potência da infinidade, idealidade, no formal ou na relação (fazem parte igualmente desta potência o domínio da máquina no trabalho e o excedente como sua consequência). Neste estágio de potência, o universal domina o particular, contudo trata-se de um ideal e não uma totalidade, ou seja, a relação ainda é marcada pelo princípio da singularidade. Segundo Honneth (2003, p. 50), embora a relação entre os sujeitos na posse está livre dos vínculos emocionais particularistas presentes na família, eles ainda são incluídos apenas

portadores de pretensões legítimas à posse (HONNETH, 2003, p.50). Na troca eles se relacionam entre si enquanto indivíduos particulares cabendo ao direito formal legalizar⁴ através de um título jurídico suas pretensões. Se na família o reconhecimento se dá através das relações emocionais existentes entre seus membros, na posse a forma de reconhecimento é presente nas relações pré-jurídicas estabelecidas entre indivíduos numa organização social.

Esta segunda etapa marca um progresso na universalização social do sujeito, visto que a particularidade das relações no âmbito da família fora superada pelas relações intrassociais. É bom notar que o termo *eticidade natural* é utilizado por Hegel para explicar as etapas que antecedem a *eticidade absoluta*. O que caracteriza a *eticidade natural* que abrange as relações na família e na posse é o princípio da singularidade. No nível da *eticidade natural* existe a predominância da multiplicidade sobre a unidade. Ainda não se pode falar da unidade intuitiva de um povo, mas antes da multiplicidade dos indivíduos. A unificação é, contudo desde o princípio algo que os indivíduos aspiram. Na linguagem utilizada por Hegel, isto é, o domínio das potências, cada potência neste âmbito da *eticidade natural* permanece uma determinidade ou uma particularidade. Nenhuma delas consegue a *Aufhebung* absoluta das particularidades, ou seja, a supressão de todas as determinidades na universalidade absoluta. Cada negativo que opera neste momento da *eticidade* deixa permanecer uma oposição em relação ao universal. Somente na vida ética absoluta a oposição é aniquilada de tal maneira que o negativo longe de ser um estado de oposição, realiza a única supressão perfeita da determinidade, aquela que consiste, após a reunião com o seu contrário, realizar algo de superior, de real (TAMINIAUX, 1992, p. 62).

As primeiras relações jurídicas que, portanto, dizem respeito à *eticidade natural* ainda não pertencem ao reino do direito institucionalizado. Hegel acredita que o indivíduo em si não é absolutamente proprietário, ou seja, um possuidor por direito. “O direito à propriedade é o direito ao direito; o direito de proprietário é (por um) lado, a abstração ligada à propriedade, segundo o qual é um direito; por outro lado, o particular, a posse subsiste” (1991, p.30). No reconhecimento da posse do outro ainda estamos no âmbito do contrato informal cujo cumprimento depende unicamente do desejo dos contraentes. A realização do contrato é puramente aleatória e contingente. Por isso será

através de suas liberdades negativas, ou seja, como indivíduos capazes de negar ou aceitar ofertas.

necessário introduzir um elemento transformador, a partir do qual será possível dar um passo além das meras relações pré-jurídicas, razão pela qual Hegel faz apelo aos diferentes tipos de crimes ou lutas.

Como aponta Honneth (2003, p.51), o que é estranho é a maneira como Hegel introduz a categoria de crime. Colocado entre a eticidade natural e a eticidade absoluta, ele tem a tarefa de realizar a passagem da primeira à segunda. Isso implica em afirmar que no momento da própria eticidade natural não existe nenhum tipo de luta que constitui o fomento para o reconhecimento entre os homens. O crime aqui aparece antes como ato de destruição de um tipo de reconhecimento que já existia na eticidade natural. Honneth sugere que uma das razões teóricas pela qual Hegel poderia ter adotado esta construção seria a confrontação direta com Hobbes, sugerindo uma esfera natural isenta de conflitos.¹⁸

O fato é que na *Realphilosophie*, Hegel muda esta perspectiva e distingue a luta pelo reconhecimento do crime propriamente dito. A luta pelo reconhecimento terá nesta obra o papel de explicar a passagem entre as diferentes etapas éticas, começando com a exclusão do outro na posse, e o crime se daria somente a partir da instituição do direito. O que parece bem mais compreensível, tendo em vista que na ausência de lei, os conflitos ainda não podem ser entendidos como crimes.

Assim, no *Sistema da eticidade* Hegel introduz entre as duas formas de eticidade, um capítulo sobre espécies distintas de lutas, entendidas como crime. O crime é o meio pelo qual se pode chegar à eticidade absoluta. Para Hegel não existe outro caminho. Veremos justamente, neste tópico, porque para Hegel a passagem para a eticidade absoluta só é possível através de diversos atos de destruição, nomeados crimes. Foram necessárias lutas, aparentemente governadas por interesses unilaterais e egoísticos, nos quais se revelaram desejos profundos pela afirmação de si mesmo através do outro. A razão pela qual o crime constitui o único caminho para atingir a eticidade absoluta está relacionada com a sua possibilidade de desenvolver nos indivíduos uma consciência de dimensão prático moral. Os confrontos que ocorrem no momento da eticidade natural exacerbam as relações intersubjetivas, o que resulta numa

¹⁸ A outra razão seria as pressões metodológicas que acompanham a aplicação esquemática da teoria do conhecimento de Schelling (HONNETH, op. cit., p. 51).

eticidade mais madura, com indivíduos conscientes de uma dependência recíproca inseridos em uma comunidade de cidadãos livres.

2.2.2 Os Diferentes Tipos de Crimes

Existem três diferentes tipos de crime definidos como negação da relação ética, a saber, a barbárie (ou crime contra a cultura) (HEGEL, 1991, p.44), os crimes contra a pessoa e propriedade e os crimes contra a honra. Segundo Honneth (op.cit, p.52), já nos escritos teológicos da juventude, Hegel havia entendido o crime como uma ação que está ligada ao pressuposto social das relações jurídicas, na medida em que ela resulta da não determinidade da liberdade meramente jurídica do indivíduo. Ou seja, o indivíduo comete o crime justamente porque os seus direitos de liberdade lhe foram negados. Isso leva Honneth a pensar que Hegel atribui a origem de um crime ao fato de um reconhecimento ter sido incompleto. A causa interna do ato criminoso decorre da experiência negativa que o indivíduo sofreu nas relações intersubjetivas. No lugar de se experienciar um reconhecimento mútuo entre seu parceiro de interação, ele vê o seu reconhecimento negado. Esse tipo de crime, entendido por Hegel como atos de destruição cega não representaria crime no sentido estrito justamente porque lhe faltaria o pressuposto social da liberdade juridicamente reconhecida.

Segundo Honneth, Hegel desenvolve este tema de forma lacunar, impossibilitando uma afirmação da existência inexorável da relação entre reconhecimento incompleto e crime. Mesmo que de uma forma geral os crimes pareçam ter um papel imprescindível¹⁹ na construção de uma formação ética dos indivíduos, Hegel não constrói de forma estrutural sua teoria sobre o crime de tal sorte que ele fosse capaz de desempenhar um papel positivo no movimento do reconhecimento. Até porque, a divisão estrutural do *Sistema da eticidade* parece apresentar o crime como algo que rompe com um reconhecimento já adquirido na fase da eticidade natural. Por isso a dificuldade de se perceber em que sentido o crime contribui para o ganho de reconhecimento nas relações intersubjetivas. Honneth arrisca dizer que o crime ocorreria naquelas relações em que o sujeito sofresse com a falta de um reconhecimento, ou um reconhecimento incompleto, ou seja, na família ou na relação contratual de posse.

¹⁹ Para Hegel, o crime é denominado o único caminho para sair da eticidade natural.

Por outro lado, se comparamos o “crime” com a “luta por reconhecimento” que Hegel adotará nos escritos posteriores, parece evidente que o crime tem a força que terá a própria luta por reconhecimento. Em outras palavras, é uma força intrínseca capaz de desenvolver uma consciência moral subjetiva aos homens na medida em que a ação criminosa cometida contra o outro é ao mesmo tempo cometida a si mesmo. Sobre esse tema, o filósofo alemão defende a tese que:

O criminoso também imediatamente se feriu e suprimiu a si mesmo idealmente no que pela aparência fere exteriormente e como a algo que lhe é estranho. A ação exterior é de igual modo ao mesmo tempo uma ação interior, o crime cometido no estranho é também cometido em si próprio. Mas a consciência da sua própria aniquilação é uma consciência moral subjetiva, interna, ou a má consciência (op.cit, p.44).

O ato criminoso engendra uma tomada de consciência moral que advém do remorso. Essa consciência sendo apenas interior, é incompleta, disto decorre uma exigência da sua própria exteriorização, que se dá através da justiça vingativa. O remorso, o medo da morte e a vingança são os meios pelos quais o criminoso assegura a sua reconciliação com a vida, e pelos quais a vida satisfaz sua exigência totalizante (TAMINIAUX, 1992, p. 65).

A barbárie, como um dos três tipos de crime, é a forma de violência e destruição contra o que Hegel chama a abstração do cultivado (*Bildung*), ou seja, contra tudo que já foi edificado. É uma destruição cega, uma devastação sem objetivo. Esse tipo de crime, entendido por Hegel como atos de destruição cega não representa crime²⁰ no sentido estrito justamente porque lhe falta o pressuposto social da liberdade juridicamente reconhecida. Hegel diz que a devastação da natureza pode apenas subtrair a posse, mas não o direito a ela, visto que ainda não existe uma ordem jurídica. Ademais, o que é subtraído não visa um indivíduo em particular como acontece no roubo.

O roubo é o exemplo de crime no sentido estrito. Neste uma pessoa fere a forma universal de reconhecimento já estabelecida nas relações jurídicas. Para Honneth, como esta etapa ainda se refere à eticidade natural, o direito ainda não possui

²⁰ Parece estranho colocarmos a barbárie como um tipo de crime e logo após afirmar que não se trata de crime. Na distinção entres esses três tipos de negação, Hegel deixa claro que a barbárie é uma aniquilação contra a abstração do cultivado, uma destruição sem objetivo. O que não fica claro é se esses atos são dirigidos contra o direito. Contrapondo-o com o segundo tipo de crime, onde Hegel evidencia a presença da violação do direito, parece-nos que então a barbárie não é crime, pois não aniquila um direito.

estabilidade e realidade enquanto força coativa, por isso mesmo toda a pessoa tem que se preocupar sozinha com a defesa de seus direitos, disto decorre que o que lhe é ameaçado não é somente o bem, mas também toda a sua identidade²¹. O roubo aniquila a relação subjetiva do indivíduo com a sua posse a qual lhe conferia um reconhecimento jurídico. Na medida em que o outro rouba o bem possuído, ele nega este reconhecimento que concedia ao indivíduo seu *status* de pessoa. Por esta razão o roubo não visa apenas um objeto, mas também consiste em uma violação pessoal. Nesta luta, entre os dois sujeitos, pelo reconhecimento de distintas pretensões, apenas o lesado que deseja o respeito social do direito à propriedade luta pela integridade de sua pessoa inteira, enquanto que para o criminoso importa apenas a imposição de um interesse particular.

A terceira etapa da negação diz respeito à lesão a honra. Nesta o indivíduo lesado é atingido não no seu direito individual, mas antes na integridade de seu todo. Honra é “a postura que adoto em relação a mim mesmo quando me identifico positivamente com todas as minhas qualidades e peculiaridades” (HONNETH, 2003, p.55). O indivíduo só é capaz de identificar-se integralmente se as suas qualidades e peculiaridades são aprovadas pelo outro. Se há uma ruptura desta aprovação, ou seja, do reconhecimento já prévio de minhas qualidades e peculiaridades, então a necessidade da luta para restituir o reconhecimento perdido é inevitável. Segundo Honneth, Hegel não deixa claro, contudo, por quais razões uma pessoa destrói uma relação preexistente de reconhecimento, ferindo o outro sujeito em sua integridade. Podemos, todavia, compreender que o ato ofensivo do criminoso é a sua maneira de chamar a atenção publicamente para a sua própria integridade ferida. Ou seja, o próprio ato criminoso já é a consequência da experiência de uma falta de reconhecimento prévio como uma pessoa inteira.²²

Para Honneth estas três etapas da negação social contrapostas àquilo que Hegel denomina de eticidade natural são um processo que antecede e prepara à passagem para a eticidade absoluta. Na sua leitura, Hegel não somente quer mostrar como as estruturas sociais do reconhecimento elementar são destruídas por estes atos

²¹ Isto porque o indivíduo não passou ainda pelo processo de formação de sua identidade na qual o que constitui o seu eu será desvinculado da sua posse material.

²² O reconhecimento de um indivíduo apenas como “pessoa” se dá em virtude de sua capacidade jurídica, enquanto que o reconhecimento como pessoa inteira seria àquele de suas particularidades. Portanto a honra é um reconhecimento da pessoa inteira.

criminosos, mas também que são estes mesmos atos que possibilitam o surgimento de relações de reconhecimento eticamente mais maduras.

Portanto, o conjunto desses conflitos possuiria uma dimensão de aprendizado prático moral através do qual os sujeitos aprendem mais sobre suas próprias identidades, passam a ser sujeitos mais autônomos, mas também se dão conta que dependem mais dos outros. No final das contas, os diferentes conflitos que ameaçam a estabilidade da eticidade natural possuem um duplo caráter formador: por um lado, os sujeitos se dão conta que dependem dos outros indivíduos para se conhecerem a si próprios; e por outro lado as relações eticamente mais maduras possibilitam o desenvolvimento de uma comunidade de cidadãos livres (HONNETH, 2003, p.56-57). Poderíamos dizer que a segunda é consequência da primeira, pois em Hegel esta tomada de consciência da dependência recíproca dos indivíduos desloca necessariamente o conflito da esfera puramente individual para aquela entre as comunidades sociais. Doravante os indivíduos não mais se contrapõem —como agentes egocêntricos, mas como “membros de um todo”.²³

2.2.3 A Passagem, a Transição para a Filosofia da Consciência.

Segundo Honneth, Hegel não dá continuidade a sua argumentação em torno do reconhecimento quando ele passa à análise da “eticidade absoluta”, ou seja, no capítulo III do *Sistema da eticidade*.²⁴ Neste haveria apenas uma exposição dos elementos organizacionais que caracterizam a relação política da “eticidade absoluta”, sem se importar com o tema do reconhecimento. O conceito de reconhecimento parece efetivamente desaparecer na eticidade absoluta, ao menos de forma tão visível quanto a que aparecia nas relações inerentes à eticidade natural.

Somente na *Realphilosophie* este conceito vinculado agora à formulação de uma teoria da consciência reaparece de forma sistemática. Segundo Siep,

²³ Hegel, *Sistema da eticidade* in HONNETH, 2003, p. 57.

²⁴O capítulo destinado a “eticidade absoluta” pode não tratar de forma explícita o tema do reconhecimento. Contudo, sendo a eticidade absoluta a organização de um povo, ou seja, a constituição deste em um Estado, Hegel antecipa na divisão dos momentos éticos boa parte daquilo que será tratada na *Filosofia do direito*, essencialmente a parte destinada a sociedade civil, com o seu sistema das carências, sua administração e a polícia. O que diferencia é a posição da família, onde no *Sistema da eticidade* ela é considerada eticidade natural, enquanto que na *Filosofia do direito*, família e sociedade civil e Estado fazem parte da eticidade.

Hegel não é capaz, no *Sistema da eticidade*, de apresentar a passagem das formas da eticidade natural⁴ e negativa⁴ para uma verdadeira eticidade enquanto um progresso necessário que esteja fundado na natureza⁴ da própria eticidade relativa, e isto significam: no seu elemento e sustentáculo, a consciência singular (SIEP, 2007, p.82).

Lima explica a necessidade do filósofo alemão de lançar mão de uma teoria da consciência a fim de realizar a passagem da eticidade natural para a eticidade absoluta. É preciso que o processo pelo qual a eticidade absoluta se origina, e os elementos socializantes envolvidos neste processo gradativo, sejam apresentados na forma de um progredir imanente à própria consciência. É justamente a questão de transformar o processo de subsunção da eticidade natural na eticidade absoluta em um movimento de autoefetivação do próprio absoluto que conduz Hegel à elaboração de uma teoria da consciência como sustentáculo da filosofia do espírito. Segundo Lima, a categoria reconhecimento é tão importante neste momento da passagem de uma eticidade natural para uma eticidade absoluta porque tal categoria torna experienciável à consciência individual à necessidade do desenvolvimento do espírito do povo.

Portanto, sob este ponto de vista, Honneth tem razão em afirmar que Hegel efetivamente mudou o rumo de sua teoria. O filósofo alemão abandona os pressupostos ontológicos de uma ordem natural advindos de uma influência aristotélica e vai em direção a um modelo de filosofia da consciência. Este processo ocorre, por exemplo, na *Realphilosophie* (1803-1804).

Nesta obra, o conceito ontológico de natureza perde o seu significado abrangente e no lugar de constituir a realidade em seu todo passa a ser apenas o domínio da realidade física que é oposto ao espírito ou a consciência. Esta limitação do conceito de natureza passaria a ser importante na medida em que a categoria de consciência ou espírito especificaria o princípio estruturador do mundo da vida social humana ante o mundo natural. Contudo, para Honneth, Hegel já não consegue mais compreender a via da constituição de uma coletividade política como um processo de desdobramento conflituoso de estruturas elementares de uma eticidade originária e natural, e passa a “entendê-la como um processo de formação do espírito” (2003, p. 63). Não lhe assiste razão, contudo, ao afirmar que quando Hegel se move pela esfera da eticidade com categorias próprias da consciência, passa a entender o reconhecimento não mais na esfera da intersubjetividade, mas se referindo apenas como o momento em que uma consciência se reconhece em outra consciência.

A resposta a esta acusação de monologismo feita por Honneth pode ser dada a partir do entendimento de como é formada a autoconsciência em Hegel. Se efetivamente a autoconsciência é aquela do tipo cuja formação é purificada de todas as experiências e abstraída de todos os objetos do mundo, como em Kant²⁵, ou segundo a concepção fichtiana para quem a fundamentação do Eu permanece vinculada à relação da “reflexão solitária” (HABERMAS, edições 70, p.14), então podemos acusar Hegel de monologismo.

Contudo, para Hegel a autoconsciência, ao contrário, é formada a partir de uma relação que ultrapassa uma reflexão solitária. A experiência da autoconsciência já não figura como originária, mas se complementa na relação com os indivíduos que se (re) conhecem. Na experiência com o outro eu aprendo a ver-me com os olhos do outro sujeito, o que possibilita afirmar que a consciência que o Eu tem sobre si mesmo se forma a partir das relações e experiências que ele desenvolve com o outro.

A formação da Consciência é a chave para se entender o processo de efetivação da ideia de reconhecimento. Ela aparece em textos como *Fenomenologia do Espírito*, *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e na *Filosofia do Direito*. Mesmo assim, o objetivo central deste trabalho é percorrer algumas obras juvenis de Hegel. Obras estas que constroem o reconhecimento enquanto elemento condutor, processual de mediação das intersubjetividades. Uma destas obras é a *Realphilosophie*.

2.3 A Efetividade do Reconhecimento na *Realphilosophie*

Hegel neste escrito aprofunda alguns modelos de reconhecimento já introduzidos no *Sistema da eticidade*, mas acrescentando o processo de realização do espírito no interior da esfera da consciência humana. São três esferas de reconhecimento que são: a família, a sociedade e o Estado. Mas antes de analisar cada uma delas, fazem-se necessárias algumas considerações dos objetivos de Hegel nesta obra especificamente.

²⁵ Não nos ateremos ao estudo da formação da consciência em Kant neste trabalho. Contudo, a breve análise que Habermas faz em seu texto ajuda a compreender a formação da consciência em Hegel: A subjetividade do Eu está determinada como reflexão – ela é a relação consigo mesmo, própria do sujeito como autoconsciência. Kant interpreta ao mesmo tempo a experiência da autorreflexão sob os pressupostos da sua teoria do conhecimento: purifica da empiria a percepção originária, que deve garantir a unidade da consciencial. A autoconsciência em Kant é autoexperienciável e, portanto abstrai todos os objetos possíveis do mundo, inclusive as outras consciências (HABERMAS, edições 70, p. 14).

A orientação para uma filosofia do espírito marca o quadro da *Realphilosophie* de Hegel, o que assinala a mudança de paradigma que este realiza no interior de sua própria filosofia e o fundamento que ela terá daí por diante. Para Honneth, com esta mudança, a teoria da eticidade perde força no pensamento de Hegel e passa a se subordinar ao movimento de constituição do espírito.

De acordo com a nova filosofia, o espírito é aquele que tem a capacidade de autodiferenciação. Ele é capaz de exteriorizar-se e retornar a si, fazendo-se o outro de si mesmo num processo constante de reflexão e autorreflexão. A tarefa da filosofia seria, portanto, de examinar as etapas reflexivas de sua constituição gradualmente para então compreender onde ele se diferencia completamente – o final do processo – o saber absoluto sobre si. O propósito fundamental de Hegel, com isso, é então desvendar o modo de realização do espírito, o qual se identifica também com a formação da consciência humana.

Para se chegar a tal empreitada, de acordo com Honneth, Hegel expõe três etapas essenciais de formação do espírito que correspondem: 1) espírito “subjetivo”: relação do indivíduo, com ele próprio; 2) espírito “efetivo”: relações dos sujeitos entre si que já se encontram institucionalizadas, e 3) espírito “absoluto”: relações reflexivas dos sujeitos socializados com a totalidade do mundo. O que nos interessa aqui subjaz a esse movimento de formação como força motriz da comunidade ética na primeira etapa do processo – um modelo de luta social por reconhecimento.

Na etapa de formação do espírito subjetivo, a análise filosófica hegeliana, na concepção de Honneth, procura esclarecer quais os tipos de experiências que o sujeito precisa vivenciar para perceber-se a si mesmo como uma pessoa legitimamente dotada de direitos. Com esse tipo de análise possibilita o indivíduo em participar da vida pública institucional, ou seja, no espírito efetivo. Um dos aspectos dessa fase de formação seria o cognitivo, que envolve etapas como a intuição, a capacidade de representação linguística e a imaginação, capazes de revelar à consciência individual do sujeito a possibilidade de produzir categorialmente as coisas do mundo, sendo por isso caracterizado por Hegel de inteligência.

O caráter de inteligência do espírito subjetivo abriria caminho para que o sujeito também pudesse se saber como capaz de criar produções práticas. Tal seria a feição do segundo aspecto dessa fase de formação, o de auto-observação: após

conceber-se como um sujeito capaz de gerar a ordem da realidade, a consciência individual se vê como geradora também de produções práticas ou de conteúdo por meio de uma auto-objetivação que se dá por auto experiências. Isso é construído através de um processo de realização da *vontade individual*, da qual a vontade é marca, para Hegel, de todas as relações práticas do sujeito com o mundo. O espírito subjetivo se reconhece, portanto, como *vontade* a partir de quando supera as experiências puramente teóricas e passa às experiências práticas próprias no mundo. Essas auto experiências práticas no mundo são experienciadas como ações de trabalho, as quais são mediadas (ou auxiliadas) pelo instrumento e finalizadas com o produto (ou obra), pelo qual a inteligência atinge a consciência do seu agir por ser o resultado de sua atividade singular.

No entanto, segundo Honneth, quando Hegel introduz a noção de vontade ele já encontra dificuldades para tratá-la nos moldes da intersubjetividade, problema que vai se estender a toda a sua filosofia futura, já que construída em bases da filosofia da consciência (2003a, pág. 76). É por isso que Hegel, caracterizando essa primeira experiência da *vontade* como insuficiente para a consciência de si como pessoa de direito, pois seria apenas instrumental, tem que ampliar a dimensão da autocompreensão da consciência individual. O autor recorre a uma primeira forma de reconhecimento recíproco como uma dimensão material real do processo de formação do espírito subjetivo e não como um empreendimento metodológico.

A fim de explicitar essa dimensão, Hegel tem então que incluir nesta etapa de formação do espírito subjetivo a relação familiar. Mais especificamente, a relação sexual. Ela se caracteriza como uma forma fundamental de interação homem-mulher que vai além do caráter instrumental da vontade no processo anterior de auto-objetivação. Pela relação amorosa, os sujeitos reconhecem-se numa reciprocidade de um saber-se-no-outro na medida em que constroem um conhecimento partilhado intersubjetivamente pelos dois acerca de si mesmos no outro. Para designar essa relação mútua o filósofo alemão usa, na *Realphilosophie*, pela primeira vez o termo “reconhecimento”, que coloca o amor como sentimento que proporciona a primeira confirmação da individualidade do sujeito, assim como também expresso no *Sistema da eticidade*.

É esta tese que permite abrir caminho para identificar que o desenvolvimento da identidade pessoal, em Hegel, está intimamente ligado às formas de reconhecimento por outros sujeitos e que, mais importante ainda, não há como experienciar-se integralmente como sujeito sem reconhecer o parceiro de interação como pessoa. Dito de outro modo, pode-se identificar em Hegel que na relação de reconhecimento há constitutivamente uma pressão para a reciprocidade, segundo Honneth (2003a, pág. 78). Além disso, o amor é elemento fundamental para que o sujeito se reconheça e se sinta aprovado na sua natureza instintiva particular. Posteriormente a essa situação, os homens terão autoconfiança para agir e participar da formação política da vontade no seio da sociedade institucionalizada, embora o amor para isso constitua ainda somente uma fase primária (2003a, pág. 79-81). É por ser a relação amorosa e familiar ainda uma fase insuficiente para o processo de formação do espírito que Hegel tem de ampliar esse processo trazendo uma vez mais o instrumental categorial de uma luta por reconhecimento, agora franca e diretamente crítico do conceito hobbesiano de luta e estado de natureza, pensa Honneth.

Para sustentar seu conceito de luta, o filósofo da eticidade faz uso próprio dos pressupostos da teoria da comunicação e da intersubjetividade e entra, com isso, em confronto com o modelo de “luta de todos contra todos”. Como a relação de reconhecimento familiar não capacita ainda o sujeito a reconhecer-se como uma pessoa de direito, Hegel o coloca dentro de um contexto social que coincidiria metodologicamente com o estado de natureza de Hobbes. Ele descreve a situação da seguinte forma, de acordo com o filósofo contemporâneo:

Ao lado da totalidade de uma família é colocada, de certo modo analiticamente, uma série de identidades familiares semelhantes, de sorte que resulta daí um primeiro estado de convívio social; na medida em que cada uma das famílias coexistentes deve se “apoderar de uma porção de terra” para seu “bem” econômico, ela exclui necessariamente a outra de seu uso comum da própria terra (HONNETH, 2003a, p. 82-83).

Isso seria o que Hegel chama de estado de natureza como descrito pela tradição, segundo Honneth, o qual, devido à existência da pluralidade de identidades familiares, geraria de certo modo uma concorrência social entre elas, sendo papel do direito natural prescrever os direitos e deveres de cada indivíduo para com o seu próximo tendo em vista esta relação de concorrência. Mas ele acompanha Hobbes somente até aqui, defende Honneth, pois, como nos textos anteriores sobre o direito

natural²⁶, ele não aceita remeter a construção do contrato social a uma propriedade de “fora” como a prudência, no caso de Hobbes, ou os postulados da moral, no caso de Kant e Fichte. Hegel quer demonstrar que o surgimento das relações jurídicas deriva de um processo de relacionamento prático que se encontra no interior mesmo do contexto social de concorrência entre os indivíduos e que o direito trabalharia essas relações.

O direito é a relação da pessoa em seu procedimento para com o outro, o elemento universal de seu ser livre ou a determinação, limitação de sua liberdade vazia. Essa relação ou limitação, eu não tenho por minha parte de maquiná-la ou introduzi-la de fora, o próprio objeto é esse produzir do direito em geral, isto é, da relação que reconhece (HEGEL apud HONNETH, 2003a, pág. 85).

Para que esse papel do direito se fundamente, é preciso uma nova concepção do estado de natureza dos homens, ou, pelo menos, uma nova visão sobre as relações que estes mantêm entre si num contexto como este. Honneth acha que isso Hegel procura realizar lançando mão novamente de sua teoria da intersubjetividade. Para ele, considerando que há relações sociais intersubjetivas anteriores, ao processo de socialização, torna-se claro que existe um consenso normativo regulador mínimo que subjaz a essas relações, mesmo elas sendo de concorrência, pois o reconhecimento recíproco é componente obrigatório prévio de qualquer luta ou conflito.

Não há como haver conflito, embate se as partes não se reconhecerem minimamente como partes, ou seja, os sujeitos só entram em luta por reconhecerem-se sujeitos. Destas relações pré-contratuais Hegel extrai o conteúdo moral ou normativo que posteriormente deverá ser levado em consideração para a construção consciente do contrato ou das leis reguladoras das relações sociais, as quais seriam; expressão genuína do tornar-se consciente dessas relações de reconhecimento. O papel e caráter inovador do direito da *Realphilosophie* começam, então, a se delinear nestas formulações.

Tal descrição singular do estado de natureza dos homens tem desenvolvimentos também singulares. Hegel interpreta os atos destrutivos²⁷ de forma totalmente diferente da de Hobbes, assevera Honneth. Quando um indivíduo se vê lesado ou atingido de certa forma por outro indivíduo²⁸, e comete em represália um ato destrutivo contra o

²⁶ Ver a crítica de Hegel ao Direito Natural, em ARAÚJO NETO, José Aldo Camurça de. O contratualismo na perspectiva de Hegel. *Intuitio*. Porto Alegre, n. 1, p.75-90, jul. 2011.

²⁷ Já explanados anteriormente e tidos também como “crimes”.

²⁸ Ou ainda (trocando metodologicamente o sujeito pela família), quando da tomada de posse da terra de uma família por outra, naquele contexto que Hegel caracteriza como possuidor de várias identidades familiares.

mesmo, não está reagindo por medo da ameaça atual e futura que representa este sujeito, mas sim porque suas expectativas de reconhecimento por parte do outro não foram atendidas.

Neste ponto, se percebe o fundamental da argumentação hegeliana que é o fato de que nas relações de interação entre os sujeitos está subentendida a expectativa de reconhecimento pelos outros sujeitos. O sujeito lesado reage por se ver ignorado em sua condição pelo outro sujeito, por não se ver de qualquer forma conhecido pelo outro, e não porque quer aumentar seu poder relativo ou satisfazer suas necessidades sensíveis. Por outro lado, reconstruindo também o ponto de vista daquele que lesa o outro, Hegel mostra que este, em todo o momento de sua ação, achara que ela só mantinha relação com o seu contexto particular, mas a partir da reação do lesado ou ofendido, ele percebe, retrospectivamente, que sua ação na verdade atingira indiretamente todo o contexto particular do outro também, e, além disso, a própria pessoa do outro, já que não lhe reconhecera no seu contexto, excluindo-o ou ignorando-o com sua ação: “Ele (o sujeito da tomada de posse, A.H.) toma consciência de que ele fez algo totalmente diferente do que visava: seu meu era o puro relacionar de seu ser consigo mesmo, seu ser-para-si desimpedido” (HONNETH, 2003a, p. 89).

Descentrando seu modo de ver ele pode então incluir o outro na sua autopercepção de sujeito, o que amplia seu conhecimento de si e o coloca como dependente socialmente do outro, mesmo estando em situação de conflito com ele. Fica clara, desse modo, como a percepção da identidade pessoal está vinculada intrinsecamente com o reconhecimento recíproco, e o papel extremamente necessário do conflito ou luta para o desenvolvimento gradual das relações de reconhecimento. Hegel conclui daí, segundo Honneth, que, tendo em vista que há uma aceitação prévia entre os parceiros de interação antes mesmo que haja um conflito entre eles, não se pode deduzir que estes sujeitos hajam por puro egoísmo, pois reconhecem o outro positivamente quando orientam suas ações, baseando-as nesse reconhecimento.

A aceitação entre os sujeitos contrapostos ele a concebe como sendo uma interação de “desigualdade”, pois a reação do sujeito lesado é a de fazer com que o opositor tenha consciência dele, mostrando o saber intersubjetivo que possui de si mesmo, e revelando ao outro que ele não possui exatamente este saber de si mesmo, já que sua ação não teve consentimento intersubjetivo. Essa reação busca mostrar, acima de tudo, que não é motivada simplesmente pela ofensa ou tomada da posse em si, mas

pelo fato de o sujeito que causou a ofensa não ter percebido, ou ter ignorado, a condição do outro, ou ainda ter interpretado de maneira equivocada sua intenção e seu contexto próprio.

No vocabulário hegeliano, a reação busca afirmar-se como *absoluta*, mostrando-se como vontade não mais como ser-aí, mas como ser-para-si sabido (2003a, p.91). O que fica claro com estas considerações de Honneth é que, para ele, Hegel coloca no contexto conflituoso²⁹ do estado de natureza um processo onde o sujeito procura sustentar a incondicionalidade moral de sua vontade objetivando tornar sua pessoa merecedora de reconhecimento, ou seja, a existência de uma luta por reconhecimento no interior do espaço conflituoso do estado de natureza.

Finalmente, como conclusão da formação do espírito subjetivo, Honneth aponta que Hegel usa o que ele chama de *luta de vida e morte* para explicitar o fechamento daquela experiência de formação individual pela qual os sujeitos podem conceber-se como pessoas legitimamente dotadas de direitos. No entanto, isso ele o faz de forma um tanto quanto confusa ou interpretativa de acordo com a visão honnethiana, não clarificando precisamente qual a força prático-moral que essa luta possui.

Honneth acredita que Hegel quis evidenciar que, estando cientes de sua mortalidade, os sujeitos em luta reconhecem-se como possuidores de direitos fundamentais, concebendo assim o fundamento para uma relação jurídica baseada em relações intersubjetivas. Interações essas que geram o fato de o parceiro da interação lutar até a morte pelos seus direitos fundamentais. Como consequência propicia uma espécie de mobilização entre os envolvidos. Sem falar ainda que o defrontante passa a reconhecer o outro como pessoa moral, aceitando a pretensão de defesa de sua integridade (2003a, p. 94). De qualquer forma, Honneth acha que a referência à morte não é de modo algum evidentemente necessária para atingir tal estágio de compreensão das identidades pessoais, visto bastar o sujeito experienciar a vulnerabilidade moral do parceiro para poder reconhecê-lo.

Feita essa análise acerca da relevância da categoria reconhecimento na *Realphilosophie*, passaremos aos principais momentos em que esse termo aparece,

²⁹ O tema do conflito é um assunto importante entre os teóricos que tratam da filosofia do reconhecimento. Dentre eles, Alexandre Kojève (1902-1968). O autor francês possui uma concepção distinta do termo em relação a Axel Honneth. Para Kojève a base do reconhecimento encontra-se no caráter antropológico da ação humana que implicará para o estabelecimento da justiça. Isso porque o autor francês tenta resgatar a dignidade humana perdida com o advento da própria humanidade em seu desenvolvimento da consciência. Diferente de Honneth, Kojève não analisa, detalhadamente, as situações negativas de não reconhecimento. Para maiores detalhes Cf BAVARESCO, Manuel Moreirada Silva. *Filosofia, reconhecimento e direito*. Pelotas, EDUCAT, 2006, p.67-83.

manifesta-se. Cada uma delas possui um desenvolvimento processual, especulativo de efetivação da intersubjetividade. O primeiro tipo se expressa pela família.

2.3.1 A Esfera da Família³⁰

Na esfera da família, da mesma forma como Hegel havia concebido no *Sistema da eticidade*, o amor é visto como uma relação de reconhecimento mútuo em que a individualidade dos sujeitos encontra sua confirmação na experiência com o amado através de um experimentar-se a si mesmo como um sujeito “carente e desejante” (HONNETH, 2003, p.78). Na relação amorosa é o si não cultivado, natural, que é reconhecido (HEGEL, 2002, p.37). A confirmação do amor, ou melhor, o amor se sabe como amor através do nascimento do filho. o amor satisfeito, é o terceiro, a criança concebida (HEGEL, 2002, p.38). Nela o amor é mediatizado. Da mesma maneira que o instrumento é o trabalho permanente, o terceiro é também o universal; é a possibilidade durável, permanente, da existência do casal. A unidade do amor é a criança concebida a partir da qual a origem pode ser suprimida, isto é, a morte dos pais. Mas antes a tarefa dos pais é a educação dos filhos. Através desta a criança se torna um ser para si.

Segundo Honneth, o que interessa a Hegel na relação do reconhecimento do amor é a sua função formadora para a autoconsciência com fim a uma pessoa de direito. O significado do amor no processo individual de formação é negativo na medida em que a experiência do ser amado constitui um pressuposto necessário para que o indivíduo tenha capacidade de participação na vida pública. Cada família é um todo livre, um *ser para si* consciente de si: a família possui em si mesma a essência total simples; ela é esse ato de reconhecer espiritual que se sabe a si mesmo (HEGEL, 2002, p.51). Contudo, o amor se revela um domínio de experiência incompleto para a constituição de uma pessoa de direito.

³⁰ A família se apresenta na eticidade como a primeira determinação imediata da ideia de liberdade. Dito de outro modo, ela representa a primeira instituição a expressar uma “ideia ética” de um modo imediato, a saber, uma espécie de eticidade natural. O indivíduo sai de sua subjetividade e insere-se no ambiente familiar como membro, ou seja, fará parte de um conjunto de pessoas que possuem relações consanguíneas, de parentesco entre si. Porém, esse sentimento fraternal encontrado no seio da família se resume ao âmbito natural, visto que os laços sanguíneos podem ser rompidos a qualquer momento. A fim de evitarmos esse risco, o sentimento natural é gradualmente racionalizado até chegarmos ao Estado, último momento da eticidade. Quando se diz que o sentimento natural é racionalizado até chegarmos ao Estado, tal afirmação expressa o desdobramento dialético que o conceito de família sofre em si mesmo. Ou seja, manter os familiares por meio do sentimento natural não garante, contudo, sua união. Cf. HEGEL, G.W. F – *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio*.

Nas relações intrafamiliar o espírito subjetivo não é perturbado por conflitos que poderiam despertar o interesse por normas gerais abrangentes. Por isso Hegel precisa ampliar o processo de formação do sujeito e para tanto ele o transfere para dentro de um meio social mais amplo que a família. Nas relações entre as diferentes famílias os indivíduos possuem um convívio mais amplo que a estrutura familiar, contudo a disputa pela terra é inevitável. Cada momento de apossamento de um pedaço de terra resulta na exclusão do uso comum de outra família. Com o aumento do número de famílias surge a concorrência pela disputa da terra. Aquele que designa uma terra como sendo a sua terra exclui o outro desta mesma posse. O outro é excluído daquilo que ele é; o ser não é mais um universal. Diante desse debate, Hegel afirma o seguinte:

Esta relação é o que foi chamado estado de natureza; o ser livre indiferente dos indivíduos uns em relação aos outros, e o direito natural deve dizer quais são, segundo esta relação, os direitos e deveres dos indivíduos uns em relação aos outros, qual é a necessidade de seu comportamento, de suas consciências de si autônomas segundo seu conceito. (...) Nestas relações, eles não têm nenhum direito e nenhum dever uns com os outros, mas eles o obtêm primeiramente abandonando esta relação. (...) A tarefa é, portanto: o que é direito e dever para o indivíduo no estado de natureza? O conceito deste indivíduo é colocado como fundamento (...). O direito é a relação da pessoa no seu comportamento em relação aos outros – o elemento universal de seu ser livre ou a determinação, a delimitação de sua liberdade vazia. Esta relação ou delimitação, eu não tenho que fazê-la surgir, mas o objeto é ele mesmo este ato de produzir o direito em geral, quer dizer a relação que reconhece (HEGEL, op.cit, p. 52).

Este parágrafo faz parte da crítica que Hegel vem fazendo desde o artigo sobre o *Direito natural* em torno do modelo tradicional do estado de natureza. Para ele surge a questão de como os indivíduos, em uma situação social marcada por relações conflituosas de concorrência recíproca, podem chegar a uma ideia de direitos e deveres. Para Hegel, toda a tradição traz uma resposta insatisfatória porque o direito é trazido do exterior do próprio estado de natureza, em Hobbes no ato de fechar o contrato e em Kant e Fichte como um postulado da moral. Hegel, em contrapartida, quer mostrar que o surgimento das relações jurídicas é um processo prático que advém da necessidade da própria situação social, e por consequência o contrato se realizaria dentro da própria relação de concorrência recíproca.

A questão central proposta pelo autor é a de saber como surge a base normativa para fundamentar os direitos dos indivíduos dentro de um estado de natureza hobbesiano. O que distingue Hegel da tradição é que os indivíduos mesmo estando em

concorrências recíprocas possuem em suas relações sociais um mínimo de consenso normativo. O potencial moral já está presente nas relações pré-jurídicas de reconhecimento. Desta forma, Hegel não precisa retirar o conteúdo normativo para estabelecer o acordo entre os indivíduos fora do próprio contexto social discordante no qual eles se encontram. Ademais, existe antes mesmo de qualquer estrutura jurídico social estabelecido algum tipo de reconhecimento nas relações entre os indivíduos. Lembramos que em Hegel o homem é necessariamente reconhecido e é necessariamente reconhecente.

O que Hegel quer deixar claro é que toda relação social é anterior aos indivíduos e o convívio humano que se dá desde a sua pertença a um grupo, ou seja, desde o seu nascimento, requer uma espécie de afirmação mútua elementar, que começa na família, mas que continua nas pequenas relações contratuais. Nas primeiras relações os homens já desenvolvem uma espécie de autolimitação individual que os distingue dos animais. Isso já seria uma primeira consciência do direito. A partir deste ponto de vista pode-se visualizar uma passagem ao contrato social que se realiza dentro das próprias práticas sociais. Pode-se dizer que se para Hobbes os primórdios acordos dentro de pequenas sociedades, quer seja a família quer seja nas relações comerciais, não são suficientes à passagem à sociedade civil de direito, para Hegel estes acordos pré-jurídicos entre os indivíduos e os próprios conflitos advindos de seus desentendimentos são a base capaz de formar o esqueleto normativo do direito.

2.3.2 O Início da Luta pelo Reconhecimento

A luta pelo reconhecimento tem início com a exclusão do outro da posse. Neste primeiro momento ainda estamos na fase em que a posse não pode ser justificada pelo direito, ou seja, não se trata da propriedade. Não é o universal em si e por isso mesmo a terra tanto pode ser minha como do outro. O ato de excluir em si (o outro) é não jurídico, é o que não deve acontecer, pois aquele que é excluído não está presente nesta exclusão enquanto consciência efetiva e eu também não, neste caso, eu não me relaciono a tal consciência (HEGEL, 2002, p. 45).

Nesta relação, um é o excludente e o outro o excluído. Aquele que foi excluído da posse não visa recuperar o bem do excludente (ofensor), mas, antes, restaurar o saber de si perdido, da mesma maneira que o ofensor, apesar de conservar o bem (o ser aí), se dá conta que necessita também do reconhecimento do outro, sem o qual o seu ganho

não é livre. O ofendido perdeu o seu “ser aí” (a posse), o outro se deu o seu “ser aí”, mas esta posse do “ser aí” se deu sem a aceitação do outro, e por isso ela não é um ganho imediato, isto é, livre. No final deste desacordo, o ofensor fica satisfeito, mas apenas “para si”, e não “em si”; e o segundo, o ofendido, se torna um indivíduo insatisfeito, até mesmo revoltado, e tem agora como objetivo não mais recuperar o seu “ser aí” (a posse), mas o seu saber de si, ou seja, se tornar reconhecido (HEGEL, 2002, p.48).

Segundo as interpretações de Honneth, a tomada de posse na disputa entre as diferentes famílias é vista por aqueles que foram excluídos como uma exclusão no contexto de interação, tornando-os meros indivíduos isolados, ou seja, um “sendo-para-si”. Mais uma vez, é Hegel substituindo os indivíduos hobbesianos que guardam um sentimento de medo na perda da posse por indivíduos que desenvolvem frente a estas perdas um sentimento de “exclusão social”. Diante desta exclusão e destruição do “seu-ser-para-outro”, o indivíduo socialmente ignorado não revida a agressão do outro com o ataque a sua propriedade, pois o que ele quer é restabelecer o reconhecimento perdido na primeira agressão. Assim, o sujeito excluído não tem como fim a coisa, “o negativo”, mas o saber-se no outro.

O ofendido quer provar ao ofensor que o seu ato contra a sua posse não o ofendeu apenas pelo aniquilamento de seu bem material, mas, antes, pela privação de seu “saber de si”. Se antes ele se via como dono de seu bem, agora já não lhe resta mais nada. Todavia, nesta nova compreensão de si, neste se dar conta da dependência da aquiescência do outro para a preservação de um bem, o ofendido ganha uma maior consciência daquilo que pode verdadeiramente lhe fornecer um saber de si, que não é mais a posse, mas o reconhecimento do outro. O que ocorre nestes afrontamentos, na conquista da posse, é um ganho de consciência. Se em um primeiro momento o agressor da posse age por puro interesse material e sua consciência é puramente egocêntrica, em um segundo momento, face à reação do outro, ele desperta em relação à presença do outro. E o agredido se dá conta que o ataque não visava apenas à posse, mas à sua própria pessoa. Por isso nasce uma situação de hostilidade e desigualdade, mas, ao mesmo tempo, de um saber de dependência social entre os indivíduos conflitantes.

Para esse tipo de reconhecimento, o “ser para si” não pode mais se manifestar através do bem a ser possuído, mas sim enquanto vontade. É a vontade, o “ser para si” como tal; sua efetividade tem um significado de ser reconhecido pelo outro, de valer

para ele como absoluto. Mas para isso o “ser para si” tem que se manifestar, tem que ser ele mesmo absoluto, enquanto vontade que quer ser reconhecida não na posse, mas como ser que vale por si mesmo, por sua singularidade.

Segundo Honneth (2003, p.92-94), Hegel não fornece uma resposta satisfatória sobre o resultado prático-moral decorrente da luta. Para ele, Hegel não consegue mostrar uma conexão entre a tomada de consciência pelos indivíduos de suas vulnerabilidades recíprocas e o reconhecimento da pretensão de direitos individuais. Também Honneth não consegue ver por que o filósofo da eticidade necessita da luta para fundamentar o surgimento do reconhecimento intersubjetivo sobre os direitos. Ele acredita que apenas a defesa dos direitos individuais e não o modo de fazê-la (a luta) faz com que os sujeitos reconheçam em seus desacordos a pessoa moralmente vulnerável, chegando assim à aceitação recíproca de suas pretensões fundamentais de integridade. Hegel, contudo, discorre:

Desta luta cada um (dos adversários) sai como aquele que viu o outro enquanto puro si mesmo (...), e é um saber da vontade; e desta luta a vontade de cada um surge como saber, quer dizer como refletida perfeitamente em si na sua pura unidade. (...) Esta vontade que sabe é agora uma vontade *universal*. Ela é o *ser reconhecido* (HEGEL, 2002, p.49-50).

Afirmar que a vontade que se sabe é universal significa dizer que o outro é visto agora como uma pessoa dotada de direito. Efetivamente, há de se concordar com Honneth que o parágrafo conciso que aponta para um ganho de eticidade no final da luta não consegue expor de uma maneira conclusiva como os dois sujeitos se conscientizam que ambos são dotados de direitos e que, por conseguinte, um deve respeitar o direito do outro, limitando o seu próprio direito natural de tudo possuir.

Contudo, parece claro que a luta tem o papel de conscientizar os indivíduos de suas vulnerabilidades recíprocas. A luta de vida ou morte é importante porque mostra aos adversários a verdadeira natureza de suas fragilidades enquanto seres finitos. Como Hegel já havia previsto um mínimo de consenso e interação entre os indivíduos previamente socializados, o despertar para a necessidade da limitação de sua liberdade arbitrária (direito incondicional à posse) é possível, mas somente no se dar conta de que é isso ou a morte. A simples defesa passiva de seus direitos naturais, como pretende Honneth, nesta etapa da consciência ainda não é possível. É necessário um afrontamento capaz de pôr em risco a própria vida para que os indivíduos se deem conta do limite de seus direitos dos quais eles apenas possuíam uma vaga ideia.

Ademais, não podemos esquecer que Hegel está querendo contrapor a luta de vida ou morte dos contratualistas à sua própria. O que é relevante nesta passagem para o reconhecimento recíproco dos indivíduos é que ele só é possível porque os homens já vivem desde sempre em um estado social onde já há um mínimo de reconhecimento entre eles. Insiste-se em dizer que é somente desta forma que é possível retirar do interior das próprias relações prévias o núcleo normativo capaz de elevar as considerações dos indivíduos sobre a legitimidade dos direitos recíprocos limitando a sua liberdade arbitrária.

2.3.3 Espírito Efetivo, a Concretização do Reconhecimento em Hegel.

No capítulo intitulado “Espírito efetivo” Hegel introduz a categoria do direito abstrato. “A posse se transforma em direito da mesma maneira que o trabalho na esfera da família se transformava em universal” (HEGEL, 2002, p. 51). A partir deste momento o resultado da luta culminou no reconhecimento dos indivíduos enquanto pessoa. O ser reconhecido que é reconhecido enquanto pessoa é o ser reconhecido imediato. Ser reconhecido enquanto pessoa significa enquanto indivíduo que trabalha e possui desejos.

Através do trabalho com vistas a suprir seus desejos, o eu se relaciona negativamente face à natureza, suprimindo-a. As coisas que servem à sua satisfação são feitas pelo trabalho; sua possibilidade universal interior é posta como exterior, como formal. Através do trabalho o indivíduo supre suas necessidades múltiplas, contudo, este ato que, em princípio, é individual, se torna coletivo. “Cada singular, porque ele é singular, trabalha, portanto para uma necessidade; o singular trabalha para as necessidades de vários, e cada um faz a mesma coisa” (HEGEL, op. cit, p.53). O trabalho se torna cada vez mais abstrato, na medida em que se torna mecânico e divisível. Cada um possui uma tarefa para a composição do todo (HEGEL, op.cit, p.54). O produto do trabalho é abstrato e a sua concretude, isto é, sua universalidade, ocorre através do valor e do ato da troca.

É na troca que o abstrato manifesta o que ele é, ou seja, um objeto de troca. É através da troca que cada indivíduo abandona a sua posse em favor do outro. Esse ato de troca é o elemento principal para o reconhecimento do outro como possuidor. Já não ocorre mais a luta para obter do outro a sua posse, antes, através deste movimento de

troca o outro está de acordo com a minha aquisição, ou seja, ele me reconhece como o novo possuidor, assim como eu o reconheço como o possuidor precedente. Nossas vontades agora se coincidem; “é a unidade da minha vontade e da sua vontade; e minha vontade vale enquanto efetiva e que ela está aqui; o ser reconhecido e o ser aqui; é por isso que minha vontade vale, que eu possuo; a posse é transformada em propriedade” (HEGEL, op.cit, p. 55).

Através do trabalho, o indivíduo produz uma coisa que por meio da troca possui um valor. O fruto deste trabalho, que visava inicialmente a suprir as necessidades, passa a suprir as necessidades dos outros. A vontade do singular é agora vontade comum. Da troca passa-se ao contrato. Nada mudou segundo Hegel, mas agora tudo isto passa a ser “real” O que é essencialmente diferente nesta nova perspectiva, a partir da introdução do direito, é que o objeto da troca, que antes era a coisa ela mesma, se torna, com o contrato, a palavra dada. É uma troca de declaração, segundo Hegel, e não mais a troca da coisa.

A partir de então, “eu sou reconhecido como pessoa. Não é somente a minha propriedade que é posta, mas minha pessoa na medida em que eu respondo com a minha honra” (HEGEL, op. cit, p. 61). No contrato, a vontade do outro vale enquanto tal, ela é conceito, pois a ação de troca é substituída pela obrigação recíproca entre as partes. Nesta passagem para o contrato, o reconhecimento se torna reconhecimento da pessoa enquanto ser que possui um comprometimento de conteúdo moral. Não é mais a pura troca que está em jogo, mas a pura palavra. “Minha palavra vale pela realização; isto é, o Eu, minha simples vontade, não está separada de meu *ser aí*; ambos são iguais” (HEGEL, op. cit., p.61-62).

Da violação do contrato não decorre mais uma luta como aquela que havia se sucedido anteriormente. Agora com o reconhecimento das vontades particulares, numa vontade universal, as obrigações no contrato, bem como o ato de lesar, não visam mais a posse, mas a vontade reconhecida previamente. Destarte os indivíduos passam a se ver como lesados enquanto pessoa, “segundo o conceito”. Como restaurar o reconhecimento aniquilado que resultou do descumprimento da palavra dada no contrato? Através do crime. Hegel analisa diferentes tipos de crime, tal como ele havia feito no *Sistema da eticidade*, que terão como objetivo o restabelecimento da vontade singular aniquilada, ou seja, a recuperação do reconhecimento perdido.

O que muda essencialmente entre o *Sistema da eticidade* e a *Realphilosophie* é que nesta segunda obra Hegel evoca uma luta pelo reconhecimento que tem um status

diferente do próprio crime, enquanto na primeira se confundem luta por reconhecimento e crime. Como vimos, na *Realphilosophie* a luta começa com a disputa pela posse. É verdade que o roubo no *Sistema da eticidade* é igualmente uma luta pela posse, contudo a maneira como Hegel aborda é bem diferente. O porquê do filósofo da eticidade na primeira obra não distinguir luta e crime, e na segunda o fazer é algo que parece ficar em aberto para a maioria dos comentadores. O que é importante salientar, contudo, é que distinguindo a luta pelo reconhecimento do crime (na *Realphilosophie*) a análise de Hegel parece ficar mais clara, haja vista que ela considera o crime algo que somente pode ocorrer após a luta por reconhecimento, isto é, após a presença de alguns direitos estabelecidos, como o da propriedade, resultado da própria luta.

2.3.4 A Função do Crime na obra *Realphilosophie*.

A relação entre crime e direito é essencial no contexto da filosofia hegeliana. Segundo ele, “a fonte interna do crime é a coerção do direito” (2002, p. 64). O criminoso enquanto vontade particular comete seu ato não contra outra vontade particular (digamos, o indivíduo particular atingido), mas antes contra a vontade universal, ou seja, o próprio direito. O que ele visa é despertar a atividade da vontade universal. A vontade universal é ativa e é um ato de suprimir a vontade singular. Insatisfeita, a vontade singular reage. Segundo este resumo das palavras de Hegel, o que significa então esta fonte interna do crime? Honneth tenta explicar o que Hegel poderia querer dizer. Para tanto, ele fornece duas maneiras possíveis de interpretação para o papel da luta por reconhecimento que estaria por detrás do crime perpetrado:

- 1) O sujeito que quebrou a palavra experiência um desrespeito em face de um constrangimento jurídico que é aplicado segundo fundamentos gerais e, portanto, abstratos em relação ao seu caso particular. A consequência disto aponta Honneth, é que a vontade particular ficaria sem o reconhecimento social, pois as normas jurídicas aplicadas são sempre formais e gerais, não levando em conta o contexto particular;
- 2) A ação de desrespeito que o sujeito impele no cumprimento do contrato é considerada como tal um desrespeito com relação as normas jurídicas também gerais e abstratas que não fornecem condições materiais de realização de propósitos individuais.

Ou seja, as cláusulas de um contrato, ou mesmo aquilo que se pode contratar, seguem sempre regras já preestabelecidas³¹.

No primeiro caso, o que o ato criminoso desperta é a sensibilidade da parte dos sujeitos de direitos associados com relação ao contexto de aplicação da norma. No segundo caso, diz Honneth, o passo de aprendizado que teria que seguir à provocação moral do criminoso, deveria constituir na ampliação das normas jurídicas pela dimensão da igualdade material de chances. Ou seja, o ato criminoso suscita um apelo à abrangência da norma jurídica capaz de atender reivindicações que decorrem dos próprios atos criminosos, atos estes que, se fossem introduzidos nas normas jurídicas como ações permissivas não constituiriam mais crimes. Sobre o assunto, Honneth afirma:

O ato do crime em Hegel tem a função catalisadora de uma provocação moral, através da qual a vontade geral dos sujeitos de direito associados é compelida a dar um novo passo de diferenciação; mas em que consiste seu conteúdo em particular só é possível medir, por sua vez, pelas expectativas normativas que o sujeito desrespeitado procura expor à sociedade na forma cifrada do crime (HONNETH, 2003, p. 101-102).

Para Honneth as exigências de reconhecimento jurídico que o criminoso suscita com seu ato – exigências estas que poderiam constituir o processo de formação capaz de indicar formas adequadas de ampliação de normas jurídicas – não são desenvolvidas por Hegel, mas permanecem apenas como simples sugestões. Pode-se discutir a pertinência da interpretação honnethiana face o possível significado da fonte interna do crime delineado no texto hegeliano. Para Hegel, a fonte interna do crime é a punição, e só esta pode devolver à vontade singular seu valor enquanto vontade universal porque equaliza o criminoso e o ofendido. O indivíduo lesado é reconhecido em si; tudo se passa no elemento do ser reconhecido, do direito.

O que parece estar em jogo é o papel do direito como o elemento indispensável para restaurar a igualdade e o reconhecimento recíproco que existiam entre as partes antes do ato criminoso. Através da pena, a vítima recupera a sua certeza perdida no ato criminoso quanto às suas pretensões legítimas e, portanto, é reconhecida como uma

³¹ Suponhamos, por exemplo, que em uma determinada sociedade de direito não seja permitido a comercialização de órgãos humanos. Mas existem duas pessoas que necessitam realizar este contrato, uma que precisa comprar o órgão para salvar a vida de seu filho e a outra que necessita vendê-lo, pois não tem dinheiro para pagar uma operação imprescindível para salvar a sua própria vida. Esta proibição não faz nenhum sentido face as suas próprias crenças morais, mas, sobretudo, em face de seus reais problemas de vida e morte. O ato de fazer um contrato deste tipo cujo objeto é considerado inalienável só é crime porque as normas jurídicas são abstratas e, portanto, não fazem nenhuma distinção do caso particular.

pessoa de direito; e o criminoso é reconhecido como o indivíduo que desejava impor sua vontade particular acima da vontade universal. O criminoso sendo compreendido como tal recupera a sua identidade e o seu saber sobre si, ainda que este seu saber de si só seja possível através desta imposição da vontade singular que quer ser mais poderosa que a vontade universal. O criminoso é inteligência “e como tal ele quer realizar sua vontade em detrimento da vontade universal e, por isso, ser reconhecido” (HEGEL, 2002, p. 64)

Ora, como ele pode ser reconhecido, senão que a vontade universal reconheça de alguma forma sua vontade singular? E como à vontade universal (o direito) reconhece a vontade singular? Justamente através da punição. Sem esta a vontade singular não é vista, não é reconhecida como uma força que quer destruir algo, isto é a própria vontade universal. Para ilustrar esta passagem de Hegel pode-se citar Raskolnikov de Dostoievsky em *Crime e castigo*.

Raskolnikov vive um verdadeiro inferno após ter cometido seu crime. O que o corrói é a perda de reconhecimento, de estima por aquilo que ele é. Todos que o estimam, seu amigo, sua mãe e sua namorada, o veem como alguém que não existe. É a completa perda do si. Por isso ele se afasta de todos aqueles que não mais o conhecem e se aproxima apenas de sua namorada, a quem confessa o crime, e do inspetor de justiça para quem a sua autoria é quase que indubitável. A liberação do inferno de Raskolnikov só ocorre com a punição, quando o reconhecimento de sua vontade singular é efetivamente realizado.

A *Realphilosophie* encerra seu capítulo intitulado “Espírito Efetivo” com a análise do conceito de lei³². Hegel tratará neste subcapítulo do direito da família, do trabalho, do poder judiciário e da administração da justiça. Essas mesmas categorias serão trabalhadas por Hegel na *Filosofia do Direito*. Apesar do conteúdo dos conceitos não sofrerem grandes modificações, o local onde cada esfera é colocada muda consideravelmente. Se na *Realphilosophie* estas categorias são inseridas como etapas daquilo que Hegel denominou “Espírito efetivo”, acompanhado de o contrato e o crime, na *Filosofia do direito* estes dois últimos elementos fazem parte do direito abstrato e os

³² A lei é o objeto no qual cada um se sabe a si mesmo. A lei é a mediação entre os indivíduos e sua comunidade. Através dela a vontade singular é sacrificada em vista ao universal. A legitimidade da lei decorre da anuência das diversas vontades comuns dos indivíduos. O indivíduo enquanto pessoa é imediatamente objeto da lei. Tudo aquilo que não é determinado por esta é permitido, mas aquilo que é impedido visa todas as vontades singulares (cf. HEGEL, 2002, p. 67).

primeiros da eticidade. Não trataremos separadamente destas categorias no desenvolvimento deste capítulo.

Mesmo porque, ainda falta ser analisado o último momento da eticidade, ou vida ética: o Estado. É nele que o espírito se efetiva, concretiza-se no mundo. Embora que nos escritos hegelianos juvenis a ideia de Estado não esteja desenvolvida por completo, percebe-se algumas contribuições, elementos introdutórios. E ainda, o papel da vida ética pode mediar a efetivação da intersubjetividade nas instituições. Mas, será que essa pretensão é possível? O Estado pode garantir a efetivação da luta pelo reconhecimento? Honneth vê com reservas essa tentativa.

2.3.5 O Reconhecimento no Estado: Há essa Possibilidade?

Para Honneth, se Hegel perseguisse as etapas do reconhecimento, tal como havia feito nas duas esferas precedentes, no amor e no direito, então ele teria que conceber a esfera ética do Estado como uma relação igualmente intersubjetiva, no qual os membros da sociedade se vêem como indivíduos reconciliados uns com os outros, onde o respeito pela particularidade biográfica do outro formaria o “fermento habitual dos costumes coletivos de uma sociedade” (HONNETH, 2003, p. 108).

Em Honneth o conceito de eticidade próprio de uma teoria do reconhecimento só pode ser pensado no interior das relações intersubjetivas presentes dentro de uma comunidade política cujos hábitos e costumes são compartilhados reciprocamente. Contudo, na medida em que Hegel passa a considerar a relação não mais sob o ponto de vista indivíduo versus indivíduo, mas sim indivíduo versus Estado, então o reconhecimento deixa de representar um meio apropriado para o conceito de eticidade. Diz Honneth:

Em oposição ao sujeito de direito, o *citoyen* já não é concebido como uma pessoa social que deve suas capacidades particulares e propriedades somente a uma interação bem-sucedida com indivíduos que se sabem igualmente *citoyen*; a autoconsciência do cidadão se constitui antes na relação reflexiva do sujeito solitário com a parte de si mesmo na qual a ideia do todo ético é objetivamente representada: a relação ética o movimento dos formados para a obediência em face da comunidade (HONNETH, 2003, p. 111).

Para melhor abordarmos esta crítica honnethiana é indispensável compreender o que é o Estado já na *Realphilosophie*. Hegel diz que “o homem possui seu ‘ser aí’, seu ser e o seu pensamento unicamente na lei”. O Estado é a lei, mas vimos que a lei é a

vontade comum das diversas vontades singulares. “O universal é o povo” e a vontade universal é a vontade de todos. É o povo, segundo Hegel, que possui uma força invencível em face do singular, pois é a união das vontades particulares (HEGEL, 2002, p.85-87). A unidade entre o universal e o particular tem uma conotação dupla: o extremo do universal que é individualidade tem por fim o universal, e o governo do Estado que não é abstrato tem por fim o singular (HEGEL, op. cit, p. 92) Para Hegel da mesma maneira que o indivíduo se preocupa com tudo aquilo que diz respeito à sua vida particular, família, contrato, ele também se preocupa e se ocupa na perspectiva do universal. Sob o ponto de vista do primeiro ele é chamado burguês, e sobre a ótica do segundo, um cidadão (HEGEL, op. cit,p.92)

Estado não deve ser entendido como um organismo independente e exterior ao próprio indivíduo; o Estado são os indivíduos. É por isso que para Hegel as obrigações que os indivíduos possuem perante o Estado, mas também perante a família e a sociedade, não são fardos, mas antes a realização daquilo que ele é, ou seja, membro de uma família, de uma sociedade e cidadão de seu Estado. Em cada esfera, sob o ponto de vista do Estado, “cada um se sabe imediatamente enquanto algo de universal”. O Estado é o “reino da Eiticidade” (HEGEL, 2002, p.94).

Não há dúvidas que Hegel já está introduzindo o conceito de Estado tal como ele desenvolve na *Filosofia do direito* aqui na *Realphilosophie*. Se no *Sistema da eticidade* Hegel havia trabalhado com o termo “potência” o qual se dava segundo sua relação com “conceito” e “intuição”, na *Realphilosophie* “conceito” e “intuição” cederam lugar às figuras da consciência, isto é “inteligência” e “vontade”. Rosenzweig na análise desta mudança afirma que:

A vontade que é inteligência ocupa como no 'espírito efetivo', a parte central, que não é mais a vontade 'abstrata' do indivíduo, mas que se exerce na estrutura da comunidade. A “constituição”, enfim, mostra como a vontade não reina sozinha no seio da comunidade espiritual, mas como ela, enquanto vontade do indivíduo singular está em estreita conexão com a vontade da comunidade espiritual ela mesma, como ela constitui, com esta, uma unidade (ROSENZWEIG, 2008, p. 269-270).

A relação entre a vontade do indivíduo com esta vontade da comunidade é segundo Hegel descrita em três momentos: o indivíduo aliena (*entäussert*) sua vontade em favor do todo; o indivíduo se faz parte integrante essencial da vontade coletiva, e por último, reconhece a liberdade da vontade coletiva como reconhece a sua própria liberdade. Dizer que o indivíduo aliena sua vontade em favor do todo não significa que

ele se torna estrangeiro ao Estado, mas antes que a maneira como ele se liga ao Estado é diferente daquela com a qual ele se relaciona na sociedade civil. No Estado o indivíduo encontra a sua própria vontade “na vontade do todo que é doravante a alma da relação entre Estado e indivíduo” (ROSENZWEIG, 2008, p.272).

Veremos na análise do Estado na *Filosofia do direito* que é somente nele que a ideia ética atinge sua realidade efetiva. Contudo, o Estado existe nas suas instituições e nos seus membros. Por isso mesmo o indivíduo só alcança sua liberdade substancial no Estado, porque não existe o indivíduo de um lado e o Estado do outro lado. Ao contrário o Estado é a essência do indivíduo, local onde ele encontra sua liberdade plenamente realizada. O reconhecimento último que o sujeito adquire somente no seio do Estado é aquele intrinsecamente ligado à sua liberdade. Ser um indivíduo plenamente reconhecido para Hegel é ser um homem livre de uma liberdade que só ocorre no universal, isto é, no seio de um povo.

Mesmo porque esse conceito tem lugar central em sua filosofia política. Na teoria política do autor alemão o Estado é um lugar da unidade, da conciliação dos conflitos, da individualidade e da comunidade, portanto, espaço da dignidade e do mútuo reconhecimento. A passagem seguinte é bastante clara quanto a essa análise:

O Estado em e por si é a totalidade ética, a realização da liberdade e é um fim absoluto da razão que a liberdade seja efetivamente real. O Estado é o espírito que está presente no mundo e se realiza nele com consciência, entretanto, na natureza só se efetiva como o outro de si, como espírito adormecido. Unicamente é Estado se está presente na consciência, se sabe como objeto existente (HEGEL, Rph. Zus. § 258).

O Estado é a autoconsciência da comunidade enquanto presença do espírito no mundo humano. Hegel quer que as vontades singulares sejam conduzidas para a universalidade e por isso que diz: “Minha vontade é uma vontade racional, tem validade e esta validade deve ser reconhecida pelos demais. Aqui tem que desaparecer minha subjetividade e a dos outros e a vontade deve alcançar segurança, firmeza e objetividade” (HEGEL, Rph. Zus. § 217) Logo, o reconhecimento é o caminho para a objetividade, pois na medida em que desaparece a minha subjetividade e a dos outros, a vontade ultrapassa as fronteiras da subjetividade e se dá na objetividade das relações sociais.

Considerando que na sociedade civil a personalidade e a propriedade têm reconhecimento e validades legais, sua lesão³³ não se restringe aos interesses particulares, mas sim, afeta os interesses universais. Transgredir e causar um dano a alguém é negar a própria lei e sua repercussão é universal.

Cabe nesse caso ao juiz³⁴, como órgão da lei, administrar a justiça através da lei.³⁵ Nessa situação está implícito que toda família deve educar seus filhos para serem cidadãos, não apenas indivíduos puntiformes. Nelas se reconhecem os laços construídos no ambiente familiar, que no âmbito da sociedade civil não ocorre, pois são retirados da família e reconhecidos como independentes. Percebe-se que o indivíduo passa a ser filho da sociedade civil tendo deveres e direitos com ela. Nesse sentido que “a sociedade civil deve proteger a seus membros, defender seus direitos, tanto quanto os indivíduos são obrigados a respeitar os direitos dela (HEGEL, Rph. Zus.§. 238)”.

Na sociedade civil as corporações assumem o papel de uma segunda família, pois nelas o indivíduo se sente acolhido e nela satisfaz suas necessidades. Assim como uma segunda família, constitui-se também como a segunda raiz ética do estado. A própria família reconhece nas corporações seu solo firme tanto de subsistência como de qualificação profissional. Sobre o assunto em questão, o argumento do filósofo da eticidade é bastante esclarecedor:

O membro de uma corporação não necessita, portanto, de outras manifestações exteriores para demonstrar sua capacidade e seus ingressos regulares, para demonstrar que é algo. Com isto reconhece também que pertence a um todo, que é por sua vez um membro da sociedade civil geral e se preocupa pelos fins desinteressados deste todo; tem sua honra em sua classe (HEGEL, Rph. §. 253).

As corporações são o caminho para o Estado, pois elas compreendem uma racionalidade de uma totalidade, das relações particulares e comunitárias. O Estado é o lugar da intersubjetividade e do reconhecimento mútuo, porque ele é a realidade efetiva

³³“No crime o que se nega é o direito como direito, a liberdade como tal (SALGADO, 1996, p.357)”.

³⁴ “A pena é, a um só tempo, um direito da sociedade e um direito do indivíduo. [...] O direito e a justiça têm sua sede na liberdade, assim sendo, a pena ou a coação jurídica (se é jurídica) tem de buscar também seu fundamento na liberdade. [...] A pena não é uma ameaça, mas, antes, um direito do próprio criminoso, pois por meio dela ele mesmo restaura o direito lesado e se reinsere na eticidade social (SALGADO, 1996, p. 356)”.

³⁵ Segundo Hegel, a Lei está no âmbito da sociedade civil. Ela é o encontro do Direito abstrato e do costume. Podemos afirmar que em Hegel o conflito na aplicação da Lei é necessário. Nesse aspecto que a Lei deve administrar a particularidade e a universalidade. Devemos ainda considerar, que o descompasso pode já ocorrer na sua formulação, porém, o conflito se efetiva verdadeiramente na aplicação da Lei. Aqui reside uma grande complexidade do direito na perspectiva da Lei, pois é absurdo pensar que a Lei poderá prever todos os casos. Salientamos aqui que são os indivíduos que desejam a Lei, pois garantem os seus direitos. Isso se manifesta no Estado e os costumes são nele expressões da própria Lei.

da ideia ética³⁶. Encontramos nessa afirmação o elemento superativo da unilateralidade da pura vontade subjetiva. Isso demonstra que a liberdade e o reconhecimento fundamentam o conceito de direito. Sendo assim “Qualquer direito individual de liberdade presente no corpo e no mundo não é legítimo a menos que seja reconhecido e garantido pela comunidade” (Idem, 2003, p. 91). O reconhecimento intersubjetivo é uma legitimação de direitos e deveres comunitários. Afirma com isso que “o reconhecimento recíproco não é servil, mas constitui um alargamento da mentalidade que deve ser personificado em instituições de liberdade e justiça (Idem, 2003, p.96)”. Devemos alertar que esse reconhecimento mútuo somente se concretiza no Estado, porque “O Estado é a realidade efetiva da ideia ética, o espírito ético como vontade substancial revelada, clara para si mesma, que se pensa e se sabe e cumpre aquilo que sabe precisamente porque o sabe (Hegel, Rph., § 257)”.

Trata-se de uma totalidade ética, pois significa a realização da liberdade. Neste sentido, Hegel enfatiza que o Estado é o fundamento da razão que se realiza, efetiva-se enquanto vontade livre. Mas em que consiste a realidade concreta da liberdade em Hegel? Nele a liberdade é a expressão dos interesses da individualidade pessoal, seu desenvolvimento e reconhecimento de seus direitos, mas que os interesses pessoais se transformam em interesses gerais e que sejam reconhecidos como espírito substancial do próprio Estado. Nesse aspecto encontramos em Hegel uma forte sintonia entre dever e direito, se expressando da seguinte maneira:

O Estado enquanto ético, enquanto compenetração do substancial e do particular implica que minha obrigação para com o substancial seja ao mesmo tempo a existência de minha liberdade particular, quer dizer, o dever e direito estão unidos em uma e mesma relação (HEGEL, Rph. § 261).

O Estado é a expressão máxima da universalidade, pois ele é a liberdade concreta que unifica os interesses particulares e coletivos. Isso mostra que o Estado hegeliano consegue congrega os diferentes em suas diferenças e os semelhantes numa unidade de reconhecimento solidário. Isso quer dizer, reconhecer e ser reconhecido são as duas faces de cada cidadão e do Estado: deveres na medida dos direitos, e direitos na medida dos deveres. A questão que aparece no Estado de Hegel é que cada indivíduo não pode apenas estar com os outros, mas deve sentir-se um com os outros numa comum unidade. É exatamente isso que constitui a Eiticidade e a liberdade em Hegel.

³⁶ “Para Hegel, o reconhecimento implica a mediação intersubjetiva da consciência da liberdade; e o espírito é o resultado da autonomia mediada (WILLIAMS, *apud*, ROSENFELD, 2003, p.80)”.

Ele afirma: “A ligação entre dever e direito tem esta dupla face: o que o Estado exige como dever é, também, imediatamente, o direito da individualidade, visto que não é outra coisa senão a organização do conceito de liberdade” (HEGEL, Rph, Zus. § 261).

Verifica-se que tanto o Estado quanto os indivíduos têm na base de suas organizações, desenvolvimento, valores, e de sua existência a liberdade. Isso mostra que em Hegel o reconhecimento mútuo ou intersubjetivo, é a objetivação da liberdade nas instâncias individuais e comunitárias. Sendo a natureza humana a própria liberdade, o mútuo reconhecimento é a exteriorização, manifestação dessa liberdade. Entende-se porque em Hegel ser cidadão é pertencer a uma corporação, pois é nela que temos reconhecidos a liberdade real. É nesse sentido que “O Estado é um organismo, quer dizer, um desenvolvimento da Ideia em direção às suas diferenças (HEGEL, Rph, Zus. § 269, MÜLLER, Textos Didáticos, 1998, p. 44)”.

No Estado nós precisamos ver a vida no sentido mais amplo, pois quando os indivíduos deixam de confiar no Estado, ele desaparece. No entanto, quando há grupos ou seitas que não reconhecem seus deveres com o Estado, cabe ao Estado tolerância. O Estado se constitui como racionalidade máxima da universalidade, é autoconsciência de Deus³⁷ como mundo. O Estado é algo pensado, atuante em conformidade com a consciência que sabe o que quer, pois ele sabe seus fins e age de acordo com princípios. Em Hegel o papel da religião como base do Estado é indiscutível, pois a crença religiosa é uma questão individual e ela tem o dever de reconhecer o Estado. Devemos entender que da soberania do Estado surge a graça aos criminosos. A forma mais alta do reconhecimento da majestade do espírito é a graça. Hegel insere aqui o elemento do perdão, no entanto, somente cabe a soberania a decisão de conceder a anulação e o perdão de um crime. Nesse sentido encontramos em Hegel a seguinte declaração:

O perdão é a remissão do castigo, o qual não suprime o direito. Este, ao contrário, permanece e o perdoado é depois como antes um infrator. A graça não o isenta da infração cometida. A remissão do castigo pode ser feito através da religião, pois o acontecido pode tornar-se não acontecido de espírito em espírito. Caso isto seja feito no mundo, ele tem seu lugar apenas na majestade, e pode chegar apenas numa decisão infundada (HEGEL, Rph. Zus. § 282).

³⁷ “Se a Religião constitui, portanto, a base que contém o [elemento] ético em geral e, mais especificamente, a natureza do Estado enquanto vontade divina, ela é ao mesmo tempo tão só a base, e este é o ponto em que ambos divergem. O Estado é a vontade divina enquanto espírito atualmente presente se desdobrando em direção à figura efetiva e à organização de um mundo (HEGEL, Rph., §. 270, MULLER, 1998, p.48)”.

Hegel enfatiza na citação acima que a graça como perdão do castigo não elimina de modo algum o direito. Receber a graça por meio do perdão não significa que o indivíduo não tenha cometido o delito, apenas na religião isso se torna possível. Apenas na religião o delito pode ser considerado um não delito, pois se situa no âmbito da crença e da subjetividade. Hegel quer demonstrar que o perdão concedido, não imuniza o ato de infração do sujeito da ação. Embora ele seja agraciado pelo perdão, ele carrega consigo a marca da infração. Nesse aspecto o perdão não anula o direito, mas também não arranca do indivíduo a infração cometida.

No Estado soberano o arbitrário e o pessoal da satisfação e fins subjetivos são sacrificados. É nesse sentido que Hegel afirma na Rph, § 282: “*Das Begnadigungsrecht ist eine der höchsten Anerkennungen der Majestät des Geistes*”. Esta afirmação hegeliana é traduzida por Müller (1998) da seguinte maneira: “o direito de indulto é uma das formas mais altas da majestade do espírito”. Diante desta tradução propomos outra: “O direito de perdão é um dos mais altos reconhecimentos da majestade do Espírito”. Müller não traduziu o termo (*Anerkennung*) reconhecimento, que é central na nossa discussão da tese. Considera-se, nesse sentido, que a essência da Liberdade é espírito, sendo que para Hegel a natureza humana é sua liberdade, e a liberdade é espiritual. Em Hegel o grau máximo da liberdade espiritual encontra-se no povo. Então, como Hegel entende o reconhecimento no Estado soberano? Encontramos a resposta no § 331:

O povo como Estado é o espírito na sua racionalidade substancial e na sua realidade efetiva imediata, por isso, a potência absoluta sobre a Terra; conseqüentemente, um Estado está em face dos outros numa autonomia soberana. Ser enquanto tal para o outro, isto é, ser reconhecido por ele, é a sua primeira legitimação absoluta. Mas essa legitimação é ao mesmo tempo somente, formal, e a exigência deste reconhecimento do Estado, meramente porque ele é um Estado, é abstrata; se ele de fato é um ente sendo em si e por si, depende do seu conteúdo, da sua constituição, da sua situação, e o reconhecimento, enquanto contendo uma identidade de ambos Estados, repousa igualmente sobre a maneira de ver a vontade do outro (HEGEL, Rph., § 331).

Em Hegel o povo é o Estado, o espírito em sua racionalidade, portanto, potência absoluta na terra. Nesse aspecto que a autonomia soberana de cada Estado adquire legitimidade pelo reconhecimento. Este reconhecimento implica em perceber o conteúdo da identidade e ver a vontade de cada Estado. Cada povo constitui-se como Estado para o outro, e nisso que consiste sua autonomia e identidade própria de cada

qual. O que está em questão aqui é a soberania estatal e a sua pretensão de intervenção legitimadora. Nesse aspecto que:

A legitimidade de um Estado e, mais precisamente, na medida em que ele está voltado para fora, a do poder do seu príncipe, é por um lado um relacionamento que se volta inteiramente para dentro (um Estado não deve se imiscuir nos assuntos internos de um outro), - por outro lado, ela tem seu ser também completada pelo reconhecimento dos outros Estados. Mas esse reconhecimento exige a garantia de que ele, igualmente, reconheça os outros que devem reconhecê-lo, isto é, de que os respeitará na sua autonomia, e, por conseguinte, de que a estes não pode ser indiferente o que se passa no seu interior (HEGEL, Rph. § 331, MÜLLER, 1998, Textos Didáticos, p.138).

O Estado se legitima de modo externo através do príncipe, que é, em última instância, uma relação que se dirige para dentro do Estado, porém, essa legitimidade somente ocorre pelo reconhecimento dos outros Estados. Hegel salienta que o Estado que é reconhecido deve igualmente ser um Estado reconhecedor resultando no respeito e autonomia dos outros Estados. Na medida em que cada Estado reconhece e é reconhecido, ele se dirige para seu interior numa perspectiva de compreender e entender a racionalidade e espírito de cada povo. Reconhecer ou ser reconhecido é garantir a legitimidade da autonomia de cada Estado e também fundamentar a interdependência entre os Estados. O povo, enquanto Estado, é a conquista de seu reconhecimento.

Salienta-se, a partir desse debate, que tão somente nas relações entre Estados e povos é que Hegel manifesta a necessidade do mútuo reconhecimento. Reconhecer o outro como povo e Estado, permite entender as relações de soberania de cada Estado. Cada Estado é legítimo e soberano na medida em que reconhece o outro como tal. É por isso que o bem-estar de cada Estado não é apenas um bem-estar econômico, mas centralmente, o bem-estar de cada Estado é seu reconhecimento e autonomia.

E por falar em reconhecer se faz necessário ainda mostrar as contribuições de Axel Honneth a presente discussão. Em outras palavras, o porquê da tentativa do autor contemporâneo de reatualizar essa categoria hegeliana? Quais os pressupostos que ele se utiliza? Quais fontes Axel Honneth recebem influencia para a construção desse debate? São algumas perguntas que o segundo capítulo desta tese tratará.

Até porque a categoria reconhecimento ganhou força significativa da modernidade aos dias atuais. Filósofos modernos (como Rousseau) e o próprio Axel Honneth trazem em suas filosofias preocupações em afirmar o outro, o diferente. Um

dos temas a serem tratados no próximo capítulo é a tentativa de Honneth de articular a visão moderna do reconhecimento com a sua concepção atual desse termo. Ou seja, não apenas a filosofia hegeliana foi o objeto central das discussões do filósofo contemporâneo.

As discussões com outros autores foram salutares ao pensamento de Honneth. Filósofos como Paul Ricceour, Charles Taylor, Nancy Fraser e outros contribuíram decisivamente ao resgate da categoria reconhecimento na contemporaneidade. Porém essas contribuições serão analisadas no transcórre desta tese (mais especificamente no terceiro capítulo). No momento é imperativa a construção do argumento honneteano acerca dessa categoria e suas implicações na atualidade.

3. O SIGNIFICADO DA FILOSOFIA DO RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH: ALGUNS ASPECTOS INTRODUTÓRIOS

Honneth define sua Teoria Crítica a partir de uma teoria do Reconhecimento. Professor de Filosofia Social na Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt, desde 1996, e diretor do Instituto de Pesquisa Social nessa mesma cidade, desde 2001. É considerado um dos principais pensadores alemães da atualidade. Ele estudou Sociologia, Germanística e Filosofia em Bonn e Bochum. Entre 1982 e 1983 foi pesquisador no Instituto Max-Planck de Ciências Sociais de Munique, no qual se doutorou com Jürgen Habermas. Honneth elabora as suas bases teóricas no Instituto³⁸ de Pesquisa Social fundado em 1924 por Max Horkheimer, Felix Weil e Friedrich Pollock.

Este Instituto tem como intuito, a princípio, divulgar trabalhos vinculados explicitamente ao marxismo. Em 1930 Horkheimer assume a direção do Instituto e simultaneamente ocupou a cátedra na Universidade que cabia ao Instituto Na Universidade Horkheimer se instala na Filosofia e funda o que ele denominou de “Filosofia Social”³⁹. Honneth na afirmação de Nobre (2003, p.10) pode ser incluído na “tradição da Teoria Crítica” (p.10) apresentando sua própria teoria em confronto com os seus antecessores. Tendo sido assistente de Jürgen Habermas, obteve grande influência do mestre, do qual se distanciou em suas teorias posteriormente. É necessário entender que Habermas tem em Horkheimer e Adorno seu ponto de partida para a construção de um pensamento de uma nova racionalidade para a compreensão e interpretação da realidade e o mundo da vida.

Habermas procura entender o diagnóstico apresentado por Horkheimer e Adorno na obra *Dialética do esclarecimento*⁴⁰. É notório em Horkheimer e Adorno no

³⁸ “Wenn ich mich Gemeinden, Gemeinschaften, Verbänden oder Gruppierungen, Gruppen oder Grüppchen gegenüber immer auf Distanz gehalten habe, so deswegen, weil ich im Innersten Wußte, daß ich den Fremden zu ehren hatte und daß ich seinetwegen hoffen durfte, ich selbst zu sein und als solcher erkannt zu werden” (JABÈS, Edmond. In EMCKE, Carolin. 2000. p. 11)

³⁹ A partir disso ele “propôs um ambicioso programa de pesquisa interdisciplinar que tinha como referência teórica fundamental a obra de Marx e o Marxismo, inaugurando, assim, a vertente intelectual da Teoria Crítica (NOBRE apud, HONNETH. 2003 p. 7)

⁴⁰ Este termo é utilizado por Horkheimer e Adorno e por isso “é bom que se note, antes de mais nada, que *Aufklärung* não é apenas um conceito histórico-filosófico, mas uma expressão familiar da língua alemã, que encontra um correspondente exato na palavra portuguesa esclarecimento, por exemplo em contextos como: *sexuelle Aufklärung* (esclarecimento sexual) ou *politizai Aufklärung* (esclarecimento político). Neste sentido, as duas palavras designam, em alemão e em português, o processo pelo qual uma pessoa vence as trevas da ignorância e do preconceito em questões de ordem prática (religiosas, políticas, sexuais, etc).(...) Em Adorno e Horkheimer, o termo é usado para designar o processo de

que se refere à obra é que a razão instrumental é a racionalidade única presente e dominante no capitalismo administrado. Se essa é a única racionalidade presente no capitalismo, torna-se difícil qualquer emancipação e crítica a partir da razão instrumental. Essa forma de pensar a possibilidade de uma crítica coloca em risco o próprio projeto crítico, afirma Habermas. Segundo Nobre, referindo-se a Habermas diz:

Pois isso fragiliza tanto a possibilidade de um comportamento crítico relativamente ao conhecimento quanto a orientação para a emancipação. Sendo assim, de modo a se contrapor e a essa posição aporética, Habermas propôs um diagnóstico do momento presente divergente em relação àquele apresentado na *Dialética do esclarecimento* (apud, HONNETH, 2003, p.12)

Frente a razão instrumental, Habermas propõe uma outra racionalidade, a racionalidade comunicativa. Esta tem outro objetivo frente ao comportamento e ao mundo da vida das pessoas, as formas de ações humanas. Essa nova leitura feita do mundo por Habermas a partir da racionalidade comunicativa, propõe uma, segundo Nobre:

Ação orientada para o entendimento e não para a manipulação de objetos e pessoas no mundo em vista da reprodução material da vida (como é o caso da racionalidade instrumental). A ação orientada para o entendimento é aquela que permite, por sua vez, a reprodução simbólica da sociedade (HONNETH, apud. NOBRE, 2003, p. 13).

Habermas compreende as relações sociais de modo diferente, não mais no modo de uma razão instrumental, mas a partir de mecanismos de comunicação no qual a lógica do entendimento dessa comunicabilidade é o mundo da vida. Ele compreende que a racionalidade comunicativa é uma estrutura inerente das relações sociais da sociedade contemporânea. É pontual notarmos que Habermas pensa a realidade das relações sociais a partir de uma racionalidade comunicativa. É por esta razão que o entendimento dessas relações encontra-se presente no próprio processo cultural que possibilita a continuidade interpretativa do mundo.

Honneth, em sua Teoria Crítica, parte essencialmente dessas duas perspectivas: a razão instrumental de Adorno e Horkheimer e a razão comunicativa de Habermas. Honneth entende que Habermas pensa uma sociedade polarizada sem nenhuma

“desencantamento do mundo”, pelo qual as pessoas se libertam do medo de uma natureza desconhecida, à qual atribuem poderes ocultos para explicar seu desamparo em face dela. Por isso mesmo, o esclarecimento de que falam não é, como o iluminismo, ou a ilustração, um movimento filosófico ou uma época histórica determinados, mas o processo pelo qual, ao longo da história, os homens se libertam das potências míticas da natureza, ou seja, o processo de racionalização que prossegue na filosofia e na ciência (ALMEIDA, Guido Antonio de. In ADORNO/HORKHEIMER – *Dialética do Esclarecimento*, p. 7-8).

mediação entre as ações sociais dos indivíduos e as estruturas capitalistas determinantes. Essa ausência de mediação, Honneth denomina de “déficit da Teoria Crítica” (idem, 2003, p.16), defendendo diante disso de que a base de interação social é o “conflito e a sua gramática, a luta por reconhecimento” (idem, 2003, p.17). Nesse sentido, a relevância do debate acerca do reconhecimento em que o autor constrói em vários de seus textos.

O autor contemporâneo expressa o debate da positividade do reconhecimento a partir da seguinte premissa: reivindicar a relevância do conflito na configuração social. Honneth busca no jovem Hegel suas inspirações, pois é nele que Honneth encontra elementos extensivos da “luta por reconhecimento”, permitindo, com isso, aproximar-se da “gramática moral dos conflitos sociais”.

O grande debate e indagações que surgem em torno de Honneth é: como ele pensa o reconhecimento e qual o sentido do reconhecimento para as demandas sociais e individuais? Além disso, o Reconhecimento em Honneth é uma teoria do reconhecimento ou uma justificativa para o mercado neoliberal capitalista? Essas questões levantadas serão discutidas a partir de três obras do autor: *A Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel* e a pequena obra denominada *de Reificação*.

A principal justificativa para essa análise foi entender como o filósofo contemporâneo analisa o reconhecimento a partir das relações de amor, do direito e da solidariedade. Essas três formas de abordagem não são desconexas ou fora de contexto. Ao contrário, além de fazer referência indireta à filosofia hegeliana, elas possuem uma finalidade teórica para as discussões atuais acerca da inclusão das minorias no processo político atual. Nesse aspecto, interessa-nos pensar: O conceito de reconhecimento apresentado por Honneth é suficientemente claro na perspectiva de uma compreensão e entendimento conceitual? Ou ele se perde em elucubrações idealistas que, ora se situa sobre o indivíduo, ora sobre uma construção de uma teoria do reconhecimento?

Queremos ainda neste capítulo mostrar o entendimento de reificação e como ele justifica a perda do reconhecimento. Será que Honneth compreende as limitações do seu conceito de reconhecimento? Algumas destas perguntas serão respondidas no transcorrer deste e do próximo capítulo. Até porque o tema reconhecimento ganha destaque entre os teóricos contemporâneos. Pelo fato político da necessidade de incluir

as minorias; pelo fato teórico de refletir os avanços da intersubjetividade, não importa; o assunto em questão é a chave de leitura para os dias atuais.

E um dos exemplos desta relevância encontra-se ainda no conceito de conflito. É por ele que as minorias explicitam as suas demandas tornando-as públicas. Apesar de tais demandas não adquirirem simpatia, consenso inicial do chamado “grande público”, as questões implícitas que elas trazem ajudam no aperfeiçoamento dos mecanismos de participação política. Honneth, nesse sentido percebe essas contribuições das minorias atuais discutindo essa problemática do conflito em sua filosofia.

3.1 O Papel do Conflito na Filosofia de Axel Honneth

Experiências de desrespeito estão na base de conflitos que traduzem uma quebra de expectativas normativas presentes na base da sociedade e que, por conseguinte, podem converter-se em luta por reconhecimento. Esta última é apresentada por Honneth como a gramática moral dos conflitos sociais e o conflito são entendidos como bases da interação social. A propósito, vale salientar que é justamente nesse aspecto que o modelo de teoria crítica de Honneth procura distinguir-se do modelo habermasiano. Embora não seja nosso objetivo aprofundar, esse aspecto cabe, no entanto, uma breve consideração a respeito.

Em vez de enveredar o caminho de uma teoria da ação comunicativa baseada numa pragmática formal da linguagem, Honneth opta por um modelo de teoria crítica que toma como âncora uma gramática moral dos conflitos sociais. A ênfase não será atribuída ao consenso, compreendido como *telos* da interação, mas ao conflito. Na teoria da sociedade de Habermas, a dimensão do conflito teria ficado em segundo plano, de modo que Honneth critica a intersubjetividade orientada para o entendimento e volta-se para a dimensão das experiências de desrespeito. A teoria de Habermas padeceria de um déficit sociológico, pois lhe faltaria tematizar os fundamentos normativos da crítica a partir da dinâmica social dos inseridos nela. Tais fundamentos poderiam ser encontrados nas experiências de injustiça e humilhação e nos conflitos que resultam delas (Werle; Melo, 2008).

A juízo de Honneth (2007), o problema é que, na perspectiva de Habermas, o processo emancipatório – dimensão em que este último baseia socialmente a perspectiva normativa da teoria crítica – não se apresenta nas experiências morais dos sujeitos

envolvidos. Aquilo que esses sujeitos experimentam como um prejuízo de suas expectativas morais não pode ser considerado apenas como uma restrição de regras de linguagem por eles dominadas intuitivamente, como em Habermas, mas como uma restrição de exigências de identidade adquiridas por meio da socialização.

Dessa crítica, decorre a posição de que o próprio modelo do social de Habermas, centrado nas relações de comunicação com base numa teoria da linguagem, teria de ser deslocado na direção de uma teoria do conflito, ou seja, o modelo do entendimento comunicativo deveria dar lugar ao de luta por reconhecimento, considerando-se que esse é calcado nas condições prévias intersubjetivas que proporcionam o desenvolvimento da identidade humana de um modo geral. Tais condições residem nas formas de comunicação social em que o indivíduo cresce, desenvolve a sua identidade e aprende a conceber-se como membro de uma sociedade (HONNETH, 2007).

Para Honneth, são as relações de reconhecimento que formam a identidade dos indivíduos e grupos humanos e o conflito está na base de tal formação. Por conseguinte, ao invés de se deter na tensão entre sistema e mundo da vida, como fizera Habermas, a teoria crítica deveria voltar-se para as causas da violação das condições de reconhecimento⁴¹. Isso é possível em razão de Honneth situar o seu modelo de teoria crítica no âmbito de uma filosofia social que tem como escopo a tematização de patologias sociais⁴².

O tema do conflito em Honneth é situado a partir de sua teoria crítica configurada como filosofia social e está vinculado estreitamente a já mencionada violação das condições de reconhecimento que incide sobre a identidade do sujeito e a sua capacidade de autorrealização. É justamente esse risco de violação ou de lesão das condições intersubjetivas pressupostas na forma da autoconfiança, do autorrespeito e da autoestima que impulsiona a busca por reconhecimento. Portanto, trata-se de mostrar que a ideia de formação mediante o reconhecimento tem como base e mola propulsora o conceito de conflito, e procuraremos fazê-lo, aqui, a partir de cinco considerações.

A primeira delas é que cada uma das esferas de relações de reconhecimento distingue-se por um conflito interno referente à aplicação legítima de seu princípio de

⁴¹ Sobre as categorias de sistema e mundo da vida cf. Habermas, 1987, p.171s.

⁴² Honneth se insere na tradição que remonta aos autores tanto do círculo interno quanto externo do Instituto de Pesquisa Social, bem como a Habermas, que interpretam a situação social própria às sociedades capitalistas contemporâneas como um “estado de negatividade social”, portador de patologias sociais. Para Honneth (2006), assim como para os diferentes representantes da teoria crítica, é justamente a falta de racionalidade social o fator que causa as patologias da sociedade capitalista.

reconhecimento, a saber, respectivamente: relação afetiva entre mãe e filho, a adjudicação de direitos e a solidariedade a nível coletiva. À luz de cada um desses princípios, o sujeito pode expressar, quando for o caso, experiências concretas de desrespeito e, por essa via, colocar as bases para a ampliação do reconhecimento em cada uma de suas três esferas (HONNETH, 2003a, p. 144-145). Na esfera das relações afetivas, o conflito interno visa a colocar necessidades recém-desenvolvidas ou que ainda não foram levadas em conta. Apela-se, nesse caso, ao amor mutuamente testemunhado entre mãe e filho com a finalidade de obter um tipo de atenção diferente ou mais amplo do que até então tivera⁴³. Na esfera do direito, o conflito está baseado na ideia de igualdade e visa a mostrar que os grupos antes excluídos merecem ser legalmente reconhecidos. Na esfera social, o conflito leva os indivíduos ou os grupos a promoverem atividades e capacidades que até então eram descuidadas ou subvalorizadas. A finalidade do conflito, aqui, é exigir tanto uma estima social maior quanto uma justa redistribuição de recursos materiais.

A segunda consideração, por sua vez, trata do seguinte: o tipo de conflito que interessa a Honneth é aquele originado por experiências de desrespeito que afetam a identidade dos sujeitos, o reconhecimento denegado. Em razão de o conflito ser entendido como expressão própria de experiências morais que emanam da lesão de expectativas de reconhecimento profundamente arraigadas, a pretensão de Honneth é formular uma teoria social de teor normativo, vinculando um conceito de luta que parta de sentimentos morais de injustiça.

O seu foco são as experiências morais associadas aos processos de negação do reconhecimento para indicar como o conflito pode traduzir-se na forma de luta por reconhecimento, a qual vincula uma força moral capaz de impulsionar o sujeito à ação. Sua concepção de conflito não deve ser concebida, no entanto, apenas mediante um quadro explicativo acerca do surgimento de lutas sociais, mas, principalmente, a partir do caráter normativo de uma luta moral. Esse sentido moral da luta está associado à pretensão mútua dos indivíduos de que a sua identidade seja reconhecida pelos outros.

Essa pretensão é inerente à vida social, concebida como tensão normativa que leva a conflitos morais entre sujeitos que dependem socialmente uns dos outros. A luta desencadeada entre os sujeitos é um acontecimento moral e é constituída com relação à

⁴³ Honneth corrige, em *Redistribution or recognition?* (2003a, p. 144), algo que defendia em 1992, em *Luta por reconhecimento* (2003, p. 276), a saber, que o amor não admitia potencial para o desenvolvimento normativo.

meta do reconhecimento intersubjetivo. A luta por reconhecimento é o meio de ação social pelo qual a relação entre os sujeitos pode adquirir gradativamente uma forma moral mais ambiciosa e, desse modo, levar a níveis mais desenvolvidos da relação social, viabilizando um crescimento tanto da socialização quanto da individuação.

A terceira consideração se refere à interpretação das lutas sociais a partir de experiências morais, não ficar pré-determinado por quais meios práticos as experiências de desrespeito podem ser superadas; se, por exemplo, por força material ou simbólica⁴⁴. O ponto central reside em como articular as expectativas privadas dos indivíduos em relação ao desrespeito sofrido e às finalidades impessoais do movimento social. Entre ambas, precisa haver uma ponte semântica que deve permitir a construção de uma identidade coletiva. Por conseguinte, somente quando o sentimento de desrespeito converter-se em base motivacional de resistência coletiva, articulado num quadro de interpretação intersubjetivo, é que o conflito pode transformar-se em mola propulsora para a luta por reconhecimento. Quando convertidos em luta por reconhecimento, conflitos oriundos de experiências de desrespeito vinculam uma força moral capaz de promover desenvolvimentos e progressos na vida social e o reconhecimento do sujeito como pessoa de valor (HONNETH, 2003).

Já o quarto aspecto trata das reações emocionais negativas assumirem uma importância fundamental para impulsionar a luta por reconhecimento. As experiências de desrespeito vinculam determinadas reações psíquicas negativas que podem constituir a base motivacional afetiva para a luta por reconhecimento. Portanto, se, por um lado, as experiências de desrespeito como a humilhação e a exclusão ameaçam a própria integridade ou a identidade dos indivíduos, por outro, podem converter-se no impulso motivacional da luta por reconhecimento. A crítica de Honneth a Hegel e a Mead, a esse respeito, reside no fato de que faltaria neles justamente o elo psíquico que torna possível passar do desrespeito à ação. Tal elo seria o fator que desempenharia o papel de informar cognitivamente à pessoa que experimenta o desrespeito sobre a sua situação social (HONNETH, 2003).

⁴⁴ A questão das formas de luta pode gerar expectativas de sucesso quanto ao atendimento às demandas pedidas por cada grupo social. Muitas dessas demandas, porém, podem não ser atendidas logo de primeiro momento. O que fica em tais lutas é o papel do simbolismo que essas reivindicações possuem em seus conteúdos. Boa parte dos movimentos políticos possui esse simbolismo. Dito de outro modo, o legado a ser deixado por esses grupos que reivindicam diariamente os seus direitos ganha escopo, conteúdo entre os membros de tais movimentos. O simbolismo, portanto, está no imaginário das pessoas que militam por dias melhores em suas vidas.

Essa função de passar do sofrimento à ação pode ser desempenhada por reações emocionais negativas e é, principalmente, sentimentos como a vergonha e o desprezo que dão a base para um sujeito reconhecer a negação injustificada do reconhecimento social. Daí, a tese de que para chegar a uma autorrelação bem-sucedida o indivíduo depende do reconhecimento intersubjetivo de suas capacidades e realizações. Se, ao contrário, essa forma de assentimento social não ocorrer em alguma das etapas de seu desenvolvimento, acontecerá de se abrir na personalidade uma espécie de uma lacuna psíquica, entrando reações emocionais negativas nela, como a vergonha e a ira. A abertura de tal lacuna é possível em razão de que a experiência de desrespeito vem sempre acompanhada de sentimentos afetivos, os quais podem indicar ao indivíduo que “determinadas formas de reconhecimento lhe são socialmente denegadas” (Honneth, 2003, p. 220). Por conseguinte, é quando as expectativas de reconhecimento profundamente arraigadas são desapontadas que se torna possível desencadear um tipo de experiência moral que se expressa por meio do sentimento de desrespeito.

Por fim, o quinto aspecto é a tese de que o estabelecimento de uma relação positiva consigo mesmo associa-se à capacidade de o sujeito ser reconhecido como pessoa de valor é tematizada por Honneth, recorrendo à concepção de sentimentos de Dewey. Para Honneth, os sentimentos representam reações afetivas que decorrem do êxito ou não de nossas ações e intenções práticas. Esse ponto de partida auxilia-o a encontrar uma via para distinguir os tipos de perturbações que incidem sobre a ação humana e que são avaliadas pelas expectativas que orientam a própria ação. O que leva a conflitos morais na esfera do mundo da vida é a infração de normas pressupostas como válidas que se traduzem em sentimentos morais de injustiça.

As diferenças entre as reações emotivas são medidas de acordo com a violação de normas que refreiam a ação. Este refreamento pode advir tanto do próprio sujeito quanto de quem compartilha com ele a interação. No primeiro caso, vivencia-se o contrachoque de suas ações com sentimentos de culpa; no segundo, com sentimentos de indignação. De acordo com Honneth (2003), o ponto central vislumbrado por Dewey, nessas experiências de vivência afetiva de ações rechaçadas, reside na tomada de consciência do elemento cognitivo das próprias expectativas, qual seja, o saber moral que conduziu à ação que foi refreada. Honneth entende que, nas reações emocionais decorrentes da vergonha, as experiências de desrespeito podem adquirir o impulso motivacional necessário para uma luta por reconhecimento. Isso ocorre em razão de que a tensão afetiva gerada ao indivíduo na forma de vergonha e humilhação só pode ser

dissolvida na possibilidade efetiva da ação. Dentre os sentimentos morais, Honneth destaca o da vergonha, por possuir o caráter mais aberto e por traduzir-se como uma espécie de rebaixamento do próprio valor do sujeito. Isso ocorre por tratar-se de um sentimento vivenciado “somente na presença de parceiros de interação, reais ou imaginados, aos quais incumbe de certa maneira o papel de testemunha da lesão dos ideais de ego” (HONNETH, 2003, p. 223).

Apesar dessas contribuições, a teoria do reconhecimento em Honneth não se limita a isso. No próximo tópico será abordado que implicações a teoria de Honneth possui em relação à formação. Mais precisamente, até que ponto a teoria deste autor implica de fato uma intersubjetividade. E não apenas esse aspecto: quais os pontos interativos que expressam uma mediação.

3.2 Reconhecimento e Formação: Existe Possibilidade de Interagir entre Conflito e Formação em Honneth?

Verifica-se que, como impulso para a luta por reconhecimento, o conflito permite a formação da identidade individual. Tomando essa ideia central como referência, pretendemos explorar, neste momento do argumento, os conceitos de socialização e autorrealização, os quais ajudam a explicitar aspectos importantes do vínculo existente entre conflito e formação em Honneth.

Atualmente, é variado o espectro das compreensões sobre a socialização, mas Honneth, embora não seja um teórico desse campo no sentido estrito do termo, pode ser situado a partir da tradição que compreende socialização como interação.⁴⁵ Sua contribuição a esse respeito situa-se ao destacar o papel das interações voltadas à busca por reconhecimento como resultantes de processos conflitivos motivados pela quebra de expectativas normativas socialmente arraigadas. Cabe, pois, levar em conta, aqui, o conceito de conflito associado a processos de socialização, mas mantendo o seu sentido de fundo, ou seja, a força moral contida em experiências de desrespeito.

É possível compreender a formação da identidade humana como um fenômeno que, em razão de sua natureza prática, dificilmente pode ser pensada sem a ideia de conflito, o qual é intrínseco à formação tanto da identidade dos sujeitos singulares

⁴⁵ Um bom panorama sobre essa tradição pode ser encontrado em Grigorowitschs (2010).

quanto dos processos de constituição da intersubjetividade. O próprio Mead (1967) já explicitara isso ao mostrar que o sujeito, muitas vezes, sente o afluxo de normas intersubjetivas oriundas do meio social, tendo que colocar em dúvida seu próprio *ME*.

Como registra Honneth, “o ‘*Me*’ incorpora, em defesa da respectiva coletividade, as normas convencionais que o sujeito procura constantemente ampliar por si mesmo, a fim de poder conferir expressão social à impulsividade e criatividade do seu ‘Eu’” (2003, p. 141). O atrito entre o I e o Me, entre a identidade pessoal e a identidade social, representa o conflito fundamental para explicar o desenvolvimento moral tanto dos indivíduos quanto da sociedade. A se compreender os processos de interação como processos de socialização na linha da tradição que remonta a Simmel (1981; 1999) e, pois, como dinâmicos e abertos à contingência, pode-se, com alguma facilidade, encontrar aí também o conflito como uma de suas dimensões constitutivas, explícitas.

O que há em comum entre autores como Simmel, Mead e Habermas é a ideia de que os processos de socialização estão diretamente vinculados às interações humanas. É mediante tais processos que a identidade dos indivíduos configura-se, o que não ocorre de maneira linear. A contribuição importante de Honneth a essa tradição é a introdução do tema do conflito como central para a compreensão das interações sociais e da formação da identidade humana, bem como para o desencadeamento de ações emancipatórias.

Isso é levado adiante, como vimos, pela ideia de que, quando o indivíduo vivencia experiências de negação de reconhecimento em qualquer um dos três padrões sugeridos, são afetados aspectos constitutivos de sua própria identidade, o que pode gerar consequências drásticas para o êxito dos processos de socialização e para os processos educativos em sentido mais específico. A teoria de Honneth coloca, no seu centro, a tensão conflito reconhecimento e se retomar-se, aqui, a premissa que perpassa tal tensão, a saber, a ideia de que a identidade do sujeito possui uma estrutura fundamentalmente intersubjetiva.

Ainda é preciso levar em consideração que tal estrutura advém de processos de socialização e que, nas experiências de desrespeito, tais processos são prejudicados. Ambientes educativos são perpassados pelas interações que permeiam o conjunto do tecido social, ficando, pois, vulneráveis às experiências que, daí, emanam inclusive as de desrespeito. Instituições educativas deveriam considerar as formas de desrespeito advindas do âmbito social, estando atentas para atender possíveis violações de expectativas normativas, ancoradas em seu contexto interno de interação.

Vale ressaltar que, para Honneth, o conflito decorre da violação de expectativas de reconhecimento enraizadas nas relações de reconhecimento. São essas expectativas subjacentes aos processos de formação da identidade que permitem ao sujeito compreender-se como autônomo e individualizado. A violação, portanto, de expectativas de reconhecimento – enraizadas nas relações sociais – pode implicar experiências morais de desrespeito e, nesse caso, a violação da autonomia e da identidade do sujeito.

Instituições educativas, concebidas como instâncias socializadoras que são, ficariam ameaçadas em seu papel formativo quando afetadas as condições para o estabelecimento de uma relação positiva dos sujeitos para si próprios e, pois, seu acesso à autonomia. Como destaca Voirol:

A expectativa de reconhecimento não preenchida supõe uma perturbação do processo intersubjetivo da construção de si e faz com que os atores, ao se verem como vítimas da negação do reconhecimento no processo intersubjetivo de socialização, se revelem pouco dispostos à autonomia do juízo e à afirmação de uma dinâmica pública de argumentação (VOIROL, 2008, p. 51)

Honneth frisa que “a socialização dos seres humanos só pode ser bem sucedida sob condições de liberdade cooperativa” (2006a, p. 110). Em outros termos, a autorrealização individual só é possível quando combinada com a autorrealização dos demais membros da sociedade por meio de princípios ou fins aceitos por todos. Nesse sentido, observa ainda, na esteira de Hegel e de Adorno, que “somente pode haver formas bem-sucedidas de socialização onde forem estabelecidos modos de ação em comum que possam valer como metas racionais de autorrealização desde a perspectiva de todos os sujeitos individuais” (HONNETH, 2006a, p. 111).

O filósofo frankfurtiano vale-se da ideia de que as expectativas normativas dos sujeitos estão orientadas para o “reconhecimento social de suas capacidades por outros diversos outros generalizados” (2006a, p. 173). Essa posição, portanto, implica uma concepção de socialização moral do sujeito em que a formação da identidade individual acontece através de etapas de interiorização de respostas de reconhecimento “socialmente estandarizadas”, ou seja, reconhecendo um valor implícito que antes não imaginaria possuir. Isso significa, nesse sentido, que “os indivíduos aprendem a verem-se a si mesmos como membros plenos e especiais da comunidade ao ir gradualmente se assegurando das capacidades e necessidades específicas que os constituem como

personalidades mediante a reação de apoio de seus parceiros generalizados de interação” (HONNETH, 2006a, p. 173).

Por essa razão, os sujeitos dependem de um contexto de formas de interação social orientado por princípios normativos de reconhecimento mútuo. Quando essas relações de reconhecimento deixam de existir, elas cedem lugar a experiências de falta de respeito ou humilhação que deixam consequências lesivas para a formação da identidade do indivíduo. O autor contemporâneo, neste debate, ampara-se num pressuposto ético fundamental de sua teoria do reconhecimento, qual seja: “dos membros de uma sociedade deve poder dizer-se que eles poderão levar em comum uma vida bem-sucedida e não deformada somente se todos eles se orientarem em função de princípios ou instituições que eles mesmos possam compreender como metas racionais de sua autorrealização” (HONNETH, 2006a, p. 107).

Diante do exposto até o momento é possível conceber uma pedagogia do reconhecimento? Em Honneth isso é possível. Tal possibilidade é plausível na medida em que se exige ir além das premissas individualistas do liberalismo, pois demandaria levar em conta o princípio da *liberdade cooperativa* de modo a entender as relações pedagógicas como normativamente orientadas por tal princípio. A teoria do reconhecimento distingue-se do liberalismo justamente por um *perfeccionismo ético* de caráter muito peculiar, a saber, que a meta normativa da sociedade deve consistir em tornar a autorrealização mutuamente possível. Todavia, essa meta deve ser concebida como processo de formação do ser humano (HONNETH, 2006a). A formação do eu prático vincula-se diretamente à possibilidade do estabelecimento de relações de reconhecimento recíproco entre sujeitos, uma vez que é somente quando os indivíduos vêm-se confirmados em sua autonomia pelos demais que podem chegar a uma compreensão de si mesmos na condição de “um Eu autonomamente agente e individuado” (HONNETH, 2003, p. 120).

Baseado nos estudos de Mead, Honneth vincula a ideia de que um sujeito só pode adquirir a consciência de si mesmo na medida em que aprender a perceber a sua própria ação simbolicamente representada a partir da perspectiva de uma segunda pessoa. Ao princípio do reconhecimento é claramente vinculado um papel formativo, visto que a busca de autorrealização é concebida como resultado de um processo de autoconstituição intersubjetiva do ser humano.

Na base de tal processo, está o conflito como modo de impulsionar o sujeito à formação prática de sua identidade. Essa pretensão de reconhecimento, que permite

constituir a identidade humana, é inerente à vida social e traduz-se na forma de uma tensão entre sujeitos que depende socialmente uns dos outros. Esse processo conflitivo de formação demanda a experiência do reconhecimento que só será possível se o sujeito constituir uma relação positiva consigo mesmo mediante a relação com os outros. Afirma Honneth, “os indivíduos se constituem como pessoas unicamente porque, da perspectiva dos outros que assentem ou encorajam, aprendem a se referir a si mesmos como seres a quem cabem determinadas propriedades e capacidades” (2003, p. 272). Sem o desenvolvimento delas não seria possível haver êxito na autorrealização, a qual depende da realização espontânea de metas de vida escolhidas de modo autônomo.

Por conseguinte, para Honneth, assim como para Hegel, uma formação bem-sucedida da própria identidade implica determinadas condições para a autorrealização do indivíduo e está só pode ser exitosa se for unida com a autorrealização de os demais sujeitos em face de princípios ou fins racionais capazes de serem aceitos desde a perspectiva de todos e de cada um. O desvio dessa meta é gerador de patologias sociais porque implica a perda da autorrealização em sentido intersubjetivo.

A concepção de vida boa, a qual está associada à ideia de autorrealização do sujeito, deve ser entendida numa perspectiva pós-tradicional e no contexto de sociedades complexas e pluralistas. Essa noção de vida boa não pode, todavia, ser identificada *tout court* com convicções de valor substanciais vinculadas à multiplicidade de mundos da vida particulares, ou seja, como *ethos* de comunidades singulares. Por outro lado, ela deve ser tão repleta de conteúdo de modo a ser possível saber mais sobre as condições de autorrealização do que é possibilitado pela autonomia individual kantiana. É justamente por isso que, de acordo com Honneth, a teoria do reconhecimento situar-se-ia no ponto intermediário entre a teoria moral kantiana e as éticas comunitaristas. Em outras palavras, ela precisa ser pensada para além de Kant pela necessidade de contemplar não apenas a autonomia moral do ser humano, mas as suas condições de autorrealização como um todo; deve ser situada para além das éticas comunitaristas em razão de que o conceito de vida boa não se limita a convicções axiológicas substanciais.

A teoria do reconhecimento deve vincular um conceito de vida boa que oriente os objetivos da autorrealização humana e, ao mesmo tempo, necessita guiar-se por normas universais orientadoras da ação. Ela deve buscar determinações formais da vida boa, mas sem perder de vista os contextos e as formas de vida particulares – o denominado universalismo contextualista (HONNETH, 2009). Em decorrência, as

condições intersubjetivas para que a autorrealização e a integridade pessoal sejam asseguradas dependem do grau de desenvolvimento das relações de reconhecimento historicamente constituídas. A abordagem de Honneth, nesse sentido, vai além de Kant porque o seu objetivo não é tratar somente da autonomia moral, mas também das condições de autorrealização do ser humano como um todo. Portanto, tal conceito pretende ampliar a moralidade “no sentido de integrar num mesmo quadro tanto a universalidade do reconhecimento jurídico moral da autonomia individual quanto a particularidade do reconhecimento ético da autorrealização pessoal” (WERLE; MELO, 2007, p. 16).

A autonomia do sujeito, entendida como liberdade de autorrealização, depende de determinados pressupostos, haja vista que ela só pode ser adquirida com seus parceiros de interação. Por essa razão, pensa Honneth, os diferentes padrões de reconhecimento representam condições intersubjetivas e são apresentados como necessários para “descrever as estruturas universais de uma vida bem-sucedida” (2003, p. 273). Os três padrões de reconhecimento – amor, direito e solidariedade– são considerados como condições para a autorrealização e são suficientemente formais para não incorporarem ideais de vida específicos. Por outro lado, são ricos em termos de conteúdo a ponto de irem além, no que se refere às estruturas universais de uma vida bem-sucedida, da referência apenas à autodeterminação individual.

A partir do exposto e de outras discussões a serem inseridas, reafirma-se a relevância de discutir o papel do reconhecimento na filosofia. Uma teoria do reconhecimento que vincule uma concepção pós-metafísica de vida boa deve valer-se de padrões suficientemente formais para deixar, em aberto aos indivíduos, distintas opções de autorrealização e, pois, de formação de suas identidades. A teoria do reconhecimento de Honneth contém um rico potencial teórico a ser explorado em relação à esfera formativa. Nosso esforço é de perseguir o percurso adotado por Honneth na construção desse termo em sua filosofia.

Neste tópico, especificamente, falamos a respeito da formação. Ela é importante para a formulação de um sujeito autônomo que possui direitos individuais, mas vive em sociabilidade, coletividade. Mesmo assim ainda não basta. Até porque para conseguir esses direitos o indivíduo precisa lutar, conquistar o seu espaço. É nesse contexto, portanto, que a luta emerge na filosofia do autor frankfurtiano. Apesar de se assemelhar ao conflito, possuem ainda algumas peculiaridades. Tema a ser tratado no seguinte.

3.3 A Função da Luta na Efetivação em Honneth: um diálogo com Paul Ricoeur.

A teoria de luta por reconhecimento proposta por Axel Honneth não pode, como já dissemos, ser pensada fora de um projeto maior de reatualização do pensamento hegeliano. Não seria de se estranhar, dado o histórico de Honneth na Escola de Frankfurt, que os principais termos de suas categorias tivessem como base temas filosóficos. Deste modo, é apropriado discutir o porquê de Honneth discutir a noção de luta e inseri-lo em sua filosofia. O filósofo frankfurtiano, para tanto, recorre a Paul Ricoeur (1913-2005). O autor francês escreve a obra denominada *Percurso do Reconhecimento* (2006).

Segundo Ricoeur, um conceito mais completo de reconhecimento só pode ser apreendido se considerado como, no título do livro, em percurso, passando por, pelo menos, três estágios: 1) o reconhecimento como identificação/diferenciação, baseado, sobretudo, na teoria kantiana da cognição; 2) o reconhecimento como “conhecer a si mesmo”, com base nos estudos aristotélicos e da Idade Média; 3) no último e como terceiro estágio o reconhecimento mútuo, com base no conceito hegeliano. Com efeito, a este último se dará especial atenção, mas se faz necessário algum comentário sobre os que o antecedem.

O trabalho de Ricoeur parte da hipótese de que o emprego do verbo “reconhecer” teve uma inversão da voz ativa para a voz passiva e pretende descrever este percurso tendo como ponto de partida a “teoria kantiana da *recognitio*, na qual nosso vocábulo aparece pela primeira vez no glossário filosófico dotado de uma função específica no campo teórico” (RICOEUR, 2006, p.35). Pretende ainda investigar como a categoria reconhecimento se tornou independente da teoria do conhecimento a ponto de poder embasar uma proposta de teoria do reconhecimento tal como a de Axel Honneth.

O primeiro estágio do conceito de reconhecimento em nível léxico-filosófico é atribuído a Descartes, como forma de pensamento que não dissociava no mesmo vocábulo reconhecer as ideias de identificação, de um lado, e de distinção, de outro. A diferenciação dos sentidos, contudo, há de ser buscada no nível da filosofia no alemão. Por isso, aponta a teoria cognitiva de Kant como marco dessa dissociação, ao subordinar o conceito de identificar ao de vincular; afastando-se do sentido francês de distinguir. Mas alerta que, ainda assim, não se pode pensar num reconhecimento (reconhecimento)

como categoria autônoma, apenas como “uma peça secundária em uma teoria do conhecimento” (RICOEUR, 2006, p. 39).

O segundo estágio é historicamente anterior ao primeiro, posto que remonta aos pensadores gregos sofistas, bem como a Platão, Parmênides e Aristóteles. Explícita o percurso de inversão do conceito que envolve a passagem da voz ativa para a passiva e, com isso, sua maior autonomia para se constituir como categoria conceitual. Trata-se do estágio em que “reconhecer” deixa de ser “conhecer o externo” para ser “conhecer a si” e compõe-se de um elemento contextual (a que o autor chama “caráter epocal”) que deve ser observado. Ricoeur demonstra como o pensamento grego concebe a ideia de “reconhecer” como ato do sujeito que fala/age, consciente de sua capacidade de ação e de juízo de valor sobre a mesma, no sentido aristotélico.

Na modernidade, essa *ipseidade*, entendida como “esse si mesmo reflexivo” (RICOEUR, 2006, p. 105), desloca a reflexão do campo da ação para a instância do agente. Nesse ponto, para que se alcance o terceiro estágio do reconhecimento, Ricoeur sugere uma reflexão sobre as capacidades que conjuntamente esboçam o retrato do homem capaz, isto é, aquele que atesta, que se responsabiliza, que pode, que diz, que narra e narra-se, que se declara (e portanto, sente-se) capaz, que reflete sobre si e seu lugar e, portanto, reconhece a si mesmo não apenas no campo da ação, mas também no nível da consciência.

A transição para o reconhecimento mútuo ocorre quando as capacidades dessa reflexão de si ocorrem e não são mais atestadas apenas pelos indivíduos, “mas reivindicadas por coletividades e submetidas à apreciação e à aprovações públicas” (RICOEUR, 2006, p. 147). Nesse ponto, o conceito de reconhecimento ganha um salto qualitativo em termos de substância e moralidade e se relaciona com o conceito de “capacidade social” do historiador Bernard Lepetit, ou seja, “de referir às práticas sociais, enquanto componentes do agir em comum, a esfera das representações que os homens fazem de si mesmos e de seu lugar na sociedade”. (RICOEUR, 2006, p. 148).

Nessa perspectiva, as práticas sociais exercem o papel de mediação “a saber, a instauração do vínculo social e das modalidades de identidade que estão ligadas a ele.” (RICOEUR, 2006, p. 149). Desse modo, as capacidades sociais, justificadas no acoplamento entre representações e práticas sociais, e que, na orientação de Amartya Sen (2000), significa mais que a simples aptidão, porém a possibilidade de exercer sua capacidade sem privações e livremente, em condições físicas e morais satisfatórias.

Somente ao se alcançar um conceito de capacidade social que reúna novamente as virtudes da ação e da razão como morais, em relação a um contexto histórico e social, é que Ricoeur consegue o substrato para apresentar, no percurso deste vocábulo, o “reconhecimento mútuo”. Essa categoria, utilizada por Hegel e reatualizada por Honneth, se apresenta como resposta à teoria de Hobbes sobre as relações entre os homens e como os mesmos se reconheciam até então. Embora muitos tivessem tentado, a contestação à teoria hobbesiana só seria possível se a questão da mutualidade e da reciprocidade fosse esclarecida na teoria contratualista. Isto se deu, ao ver de Ricoeur, somente a partir do conceito de *Anerkennung* (reconhecimento) dos primeiros escritos de Hegel, recuperados por Honneth. O que Ricoeur chama de antagonismo em Hobbes é assim definido: “saber se, na base do viver junto, existe um motivo originariamente moral” (RICOEUR, 2006, p. 178). Para tal desiderato, é mister separar a “mutualidade” da “reciprocidade” para se pensar numa forma de reconhecimento mútuo que, na verdade, seria muito mais recíproco.

Aponta Ricoeur que o contrato social visa trazer em si a ideia de mutualidade e que, no caso de Hobbes, com a ideia de abandono do direito em prol da segurança do Leviatã, não seria o caso de se pensar o mútuo como recíproco. O pacto social é apenas de entrega e subjugação, ou seja, se perfaz com a entrega do direito dos indivíduos, sem conter no seu elemento constitutivo necessariamente a reciprocidade, de modo que “o abandono do próprio direito pode chegar até o dom gratuito, isto é, sem reciprocidade, excedendo assim todo contrato” (RICOEUR, 2006, p. 178).

Na teoria de Hegel, ao contrário, o reconhecimento mútuo é constitutivo da identidade e só se aperfeiçoa na interação entre indivíduos. Contudo, como cada um traz em si uma parcela de individualidade (um “conhecer-se” prévio), essa interação se dá mediante uma luta, quando se encontram e interagem, no mínimo, duas individualidades distintas e, por isso, conflituosas. Somente do resultado desse conflito é que se terá a perfeita sensação do reconhecer-se a si mesmo em si e no outro. Em Hegel o processo é dialético, isto é, do embate entre posições antagônicas, resulta algo novo e imbricado (a síntese) de tal forma que não há como se separar, na proposta de Jena, o reconhecimento mútuo do embate e da luta que permite a interação positiva para a constituição da identidade plena dos sujeitos envolvidos nas relações práticas. Vê-se que a proposta de Hegel é fundar uma teoria social de fundo normativo, proposta esta que será também a meta de Honneth:

Essa teoria tem a ambição de responder a Hobbes na medida em que a luta provém de motivos morais que podem ocupar o lugar da tríade da rivalidade, da desconfiança e da glória na descrição do pretense estado de natureza do Leviatã. (RICOEUR, 2006, p. 202)

Eis porque, para Ricoeur, só se torna possível trabalhar com essa terceira forma de reconhecimento se passadas as outras duas e ter sido criado um *medium* que eleve as capacidades e as ações da vida prática para além da mera subsistência ou do conflito de interesses, mas que possam elas ter um peso tal para o sujeito que este seja capaz de mudar sua forma de sentir, agir e pensar sobre si e sobre o mundo, não apenas no nível da apreensão e da necessidade, mas de seus juízos de valor. Há uma paridade possível, mas não necessária, entre o percurso de Ricoeur e as esferas de reconhecimento que Honneth reatualiza a partir de Hegel, o que só vem reforçar a ideia de que só é possível compreender a teoria proposta pelo frankfurtiano a partir do imbricamento, interação das categorias “luta” e “identidade”, melhor vistas a seguir.

3.4 Identidade e Reconhecimento.

A questão de Honneth é como promover a autorrealização de um número cada vez maior de pessoas numa dada sociedade, pois somente uma sociedade nestes termos pode ser chamada de justa e democrática. Sua proposta encontra-se vinculada a três linhas teóricas específicas com as quais debate: a) a crítica ao sujeito iluminista de Habermas; b) a teoria de uma luta moral proposta por Hegel em seus primeiros escritos; c) a psicologia social de G. H. Mead⁴⁶. Honneth considera a teoria de Mead como a que melhor desenvolve a ideia de que os sujeitos humanos constroem sua identidade numa experiência de reconhecimento, logo, intersubjetiva, sob pressupostos conceituais naturalistas. Identifica nas semelhanças em relação aos primeiros escritos hegelianos, no que tange à ideia de uma gênese social da identidade do “Eu”, a possibilidade da crítica ao atomismo da tradição contratualista e, como destaca, a busca de fazer da luta por reconhecimento o ponto nodal de uma teoria que vise a explicar a evolução moral da sociedade (HONNETH, 2009, p. 125).

⁴⁶ George Herbert Mead foi um filósofo americano de importância capital para a sociologia, pertencente à Escola de Chicago, na área de psicologia social. Acompanhado de William James, Pierce e Dewey, Mead faz parte de uma corrente teórica da filosofia americana denominada de pragmatismo. Herbert Blumer, em 1937 classifica o pensamento de Mead, acompanhado de vários filósofos e sociólogos, como pertencente a uma linha de pensamento mais geral denominada Interação Simbólica.

Ademais, pretendeu Honneth com os estudos da psicologia social de Mead, baseada em dados empíricos, dar uma inflexão materialista à teoria de luta por reconhecimento de Hegel (HONNETH, 2009, p. 155). Ciente do alto grau de abstração da teoria hegeliana, ainda quando admitindo um aspecto prático na construção das identidades, Honneth buscou colocar à prova o modelo hegeliano num campo onde os comportamentos humanos são centrais. Novamente, utiliza a forma de um modelo de identidade construído em relações práticas de três níveis ou esferas: 1) do indivíduo; b) do Estado; e c) da sociedade civil.

No entanto, a real contribuição de Mead e, também, de Winnicott, para a teoria de Honneth é a de esmiuçar, no campo do comportamento humano, como as esferas de reconhecimento seriam construídas na prática, como seriam lesionadas e o que poderia resultar disso. São os chamados padrões de reconhecimento. Não seria, de fato, possível pensar numa teoria social calcada em identidades construídas intersubjetivamente sem identificar, nas relações práticas, como estas se constituem de maneira que os estudos das relações de reconhecimento recíproco de Mead fornecem.

As pessoas, primeiramente, sentem em suas vidas, em seu cotidiano, os efeitos de uma experiência de desrespeito, que é geradora de indignação que é, por sua vez, motor de uma luta por reconhecimento. O elemento psicológico presente na teoria aproxima de condições práticas de pessoas reais e Honneth tem o cuidado de buscar na psicologia social não apenas o argumento teórico, mas estudos empíricos que comprovam sua hipótese da vivência do desrespeito.

Enquanto os agentes interagem, esta interação torna-se perceptível ao nível intersubjetivo, uma vez que a consciência de si mesmo só é adquirida na medida em que o sujeito “aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa” (HONNETH, 2009, p. 131). A teoria de Mead, assim, coloca a percepção do outro sobre o sujeito precedendo a concepção que o sujeito faz de si próprio (a autoconsciência), reforçando a construção das identidades no seio das relações sociais. O reconhecimento (sua ausência ou sua deformação) é, portanto, o cerne das relações sociais.

Ademais, segundo Honneth, a teoria de Mead avança em relação à de Hegel quando trata da questão do reconhecimento recíproco. Ambos os modelos contemplam, a seu modo, o reconhecimento nas esferas da intimidade (família e amigos) dos direitos (o reconhecimento jurídico, de caráter universalizante), mas tiveram problemas ao tentar identificar uma forma de reconhecimento que diga respeito à particularidade de cada

sujeito e ao que é para cada pessoa ou para cada comunidade de pessoas um bem precioso. Em Hegel, a solução se mantinha a partir da ideia de uma comunidade ética de valores, onde todos compartilhariam de uma mesma ética (daí que Honneth chama de modelo tradicional, voltado para o costume da polis e, portanto, fechado à diferença). Em Mead, a forma encontrada para os sujeitos se encontrarem reconhecidos em suas propriedades particulares, mesmo fora de suas comunidades éticas, parte de uma concepção moral da divisão do trabalho segundo a qual em sua contribuição específica pelo trabalho, todos são, em sua especificidade, relevantes e valorizados socialmente, para os demais e perante si mesmo.

Uma resposta pós-tradicional ao problema hegeliano da eticidade: do reconhecimento recíproco, no qual os sujeitos, para além da relação de suas comunidades morais, podem saber-se confirmados em suas propriedades particulares, deve poder ser encontrada num sistema transparente de divisão do trabalho. (HONNETH, 2009, 151).

Ainda assim, em ambos os casos, Honneth identifica a dificuldade em imaginar um conceito de eticidade formal que coloque como ponto nodal o respeito solidário como forma de integração social. É a partir deste ponto que o autor expõe a sua própria teoria social, cujo cerne são as relações sociais práticas e conflituosas que formam a identidade dos sujeitos, além de orientar suas ações. Exemplo interessante dessa ação é análise de Honneth para os componentes, as partes da teoria do reconhecimento. Dentre eles, o amor é o que inicia a análise do filósofo frankfurtiano.

3.4.1 A Relação entre Reconhecimento e o Amor: Algumas Considerações sobre o Tema

A grande questão que nos salta aos olhos é: Honneth elabora uma teoria do Reconhecimento ou uma ontologia do indivíduo? Para respondermos essa questão, apresentaremos algumas ideias fundamentais sobre o reconhecimento em Honneth. Ele na tentativa de construir uma teoria social com uma perspectiva normativa presume que o conflito é inerente e contribui tanto na formação da intersubjetividade como na dos sujeitos. Para tal construção Honneth parte do “modelo conceitual hegeliano de uma luta por reconhecimento” (HONNETH, 2003, p.23).

Partindo de uma teoria da intersubjetividade hegeliana associada à psicologia social de G.H.Mead, resulta num conceito de pessoa que na possibilidade de uma autorrelação torna-se dependente de três formas de reconhecimento: “amor, direito e

estima”. (idem, 2003, p. 24). Cabe salientar que Honneth se utiliza dos escritos de Jena de Hegel, para pensar e fundamentar a sua teoria do reconhecimento. Ele assim se expressa:

Hegel defende naquela época a convicção de que resulta de uma luta dos sujeitos pelo reconhecimento recíproco de sua identidade uma pressão intrassocial para o estabelecimento prático e político de instituições garantidoras da liberdade; trata-se da pretensão dos indivíduos ao reconhecimento intersubjetivo de sua identidade, inerente à vida social desde o começo na qualidade de uma tensão moral que volta a impelir para além da respectiva medida institucionalizada de progresso social e, desse modo, conduz pouco a pouco a um estado de liberdade comunicativamente vivida, pelo caminho negativo de um conflito a se repetir de maneira gradativa (HONNETH, 2003, p. 29-30).

Encontra-se em Honneth uma leitura de Hegel de um princípio de Identidade, pois justifica uma preocupação centrada no indivíduo enquanto sujeito portador de conflitos. Sendo assim, “o processo da individuação, discorrendo no plano da história da espécie, está ligado ao pressuposto de uma ampliação simultânea das relações de reconhecimento mútuo” (Idem, 2003, p.156). Em Honneth o reconhecimento é um amalgamar das esferas afetivas. Neste sentido os afetos se referem às experiências do amor, tanto o amor de si mesmo quanto a autoconfiança. Salientamos que as esferas do “amor”, do “direito” e da “eticidade” são em Hegel esferas próprias do reconhecimento, essencialmente do mútuo reconhecimento, na qual os indivíduos se afirmam como cidadãos autônomos e individualizados.

É a partir dessa tripla dimensão da teoria do reconhecimento como uma interação social associado à psicologia social materialista de Mead que Honneth formula a sua teoria do reconhecimento das esferas do afeto, do direito e da solidariedade. Segundo Honneth o amor é a base da estruturação da personalidade dos sujeitos. Apoiando-se em Donald Winnicott (1896-1971), Honneth percebe que as relações entre mãe e filho é uma fusão que vai da fusão completa a uma relativa dependência. Essa relação de dependência e autonomia, tanto a mãe como o filho aprendem um com o outro a se verem como diferentes e independentes. Daqui surge aquilo que Honneth chama de autoconfiança. É por essa razão que “para Honneth, em cada relação amorosa se atualiza o jogo dependência/autonomia oriundo dessa fusão originária, dele dependendo a confiança básica do sujeito em si mesmo e no mundo” (NETO, 2011. p.143).

Em Hegel, na obra *Realphilosophie*, o conceito de amor é entendido como um pensar a essência no outro, ou o fora de si no outro. Precisamente porque o encontro consigo mesmo pelo amor, é um encontro e um encontrar do outro no outro e em si mesmo. O amor exerce aqui uma duplicidade, pois é no amor ao outro que ele me encontra e me reconhece como outro ao mesmo tempo em que descubro o outro no esquecimento (renunciando) de mim mesmo. Por essa razão que o saber de si é um saber que intui um saber do outro. Assim como cada um é um saber para si, o outro também se sabe como um ser para si, ou seja, o outro se sabe como outro.

O ser para si converte-se num ser-para-outro, sendo assim, o outro se sabe em mim. Ser-para outro é um estar fora de si, pois o outro se reconhece em mim, este conhecer do outro em mim é o amor. Hegel entende o movimento de si mesmo na direção do outro como uma relação de amor, pois o eu se reconhece e se conhece no outro de si mesmo. Quando o outro se separa do eu é que ele se converte em objeto, esta separação e o tornar um objeto é o que Hegel denomina de civilidade, cada um é somente reconhecido como vontade determinada. O amor é a alteridade, imediata coisidade na qual o amor não se conhece imediatamente, senão por amor do outro, ambos descobrem seu amor mútuo no recíproco serviço, mediado por um terceiro que é a coisa, é meio e meio do amor.

Hegel entende que o amor é o objeto de si mesmo, é a satisfação, é a unidade dos extremos que antes eram impulsos. Se o amor se converte em objeto, o amor é a alteridade, imediata coisidade, portanto, não se conhece a si mesmo senão pelo outro. Ambos descobrem o amor num recíproco servir mediado pelo amor, ele é a ferramenta (coisa) que une os extremos, é permanentemente possibilidade de unidade dos impulsos extremos. Hegel defende que o amor é apenas um momento, embora fundamental, por essa razão que o amor é o primeiro ato de reconhecimento, portanto, movimento de superação da existência imediata. O poder de reconhecimento é a superação do estado natural (*Naturzustand*) da existência humana.

Reconhecer significa aqui legitimar espaços, lugares e colocar-se ao servir do outro. Embora seja uma satisfação muito imediata dos impulsos, o amor tem a capacidade de unir extremos. Ele se torna ponto de partida, movimento e possibilidade do fazer-se humano na partilha do reconhecimento. Por essa razão, o amor é considerado como movimento da superação da singularidade e a educação como a

superação do amor. Honneth compreende que essa concepção hegeliana de amor visa fortalecer a autonomia e personalidade individuais. Ele afirma:

Para Hegel, o amor representa a primeira etapa de reconhecimento recíproco, porque em sua efetivação os sujeitos se confirmam mutuamente na natureza concreta de suas carências, reconhecendo-se assim como seres carentes: na experiência recíproca da dedicação amorosa, dois sujeitos se sabem unidos no fato de serem dependentes, em seu estado carencial, do respectivo outro. Além disso, visto que carências e afetos só podem de modo receber “confirmação” porque são diretamente satisfeitos ou correspondidos, o próprio reconhecimento deve possuir aqui o caráter de assentimento e encorajamento afetivo; nesse sentido, essa relação de reconhecimento está também ligada de maneira necessária à existência corporal dos outros concretos, os quais demonstram entre si sentimentos de estima especial (HONNETH, 2003, p.160)

Na referência acima, percebe-se que o filósofo frankfurtiano atribui uma importância muito grande à categoria do amor, a tal ponto que as relações amorosas enunciadas seriam o “passaporte” para a formação de um caráter de “assentimento e encorajamento afetivo”, sendo com isso o alicerce de “sentimentos de estima especial”. Neste aspecto, Honneth vê o amor como uma “relação interativa à qual subjaz um padrão particular de reconhecimento recíproco” (Idem, 2003, p.160).

Retomando um pouco o debate de Hegel sobre o conceito de amor analisado na obra *Realphilosophie*, Hegel certamente não concordaria com essa concepção de Honneth, pois o princípio norteador perseguido por Honneth é o bem-estar individual, a partir de uma condução do amor que leve o indivíduo a “sentimentos de estima especial” Essa análise diverge muito de Hegel, pois o amor como primeiro ato de reconhecimento é a expressão da capacidade humana de poder se relacionar e interagir com os outros. Poderíamos dizer que é a primeira manifestação de sociabilidade. É por essa razão que o amor, ao tornar-se objeto para si mesmo, carrega nele a “essência simples, sendo cada um o mesmo reconhecimento espiritual” (HEGEL, *Filosofia Real*, 2006, 174-75). Honneth pondera e conduz a sua posição em relação ao amor, concluindo:

Se o amor representa uma simbiose quebrada pela individuação recíproca, então o que nele encontra reconhecimento junto ao respectivo outro é manifestamente apenas sua independência individual; em razão disso, poderia surgir a miragem de que a relação amorosa seria caracterizada somente por uma espécie de reconhecimento que possuiria o caráter de uma aceitação cognitiva da autonomia do outro. Que não se trata de algo assim é o que já se depreende do fato de aquela liberação para a independência ser sustentada por uma confiança afetiva na continuidade da dedicação comum; sem a segurança emotiva de que a pessoa amada preserva sua afeição mesmo depois da autonomização renovada, não seria possível de modo algum, para o sujeito que ama, o reconhecimento de sua independência. Uma vez que

essa experiência tem de ser mútua na relação do amor, o reconhecimento designa aqui o duplo processo de uma liberação e ligação emotiva da outra pessoa; não um respeito cognitivo, mas sim uma afirmação da autonomia, acompanhada ou mesmo apoiada pela dedicação, é ao que se visa quando se fala do reconhecimento como um elemento constitutivo do amor (HONNETH, 2003, p.178).

Em Honneth o amor em sua correspondência com o reconhecimento designa um duplo desenvolvimento de “liberação e ligação emotiva da outra pessoa”. Ele pensa o reconhecimento na esfera normativa das relações sociais, não o analisa do ponto de vista cognitivo, ou ainda, de modo progressivo como o faz Hegel. Honneth centraliza suas análises em cima do indivíduo e de sua autonomia, não necessariamente no reconhecimento. Nele o reconhecimento se constitui como estrutura da autonomia e dedicação a partir da dimensão amorosa.

O amor, enquanto uma categoria de uma experiência mútua do reconhecimento é condutora simultaneamente de uma “liberação” e conexão “emotiva da outra pessoa” (HONNETH, 2003, p.178). Toda essa leitura e concepções de Honneth não visam uma responsabilidade cognitiva do amor ao outro, mas simplesmente, solidificar a estrutura da autonomia individual. O pensador frankfurtiano nos dá a entender que somente conquistamos a autoconfiança pela esfera do amor, e somos bem-sucedidos socialmente pelo amor a nós dedicado pela própria mãe.

Em Honneth a autoconfiança individual é a base para a participação do indivíduo autônomo dos espaços públicos. É nesses espaços que se constrói o reconhecimento na esfera dos direitos, numa perspectiva da justiça e do respeito universal. Honneth compreende e defende que Hegel fundamenta toda estrutura da eticidade na base do amor. O filósofo contemporâneo assim se expressa:

Contudo, embora seja inerente ao amor um elemento necessário de particularismo moral, Hegel faz bem em supor nele o cerne estrutural de toda eticidade: só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge da delimitação reciprocamente querida, cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública. (HONNETH, 2003, p.178)

É simplificador e errôneo a afirmação de Honneth em relação ao fundamento estrutural da eticidade no amor. Hegel não coloca no amor o cerne estrutural da eticidade, mas sim, no espírito do povo e espírito universal do próprio Estado. O filósofo frankfurtiano vai além e afirma que nível do reconhecimento do amor é o núcleo fundamental de toda a moralidade. Portanto, este tipo de reconhecimento é responsável não só pelo desenvolvimento do autorrespeito (*Selbstachtung*), mas

também pela base de autonomia necessária para a participação na vida pública (HONNETH, 2003, p. 174).

Honneth pretende, portanto, demonstrar que o tipo de reconhecimento característico das sociedades tradicionais é aquele ancorado na concepção de status: em sociedades desse tipo, um sujeito só consegue obter reconhecimento jurídico quando ele é reconhecido como membro ativo da comunidade e apenas em função da posição que ele ocupa nesta sociedade.

O autor reconhece na transição para a modernidade uma espécie de mudança estrutural na base da sociedade, à qual corresponde também uma mudança estrutural nas relações de reconhecimento: ao sistema jurídico não é mais permitido atribuir exceções e privilégios às pessoas da sociedade em função do seu status. Pelo contrário, o sistema jurídico deve combater estes privilégios e exceções. O direito então deve ser geral o suficiente para levar em consideração todos interesses de todos os participantes da comunidade. A partir desta constatação, a análise do direito que Honneth procura desenvolver consiste basicamente em explicitar o novo caráter, a nova forma do reconhecimento jurídico que surgiu na modernidade.

3.4.2 O Reconhecimento na Esfera Jurídica: A Existência de Direitos.

Na dimensão do reconhecimento jurídico, Honneth compreende o ser humano como um ser de direitos. Mesmo porque nessa dimensão, o ser humano alcança o autorrespeito individual. O autor afirma esse argumento nesta perspectiva:

Para o direito, Hegel e Mead perceberam uma semelhante relação na circunstância de que só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em face do respectivo outro: apenas da perspectiva normativa de um “outro generalizado”, que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, nós podemos nos entender também como pessoa de direito, no sentido de que podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões (HONNETH, 2003, p. 179).

Segundo o filósofo frankfurtiano, Mead e Hegel chegaram a semelhantes conclusões, pois, para compreendermos a nós mesmos como portadores de direitos, devemos fazer um exercício de compreensão sobre os nossos deveres frente ao outro. A partir da interpretação de Honneth, o outro nos ensina o reconhecimento do outro da coletividade como sujeitos de direitos. São as obrigações em relação ao outro que se

apresenta o “fio condutor”, “a chave de leitura” do reconhecimento, pois é somente nesse sentido que poderemos estar mais seguros do cumprimento social de algumas pretensões nossas.

Honneth mostra que, através do direito os sujeitos se reconhecem mutuamente como seres humanos possuidores de igualdade “que partilham as propriedades para a participação em uma formação discursiva da vontade” (ARAÚJO NETO, 2011, p.143). Por essa razão que o filósofo frankfurtiano entende que “direitos são de certa maneira as pretensões individuais das quais posso estar seguro que o outro generalizado as satisfará” (2003, p.137). Ser um sujeito de direitos é a possibilidade de ser reconhecido como uma pessoa de direito, logo, ser reconhecido como membro da sociedade. Isso significa que:

Por meio do direito, os sujeitos reconhecem-se reciprocamente como seres humanos dotados de igualdade como seres humanos dotados de igualdade, que partilham a propriedade para a participação em uma formação discursiva da vontade (ARAÚJO NETO, 2011, p. 143).

Ressalta-se que as relações jurídicas preconizadas por Honneth desembocam no que ele chama de autorrespeito. Sentimento esse que ultrapassa os aspectos individualistas, impessoais preconizadas pelo discurso liberal. A proposta de Honneth é que o autorrespeito expresse uma logicidade interna ao reconhecimento. Em outras palavras, uma lógica que não se limite à abstração, especulação; mas que efetive as condições do ser humano enquanto ser no social. Dito de outro modo,

Que o autorrespeito é para a relação jurídica o que a autoconfiança era para a relação amorosa é o que já se sugere pela logicidade com que os direitos se deixam conceber como signos anonimizados de um respeito social, da mesma maneira que o amor pode ser concebido como a expressão afetiva de uma dedicação, ainda que mantida à distância: enquanto este cria em todo ser humano o fundamento psíquico para poder confiar nos próprios impulsos carenciais, aqueles fazem surgir nele a consciência de poder se respeitar a si próprio, porque ele merece respeito de todos os outros (HONNETH, 2003, p. 195)

Na logicidade da estrutura do pensamento de Honneth o autorrespeito corresponde à relação jurídica, assim como a autoconfiança individual se projeta na direção das relações afetivas amorosas. Na argumentação proposta pelo frankfurtiano, os direitos podem ser concebidos como algo anônimo de um respeito social, ou seja, eles existem, mesmo que não expresso e revelados. A relação que Honneth vincula com

os direitos dos indivíduos é colocada como uma metáfora do amor, pois este pode ser concebido como uma expressão afetiva, mas mantida distante daquele que é amado e que ama.

Neste debate não pode ser esquecido um detalhe importante: que o autor deposita no amor toda fundamentação psíquica de todo ser humano, pois atesta nos sujeitos a própria capacidade de confiar em seus “impulsos carenciais”. Em sentido convergente, a perspectiva dos direitos desperta nos indivíduos a consciência de autorrespeito a partir do merecimento de “respeito de todos os outros”. Percebe-se que essa análise de Honneth assume uma perspectiva parcial e assimétrica, pois não tem alcance mínimo de universalidade. Neste sentido ele ressalta:

No entanto, só com a formação de direitos básicos universais, uma forma de autorrespeito dessa espécie pode assumir o caráter que lhe é somado quando se fala da imputabilidade moral como o cerne, digno de respeito, de uma pessoa; pois só sob as condições em que direitos universais não são mais adjudicados de maneira díspar aos membros de grupos sociais definidos por status, mas em princípio, de maneira igualitária a todos os homens como seres livres, a pessoa de direito individual poderá ver neles um parâmetro para que a capacidade de formação do juízo autônomo encontre reconhecimento nela (HONNETH, 2003, p. 194-95).

Está presente nesta discussão uma tentativa de se alcançar o princípio de igualdade entre os seres humanos. Não uma igualdade vazia de conteúdo e sem nenhuma intenção universal; ao contrário, uma igualdade de direitos construídos historicamente. Até porque a modernidade tem um perfil de atributos de direitos universais.⁴⁷

Os sujeitos de direito precisam estar em condições de desenvolver essa capacidade autônoma, a fim de que possam decidir racionalmente sobre as questões morais. Neste ponto, Honneth retoma a tradição do direito subjetivo. Retomada essa, com efeito, a partir de determinadas condições pós-tradicionais que apontam o desenvolvimento histórico do direito (1992, p.190). A luta por reconhecimento deve, nesse sentido, ser vista como uma pressão sob a qual novas condições para a participação na formação pública da vontade deve vêm à tona. E este fator, segundo o

⁴⁷ O autor ainda se esforça, influenciado pelos escritos de Marshall, em mostrar que a história do direito moderno deve ser reconstruída como um processo direcionado à ampliação dos direitos fundamentais. Desse modo, ele pretende sustentar, portanto, que as três esferas do direito que foram diferenciadas historicamente são o fundamento da forma do reconhecimento do direito. Além disso, a forma de reconhecer o direito não só contempla as capacidades abstratas de orientação moral, mas também as capacidades concretas necessárias para uma existência digna (Honneth, 1992, p. 190).

filósofo alemão, é algo constante em nossa sociedade. Ele passa nas diversas dimensões do humano. Atinge até a relação amorosa.

O que a relação amorosa assume como construtora da autoconfiança, a relação jurídica possibilita o autorrespeito aos seres humanos. Isso significa que o direito a ter direitos coloca-se numa dimensão de expressão social, buscando superar o seu anonimato. Por essa razão que os direitos de dignidade e respeito, não são mais adjudicações a grupos sociais definidos pelo *status*, mas parte-se de um princípio de igualdade de universalidade de homens livres.

Salientamos que em Honneth o reconhecimento jurídico situa-se no âmbito da estima social como um sistema referencial valorativo. Ou seja, depende de alguém determinar se determinado ato, atitude possui valor ou não. Até porque o direito não é a única instância capaz de legitimar, como expressão simbólica, o reconhecimento dos indivíduos em sociedade. De alguma forma, o reconhecimento jurídico em Honneth ainda não está preenchido por completo. Na mesma linha de raciocínio Albornoz (2011, p. 138) diz o seguinte:

Para o reconhecimento jurídico, o problema é determinar aquela propriedade geral das pessoas como tais; para a estima social, o que está em questão é o sistema referencial valorativo, no interior do qual mede o “valor” das virtudes dos indivíduos.

O reconhecimento a nível jurídico possui alguns problemas. Dentre eles, que tipo de autorrelação a se adotar. No caso do direito, este tipo de autorrelação é o *autorrespeito* (*Selbstachtung*) No caso da forma do reconhecimento do direito, são postas em relevo as propriedades gerais do ser humano. No caso da valoração social, são postas em relevo as propriedades que tornam o indivíduo diferente dos demais, ou seja, as propriedades de sua singularidade.

Nesse aspecto, surge o terceiro momento do reconhecimento, a saber, a solidariedade. Ela corresponde às diversas formas práticas de autorrelação valorativa (*Selbstschätzung*). Honneth não aceita aquilo que Hegel e Mead consideram condição para este padrão de reconhecimento, pois ambos os autores estão convencidos da existência de um horizonte valorativo e intersubjetivo compartilhado por todos os membros da sociedade. O autor frankfurtiano, ao contrário, procura mostrar que, com a transição da sociedade tradicional para a sociedade moderna, surge um tipo de individualização que não pode ser negado.

A terceira esfera do reconhecimento deve ser vista, então, como um meio social a partir do qual as propriedades diferenciais dos seres humanos venham à tona de forma genérica, vinculativa e intersubjetiva. Na esfera da solidariedade encontram-se valores e objetivos que funcionam como um sistema de referência para a avaliação moral das propriedades pessoais dos seres humanos cuja totalidade constitui a autocompreensão cultural de uma sociedade.

3.4.3 O Reconhecimento na Esfera Solidária

O reconhecimento jurídico quer-se colocar como detentor do direito, sendo que deve abranger direitos de participação, da liberdade e do bem-estar. Honneth demonstra em sua obra que a luta por direitos civis, políticos e sociais são lutas que buscam conquistar a todos os cidadãos um valor de igualdade. Nesse aspecto, a relevância da esfera da solidariedade. Honneth defende um reconhecimento voltado para a solidariedade, pois pretende estabelecer algo que vá além de um respeito universal.

É nesta perspectiva que a partir das relações afetivas de amor e das relações jurídicas de direitos surge uma forma de reconhecimento recíproco da estima social e da solidariedade. Para que os atores sociais possam desenvolver um autorrelacionamento (*Selbstbeziehung*) positivo e saudável, eles precisam ter a chance simétrica de desenvolver a sua concepção de vida boa sem desenvolverem as patologias oriundas das experiências de desrespeito (*MiBachtung*). A citação a seguir é esclarecedora a respeito do assunto em questão:

Ora, Hegel e Mead distinguiram do amor e da relação jurídica uma outra forma de reconhecimento recíproco, a qual eles certamente descreveram de maneira diversa, mas coincidindo em grande medida na definição de sua função: para poderem chegar a uma autorrelação infrangível, os sujeitos humanos precisam ainda, além da experiência da dedicação afetiva e do reconhecimento jurídico, de uma estima social que lhes permita referir-se positivamente as suas propriedades e capacidades concretas (HONNETH, 2003, p. 198)

Em Honneth é no interior de relações concretas de estima social, para além da experiência afetiva e jurídica, que os sujeitos humanos podem referir-se positivamente às suas propriedades e capacidades concretas cuja finalidade é uma “autorrelação infrangível”. Honneth procura situar-se na obra de Hegel em Jena com a finalidade de

justificar seu pensamento na perspectiva hegeliana. Por essa razão que ele argumenta da seguinte maneira:

Nos escritos de Hegel do período de Jena, havia se encontrado o conceito de “eticidade” para designar uma semelhante relação de reconhecimento própria da estima mútua; em Mead, por sua vez, pôde se encontrar, para a mesma forma de reconhecimento, não um conceito puramente formal, mas apenas o modelo da divisão cooperativa do trabalho, já institucionalmente concretizado. Da comparação de ambos os enfoques descritivos, tirou-se a conclusão de que um padrão de reconhecimento dessa espécie só é concebível de maneira adequada quando a existência de um horizonte de valores intersubjetivamente partilhado é introduzida como seu pressuposto; pois o Ego e o Alter só podem se estimar mutuamente como pessoas individualizadas sob a condição de partilharem a orientação pelos valores e objetivos que lhes sinalizam reciprocamente o significado ou a contribuição de suas propriedades pessoais para a vida do respectivo outro (HONNETH, 2003, p. 198-99).

O autor parte de um pressuposto de uma perspectiva de um horizonte de valores que sejam intersubjetivamente partilhados, pois segundo ele, o Ego e o Alter Ego somente podem se estimar mutuamente quando comungam e partilham valores e objetivos recíprocos de suas propriedades pessoais em função da “vida do respectivo outro”. Quando não comungam de significados e objetivos comuns de uma estima social, os sujeitos humanos buscam ou se deparam com relações de conflitos no qual se ausenta a perspectiva de mútuo reconhecimento.

É necessário para Honneth que os indivíduos se estimam na mutualidade como indivíduos a fim de conquistar uma reconfiguração e revisibilidade do reconhecimento. O filósofo, na interpretação de Mead e Hegel afirma o seguinte:

Mostrar-se-á então que Hegel, com seu conceito de “eticidade”, e Mead, com sua ideia de uma divisão democrática do trabalho, tentaram caracterizar apenas um tipo, particularmente exigente em termos normativos, de comunidade de valores, em cujo quadro toda forma de reconhecimento por estima está incrustada de modo necessário (HEGEL, 2003, p. 199).

O filósofo frankfurtiano defende que o conceito de reconhecimento vem justificar, em termos de normatividade, uma comunidade de valores. É nesse aspecto que a autoestima vincula-se diretamente a uma comunidade de valores. Essa perspectiva desemboca diretamente numa perspectiva de solidariedade, cujo processo ocorre nas relações de grupos onde eles vivem circunstâncias difíceis e negativas, portanto, situações de não reconhecimento.

A solidariedade é compreendida como um reconhecimento de situações de experiências comuns entre indivíduos e grupos. Ela pode ser definida como “uma espécie relação interativa em que os sujeitos tomam interesse reciprocamente por seus

modos distintos de vida, já que eles se estimam entre si de maneira simétrica” (HONNETH, 2003, p. 209). Vale considerar, que, segundo Honneth, a solidariedade em sociedades modernas, pressupõe “relações sociais de estima simétrica entre sujeitos individualizados (e autônomos)” (HONNETH, 2003, p. 210).

Essa perspectiva igualitária da solidariedade apresenta-se de natureza valorativa, considerando o modo simétrico a partir das capacidades e propriedades do outro, em vista de uma “práxis comum”. O juízo aqui estabelecido é um juízo de homogeneidade do respectivo outro nas relações de estima simétrica. A respeito desse tema, o filósofo frankfurtiano faz a seguinte afirmativa:

Que o termo “simétrico” não possa significar aqui estimar-se mutuamente na mesma medida é o que resulta de imediato da abertura exegética fundamental de todos os horizontes sociais de valores: é simplesmente inimaginável um objetivo coletivo que pudesse ser fixado em si de modo quantitativo, de sorte que permitisse uma comparação exata do valor das diversas contribuições, pelo contrário, “simétrico” significa que todo sujeito recebe a chance, sem graduações coletivas, de experienciar a si mesmo em suas próprias realizações e capacidades, como valiosos para a sociedade. É por isso também que só as relações sociais que tínhamos em vista com o conceito de “solidariedade” podem abrir o horizonte em que a concorrência individual por estima social assume uma forma isenta de dor, isto é, não turvada por experiências de desrespeito (HONNETH, 2003, p. 210-11).

Salientamos que o conceito “simétrico” utilizado por Honneth não se refere ao reconhecimento, ou mútuo reconhecimento, e muito menos ainda, a um conceito de redistribuição de bens e serviços. Assinala precisamente que “todo sujeito recebe a chance, sem graduações coletivas, de experiências a si mesmo em suas próprias realizações e capacidades, como valiosas para a sociedade” (HONNETH, op.cit, p. 211).

O autor, decididamente, não está pensando numa possibilidade de uma práxis comunitária, coletiva e do bem comum, mas sustenta uma perspectiva individual da autonomia do sujeito. Além disso, o conceito de solidariedade, embora seja um conceito de responsabilidade social e compromisso com o sofrimento e desrespeito do outro, Honneth atribui a ele uma relação utilitarista que poderá despertar no sujeito a percepção da *tolerância* bem como interesses afetivos individuais pelo outro.

Diante da perspectiva dos três reinos do reconhecimento, Honneth coloca em cena, três formas de desrespeito de modo respectivo. Ele, ao se referir ao desrespeito, chama a atenção de que no mundo cotidiano, “a integridade do ser humano se deve de

maneira subterrânea a padrões de assentimento ou reconhecimento”(HONNETH, 2003, p. 213).

3.5 Os Momentos de Desrespeito Enfrentados pelo Reconhecimento.

Ao analisar os estágios especulativos para a efetivação do reconhecimento, Axel Honneth inverte o processo. Em outras palavras, analisa criticamente os momentos principais em que o desrespeito aparece limitando, assim, as ações efetivas da ideia do reconhecimento. Tais momentos negativos são:

- 1) Aquelas que afetam a integridade corporal dos sujeitos e, assim, sua autoconfiança básica;
- 2) A denegação de direitos, que destrói a possibilidade do autorrespeito, à medida que inflige ao sujeito o sentimento de não possuir o status de igualdade e,
- 3) A referência negativa ao valor de certos indivíduos e grupos, que afeta a autoestima dos sujeitos.

Uma das primeiras formas de desrespeito é aquela que afeta a integridade física corporal dos sujeitos, afetando também de modo decisivo, a autoconfiança construída pelo reconhecimento do amor. O desrespeito “sinaliza a denegação ou a privação de reconhecimento” (HONNETH, 2003, p.214), pois coloca em risco a “integridade corporal de uma pessoa” (HONNETH, op.cit, p. 214). O filósofo especifica o seu entendimento em relação ao desrespeito, pronunciando-se desta forma:

Aquelas formas de maus-tratos 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. A razão disso é que toda tentativa de se apoderar do corpo de uma pessoa, empreendida contra a sua vontade e com qualquer intenção que seja, provoca um grau de humilhação que interfere destrutivamente na autorrelação prática de um ser humano, com mais profundidade do que outras formas de desrespeito; pois a particularidade dos modos de lesão física como ocorre na tortura ou na violação, não é constituída, como se sabe, pela dor puramente corporal, mas por sua ligação com o sentimento de estar sujeito à vontade de um outro, sem proteção, chegando à perda do senso de realidade. Os maus-tratos físicos de um sujeito representam um tipo de desrespeito que fere duradouramente a confiança, aprendida através do amor, na capacidade de coordenação autônoma do próprio corpo; daí a consequência ser também, com efeito, uma perda de confiança em si e no mundo, que se estende até as camadas corporais do relacionamento prático com outros sujeitos emparelhados com uma espécie de vergonha social (HONNETH, 2003, p.214).

Entende-se por desrespeito as formas de violências impostas sobre o corpo impossibilitando ao sujeito a livre disposição de seu próprio corpo, caracterizando um rebaixamento pessoal. Essa violência sobre o corpo, maus tratos, fere o sujeito em sua autoestima e em sua confiança pessoal e do mundo; sente-se diminuído e não reconhecido como pessoa em suas relações sociais. Nesse primeiro tipo de desrespeito, exemplificado pelo estupro e pela tortura, a pessoa vê-se privada da oportunidade de dispor livremente do seu corpo, experimentando não apenas dor física, mas o sentimento de estar indefesa e à disposição de outro sujeito, o que compromete inclusive seu senso de realidade. É a forma de desrespeito que têm os impactos mais profundos sobre a pessoa, abalando a autoconfiança que ela conquistou gradualmente através da experiência, na infância, de poder coordenar seu corpo autonomamente.

Uma segunda forma de desrespeito é que através da denegação de direitos, destrói-se a possibilidade de autorrespeito, na medida em que instaura no indivíduo o sentimento de não ser possuidor de um status de igualdade. Devemos considerar que o pressuposto pensado por Honneth consiste em analisar os direitos como “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” (HONNETH, 2003, p. 216). No segundo tipo, cuja manifestação radical é a escravidão, a pessoa sofre uma negação ou privação de seus direitos como membro igual da comunidade, comprometendo seu autorrespeito. Dito de outro modo, sua habilidade de relacionar-se consigo como um parceiro de interação com iguais direitos em relação aos demais fica prejudicado.

O princípio da igualdade é o fio condutor das práticas de autorrespeito moral. Contudo, esse princípio que norteia as práticas das condutas morais, nem sempre é observado, trazendo para o cenário práticas e condutas de violências e desrespeito no sentido de uma privação de direitos. A respeito do tema veja a seguinte citação:

[...] na privação de direitos ou na exclusão social, não representa somente a limitação violenta da autonomia pessoal, mas também sua associação com o sentimento de não possuir o status de um parceiro da interação com igual valor, moralmente em pé de igualdade; para o indivíduo, a denegação de pretensões jurídicas socialmente vigentes significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral; nesse sentido, de maneira típica, vai de par com a experiência da privação de direitos uma perda de autorrespeito, ou seja, uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos (HONNETH, 2003, p.216-217).

A privação de direitos ou a exclusão social caracteriza-se como uma categoria do desrespeito, pois não apenas priva os indivíduos a uma interação de valor social igualitário, mas lesa o indivíduo nas suas expectativas intersubjetivas no sentido de não ser reconhecido como sujeito capaz de elaborar e expressar um juízo moral. O sujeito, ao ser privado em seus direitos, é automaticamente privado em seu autorrespeito, pois perde a sua capacidade de articulação com referência a si mesmo e aos outros próximos de modo igual.

Uma terceira possibilidade de desrespeito faz “referencia negativa ao valor de certos indivíduos e grupos, que afeta a autoestima dos sujeitos”(NETO, 2011, p. 144). Honneth situa essa terceira categoria de desrespeito no âmbito da degradação das “formas de vida ou modos de crenças” (HONNETH, 2003, p. 217), extirpando dos sujeitos atingidos “toda possibilidade de atribuir um valor social às suas próprias capacidades” (Idem, 2003, p.217). Ser desrespeitado em suas formas de vida ou até mesmo em suas crenças é um ato depreciativo do modo de ser do indivíduo. Nesse terceiro tipo prepondera a humilhação ou desvalorização de estilos de vida individuais ou coletivos. Nela, o sujeito deixa de participar de relacionamentos intersubjetivos que abalam, portanto, sua autoestima. Nesse sentido, a capacidade individual de ver-se a si mesmo como possuidor de traços e habilidades características que sejam merecedoras de estima são cortados, eliminados nesse processo. Nesse sentido,

A degradação valorativa de determinados padrões de autorrealização tem para seus portadores a consequência de eles não poderem se referir à condução de sua vida como a algo que caberia um significado positivo no interior de uma coletividade; por isso, para o indivíduo, vai de par com a experiência de uma tal desvalorização social, de maneira típica, uma perda de autoestima pessoal, ou seja, uma perda de possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características (HONNETH, 2003, p. 217-18).

Em Honneth a degradação de valores de autorrealização, implica em uma perda de identidade do sujeito, pois se trata de uma perda de possibilidade de entendimento de si mesmo na perspectiva de um ser “estimado por suas propriedades e capacidades características” (idem, p. 218). O desrespeito é para Honneth um empecilho para a autorrealização do sujeito no âmbito pessoal e social.

O que está implícito no desrespeito no sentido do reconhecimento é a impossibilidade de um assentimento social na forma de autorrealização. Fica muito

evidenciado que a degradação para Honneth restringe-se à pessoa como indivíduo. Não existe uma degradação de grupos, povos, instituições, pois as formas valorativas das capacidades se individualizam historicamente, e não coletivamente.

Honneth defende o uma realização da individualidade, no amor, no direito e na solidariedade, não necessariamente, o seu reconhecimento. Aliás, em seu texto sobre “Reificação” (*Verdinglichung*), ele coloca em discussão o próprio conceito de reconhecimento. Devemos destacar que, se por um lado, o rebaixamento e a humilhação colocam em risco a própria identidade, por outro lado, são elas a base fundamental para as demandas de reconhecimento. Por essa razão que “o desrespeito pode tornar-se impulso motivacional para lutas sociais, à medida que torna evidente que outros atores sociais impedem a realização daquilo que se entende por bem viver” (NETO, 2011, p. 144). Honneth justifica a sua posição sobre esse processo dialético do reconhecimento:

Simplemente porque os sujeitos humanos não podem reagir de modo emocionalmente neutro às ofensas sociais, representadas pelos maus-tratos físicos, pela privação de direitos e pela degradação, os padrões normativos do reconhecimento recíproco têm certa possibilidade de realização no interior do mundo da vida social em geral; pois toda reação emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política (HONNETH, 2003, p. 224).

Todos os sujeitos humanos não são emocionalmente neutros diante de ofensas sociais expressos nos maus-tratos e é por essa razão que os padrões do reconhecimento podem ser realizados no interior do mundo da vida. Isso significa que as experiências de emoções negativas em correspondência com o desrespeito de pretensões de reconhecimento, mostram-se como injustiças infligidas sobre o sujeito, torna-se a grande motivação para a “resistência política”. A questão que salta aos olhos diante da vulnerabilidade do conceito de reconhecimento é: como Honneth faz a passagem do reconhecimento para a reificação?

O conceito de reificação da forma que foi apropriado e resignificado tanto pela tradição marxista como outras correntes de pensamento perderam de vista aspectos importantes para o entendimento da ideia de individualidade, no sentido moderno do termo. Trata-se, neste próximo tópico, de apresentar a reflexão do autor de como seria possível viabilizar a reificação a nível intersubjetivo. Essa condição tem como objetivo

postular relações de sociabilidade. Mesmo assim, tal premissa não é pacífica pelo simples fato da existência das lutas sociais e dos interesses envolvidos nesta articulação com a realidade.

Em seu limite, o processo de reificação conduz, por um lado, a coisificação e ambivalência da realidade social. Por outro lado, mesmo a instrumentalização dos seres humanos somente é possível por que são as habilidades humanas dos instrumentos que usamos e não seu aspecto *coisal* que a capacitaria como um meio para a ação social bem-sucedida. Mesmo assim, a reificação possui os seus méritos.

Ao enfatiza-se a dimensão da intersubjetividade e do conflito como constituintes de um processo em direção a modos plurais de existência, seguimos as intuições do autor. Intuição essa que consiste em apresentar o conceito de reificação como o esquecimento da condição elementar de reconhecimento intersubjetivo e da conseqüente pluralidade do mundo social. Mesmo assim, a maneira como ocorre esse processo e a sua respectiva relação com o reconhecimento, serão demonstrados detalhadamente a seguir.

3.6 A Relevância da Reificação para a Efetivação do Reconhecimento

Axel Honneth busca novos horizontes para o conceito de reificação. Ele discorre sobre os seus limites históricos quando associados a uma interpretação que ele entende como equivocada: a da falsa consciência. A pequena obra, com o título “*Reificação*”, Honneth tem a pretensão de colocar em destaque a teoria de Marx ⁴⁸de uma “maneira nova, não desgastada” (HONNETH, 2008, p. 68). Propõem analisá-la a partir das reflexões de George Lukács, o qual desenvolveu, em seu entendimento, o conceito de forma mais elaborada. O filósofo frankfurtiano segue o raciocínio de refletir a reificação⁴⁹ em nível do esquecimento. Em outras palavras, o conceito proposto por Lukács relegou a segundo plano o reconhecimento.

Uma primeira definição de reificação estaria próxima a ideia de instrumentalização de pessoas, como meios para fins específicos. Entretanto, Honneth

⁴⁸ A respeito de Marx, ainda este capítulo tratará de algumas aproximações entre Axel Honneth e Karl Marx.

⁴⁹ Reificação é uma palavra introduzida por Marx para indicar esse processo pelo qual os homens e as relações sociais que eles estabelecem tornam-se res, “*coisa*”. Isso acontece, para Marx, no mundo capitalista, onde o *valor de uso* de um bem, ou seja, a sua capacidade de satisfazer a uma necessidade, é completamente absorvido pelo seu *valor de troca*, isto é, pela sua capacidade de ser permutado com outros bens. Nesse ponto, os bens tornam-se mercadorias, cujo valor é decidido pelo mercado, e disso não escapa nem mesmo “o trabalho, reduzido a mercadoria-força-trabalho”.(GALIMBERTI, 2006, p.441).

afirma que são as habilidades humanas desse próprio instrumento que usamos para a consecução de nossos fins e não simplesmente seu aspecto fatural, do mundo da vida. Com o conceito, pressupõe-se que não percebamos nem mais estas “características que as tornam exemplares do gênero humano” (2008, p.70). Ele nos apresenta a primeira aproximação do conceito de reificação que deseja superar: já que sem ela perderíamos de vista aquilo que torna as pessoas adequadas a serem utilizadas como instrumentos a serem imprescindíveis de suas características especificamente humanas.

Ao discorrer sobre exemplos incontestáveis de reificação, como a escravidão, o autor polemiza ao tratar da premissa dessa condição de instrumentalização do ser humano, na medida em que somente quando não se tem essas características em mente e ao tratá-lo como “objeto”, teríamos um caso de reificação. Neste ponto, fica presente um possível jogo de palavras sem efeito aparente, mas que logo se acredita ser esclarecida. De todo modo, reitera-se que também não se trata de uma justificativa para a escravidão.

Não poderíamos mais, portanto, segundo o autor, nos apoiar em normas morais com o propósito de condenar a reificação. Isso quer dizer que se podemos fazer a crítica da instrumentalização de outras pessoas, mediante graus de violação dos princípios morais amplamente aceitos: a escravidão. A definição de reificação que ele designa e procura delinear como sócio-ontológica, ao contrário, exige que possamos distinguir entre “modos ‘apropriados’ e ‘inapropriados’ de tratar com pessoas” (HONNETH, 2008 p.70). Ele afirma que “alguém que reifica pessoas não atenta apenas contra uma norma, mas comete um erro mais fundamental, porque atenta contra as condições elementares que estão na própria base de nosso discurso sobre a moral” (2008, p.72). Esse reconhecimento elementar, em seu entendimento, não está determinado de antemão. Mesmo porque, não conteria “normas de consideração ou estimas positivas” como efetivadas já como pressupostos morais.

Com as noções de participação, cuidado e afecção, por exemplo, ele quis chamar atenção para o caráter não-epistêmico implicado nessa postura de “reconhecer no outro nós mesmos”. O autor afirma que “aquilo que se realiza, aquilo que perfaz o seu caráter especial, é o fato de assumirmos perante o outro uma postura que alcança até a afetividade” (HONNETH, 2008, p.72).

Neste ponto do argumento Honneth inspira-se em George Lukács na crítica do “olhar não participe”, “intacto”. O contrário se dá dessa suposta não relação com o mundo: um olhar de participação antecede ao de observação – o reconhecer antecede o

conhecer. As categorias participação, cuidado e afecção tem em comum o fato de que são a expressão de uma mediação existencial: “só estamos preocupados com aqueles eventos, só somos afetados por aqueles procedimentos, que tem relevância direta, imediata, para o modo como compreendemos nossa vida” (HONNETH, 2008, p.72). Dessa forma, somos incapazes de não reagir ao que nos atinge, não importa o que seja, desde que seja capaz de nos afetar.

Essa forma antecedente de participação, forma elementar de reconhecimento, é sintetizada da seguinte maneira pelo autor: “em face de determinados fenômenos no nosso mundo da vida reagimos [...] porque assumimos frente a eles uma postura na qual nós os aceitamos como o outro de nós mesmos” (HONNETH, 2008, p.72-73). Sobre essa capacidade de ser afetado, o autor rebate as críticas dirigidas a esse reconhecimento elementar distinguindo-o ao que hoje é denominado de perspectiva participativa. Segundo o autor,

Nós só podemos assumir a perspectiva do outro depois que previamente reconhecemos no outro uma intencionalidade que nos é familiar – isto, como tal, não é um ato racional, nem uma tomada qualquer de consciência de motivos, mas realização precognitiva do ato de assumir uma determinada postura (HONNETH, 2008, p..73).

Essa postura, portanto, não possui orientação normativa. O amor moderno, a expressão de ódio, ambivalência, tristeza e honra, por exemplo, como formas desse reconhecimento elementar, são “preenchimentos históricos do esquema existencial da experiência que este reconhecimento inaugura” (HONNETH, 2008 p.73). Se bem que “nos intime para alguma forma de tomada de posição”, não nos autorizam a pensá-los como normas e princípios de reconhecimento recíproco (HONNETH, 2008, p.73).

De toda forma, o que o autor propõe, grosso modo, é pensarmos essa condição elementar como um estágio inicial o qual são antepostas estágios de reconhecimento cada vez mais sofisticados. O autor afirma que:

O reconhecimento espontâneo, não realizado racionalmente, do outro como próximo representa um pressuposto necessário para poder se apropriar de valores morais a luz dos quais reconhecemos aquele outro de uma forma determinada, normativa (HONNETH, 2008, p.73, grifos nossos)

Desse modo, o autor propõe uma relação mais dinâmica a esse processo de socialização base do reconhecimento intersubjetivo: essas normas reconhecidas e das representações que delas derivariam, nosso próprio conhecimento do outro e da própria

realidade é colocado como o objeto que precisa se efetivar. Segundo o autor (2008) esse “preenchimento” por ele referido poderia ser entendido da seguinte forma:

No processo de sua socialização, indivíduos aprendem a interiorizar as normas de reconhecimento específicas da respectiva cultura; desse modo eles enriquecem passo a passo aquela representação elementar do próximo, que desde cedo lhes está disponível por hábito, com aqueles valores específicos que estão corporificados nos princípios de reconhecimento vigentes (HONNETH, 2008, p.74).

A partir dessa condição descrita pelo autor poderíamos nos orientar por normas de reconhecimento que nos “intimam a determinadas formas de consideração e benevolência”, elas são as formas da “cultura moral de uma determinada época do desenvolvimento histórico” (HONNETH, 2008, p.73-74).

O autor então se pergunta, tendo em vista essa digressão, sobre seu objeto de estudo: como explicar “o fato de o reconhecimento prévio ser esquecido no processo” dessa forma de conhecer a realidade? (HONNETH, 2007, p.94). O indivíduo está atentando contra si mesmo, já que não somente ele fere normas válidas, como também da “própria condição que antecede ao não reconhecer nem tratar o outro sequer como o próximo” (HONNETH, 2008, p.76). Honneth afirma sobre isso que se “este reconhecimento prévio não se realizar, se não tomamos parte existencialmente um do outro, então nós o tratamos repentinamente apenas como um objeto inanimado, uma simples coisa” (HONNETH, 2008, p.75).

Desse modo, ao se voltar novamente a Lukács, afirma conjuntamente que se trata de um “resultado duradouro de um tipo de práxis altamente unilateral” (HONNETH, 2008, p.75). Lukács discorre sobre a propagação social da reificação e das exigências de abstração que a participação contínua na troca capitalista de mercadorias implicaria. Haveria uma forma de conduta incorreta que resultaria desse processo, a “perspectiva participativa original é neutralizada de tal maneira que acaba favorecendo a finalidade do pensar objetificador” (HONNETH, 2007, p.84).

Honneth discorda dessa posição, afirmando que “se todos os processos sociais estão reificados só porque impõem atitudes objetivadoras, então a sociabilidade humana finalmente” se dissolveria (2007, p. 88). Entretanto, isso não o impede de reconhecer nessa forma determinada de práxis, que se exerceria rotineiramente, e dela encontrarmos subsídio para outra significação do conceito de reificação. O que há de

comum em sua própria proposta com a desse autor e outros mais está em considerar que a apreensão do objeto não está em seus detalhes, mas em todos os seus aspectos.

Ademais, ele acrescenta que ao levantar-se “uma barreira frente a própria origem”, a tendência é de que nos esqueçamos dos momentos “de assombro existencial do que se iniciou” (HONNETH, 2007, p.92). Portanto, não poderíamos nem ao menos saber quem são os nossos interlocutores – homem e natureza –, e nomear-lhes como entidades pertencentes a um mundo, sem aquela condição previa e original de participação.

A objetificação dos processos sociais, para o autor, não seria impossível e nem menos desejável do ponto de vista dessa nova condição de apreensão teórica do conceito de reificação. Visto que, como foi esboçado, o reconhecimento elementar como forma de viabilizar o próprio conhecimento da realidade social não estaria, necessariamente, em contradição com aquele processo.

Essas considerações ressaltam a relação que se estabelece entre o processo de conhecer e o reconhecimento elementar. Em síntese, distinguir-se-iam dois pólos que tracejariam essa dinâmica: 1) “as formas sensíveis ao reconhecimento do conhecimento”, e por outro lado 2) as “formas de conhecimento nas quais se há perdido a capacidade de perceber sua origem no reconhecimento prévio”, ou seja, “afastou de si essa dependência e se crê autárquica frente a todas as condições não epistêmicas” (2007, p.91).

Nessa medida, o autor entende por reificação a um tipo de conduta que se esquece desse reconhecimento prévio e que tem por efeito imediato a incapacidade de compreendermos as manifestações de condutas de outras pessoas. Visto que não fomos afetados e, portanto, não reagimos aos requisitos desse reconhecimento elementar, o que deve ser explicitado, segundo o autor, é que essa condição não está somente em função de um desaprendizado de uma ação correta face ao mundo social, mas sim a um tipo de diminuição da atenção e seleção dessa ação voltada “para o outro”, que resultaria na reificação.

Como afirmamos, ele busca uma explicação plausível para essa autonomização da ação – da “práxis unilateral” que a pouco mencionamos. Encontra suas características mais pungentes nos atos de guerra e da relação intersubjetiva estritamente pautada pelo binômio amigo x inimigo. Segundo o autor “a finalidade da destruição do adversário se autonomiza a tal ponto, que mesmo a percepção de pessoas não participantes (crianças, mulheres) gradativamente se perde toda a atenção para suas

características humanas” (HONNETH, 2007, p.76). A rotinização, execução e “obtenção de dados” que afastem ou eliminem o inimigo, são práticas intersubjetivas que se voltam para a descaracterização do ser humano. Este é o cerne do conceito de reificação, o qual possui uma dinâmica interna específica e um caminho de grande rendimento teórico até sua – se assim nos atrevermos –, completa efetivação como esquecimento desse reconhecimento elementar.

A discussão proposta por Honneth não atinge apenas a Lukács. A própria tradição marxista é discutida, analisada pelo autor. Apesar da inserção da categoria reconhecimento nas lutas sociais, nos embates entre os grupos minoritários a questão é ainda mais profunda. Dito de outro modo, Honneth pretende atingir o âmago da teoria marxista: as condições sociais do homem e sua relação com o modo de produção capitalista.

A condição humana no capital é a chave da filosofia marxista no que tange à compreensão das desigualdades sociais nos embates desse sistema. Honneth não perde, porém, a oportunidade de “alfinetar” o marxismo mostrando algumas imperfeições, contradições e até mesmo limites desta teoria. O embate entre Honneth e Marx se torna necessário, pertinente. A escolha do filósofo frankfurtiano em analisar Lukács possui como pano de fundo, o escritor de *O Capital*. Neste aspecto se faz necessário analisar o porquê dessa escolha e quais as implicações para a efetivação do reconhecimento na contemporaneidade. Uma pista foi indicada nas páginas anteriores: o conceito de reificação. Nesse aspecto, Honneth amplia a discussão dialogando com Marx.

3.6.1 *O Confronto de Perspectivas: Honneth e Marx.*

Honneth pretende dar na *Reificação* um novo sentido ao conceito de reconhecimento, dando-lhe uma dimensão existencial. Para isso, no entanto, ele recorre às teses de Lukács acerca desse assunto. Não satisfeito, o filósofo frankfurtiano mostra algumas considerações da filosofia de Karl Marx que o inquietam. A passagem a seguir é um exemplo disso:

Já há alguns anos eu tinha a convicção de que a recepção de sua obra no século 20 havia enveredado por duas tendências igualmente falsas: de um lado, havia aqueles intérpretes que tentavam adaptar sua teoria essencialmente ao protótipo das ciências sociológicas normais; dos seus escritos, portanto, apenas deveria subsistir aquilo que satisfizesse as exigências explicativas que hoje são feitas para qualquer conceito da mudança social e da integração social. Por outro lado, já se havia divulgado desde o período inicial da social-democracia a tendência de reconhecer na

teoria de Marx, sobretudo uma crítica moral do capitalismo; aquilo que, por conseguinte, segundo esta tradição, deveria subsistir de seus escritos era essencialmente o propósito ético de denunciar as situações dadas de injustiças ou de exploração (HONNETH, 2008, p.68).

Essa leitura feita por Honneth, que de um lado coloca as ciências sociológicas, e de outro, uma tendência de reconhecer em Marx uma crítica ao capitalismo com o propósito ético de denunciar as injustiças e a exploração, coloca-o entre os grandes teóricos críticos de nosso tempo. O autor frankfurtiano deseja demonstrar o seguinte: quando se fala de Marx nas ciências humanas há a possibilidade de duas tendências interpretativas: a teoria de Marx pode ser lida “como um conceito de explicação materialista dos processos sociais de desenvolvimento”, ou ela é tida “como uma tentativa promissora de crítica ética ao capitalismo” (idem, p. 68). Entretanto, Honneth compreende que essas duas tradições interpretativas não têm o alcance verdadeiro dos elementos teóricos de Marx. Ele complementa dizendo:

Os conceitos centrais de alienação, passando por reificação até o fetichismo, que ele utilizou tanto em seus escritos da juventude como nos escritos posteriores, permanecem completamente incompreensíveis enquanto eles forem compreendidos ou como simples conceitos da explicação sociológica ou como instrumentos da crítica moral (HONNETH, 2008, p.69).

A questão que aparece é: Por que esses conceitos centrais de Marx são incompreensíveis enquanto conceitos de explicações sociológicas ou como mecanismos de uma crítica moral? As respostas oferecidas pelo filósofo frankfurtiano são emblemáticas, mas objetivas. Ele defende que esses conceitos são compreendidos entre duas possibilidades interpretativas, e essas, designam exatamente o desenvolvimento de “equivocos ou patologias no modo de pensar e agir dos sujeitos socializados” (idem, 2008, p. 69). A perspectiva defendida por Honneth sobre os conceitos de Marx é assim explicitada:

O interesse específico de Marx está voltado para a compreensão das condições de vida de nossa sociedade como causa para uma deformação das habilidades humanas da razão; aquilo com que ele se ocupou aquilo para o que ele voltou o seu olhar ao longo de toda a sua vida, eram patologias cognitivas ou existenciais que são produzidas pela forma específica de organização da sociedade capitalista (HONNETH, op.cit, p.69).

Honneth argumenta dizendo que Marx está preocupado em suas análises em verificar fenômenos comportamentais ou hábitos de pensar, pois esses modos são formas parciais da razão. Para o filósofo frankfurtiano, Marx busca compreender as condições de vida de nossa sociedade enquanto causadora das deformidades das

habilidades humanas da razão. Honneth está convicto e convencido que o legado da teoria de Marx nos é amplamente inacessível em nossos tempos atuais.

Frente a essas condições e concepções, Honneth torna públicas suas intenções a partir de uma publicação “do livreto” no qual ele se propõe a uma atualização do conceito de “reificação”. Honneth faz uma conexão com Lukács no sentido de clarear o termo de reificação. Ele inicia dizendo o que ele não gostaria de ver sobre o entendimento do conceito de reificação. Ele assim se expressa no seu texto *Reificação*:

Sob “reificação” eu não gostaria de ver entendido, tal como acontece em geral hoje no emprego do conceito, apenas uma postura ou ação através das quais outras pessoas são “instrumentalizadas”, essa instrumentalização significa tomar outras pessoas como meio para fins puramente individuais, egocêntricos, sem precisarmos abstrair de suas características humanas; ao contrário, geralmente serão inclusive as habilidades especificamente humanas destas pessoas que utilizamos para, com sua ajuda, realizar nossos propósitos (HONNETH, 2008. p.69-70).

A instrumentalização, como um meio, é o uso de pessoas como meramente um meio em benefícios de fins meramente individuais e egoístas. Sendo assim, as habilidades humanas são usadas para a realização de fins e propósitos individuais. As capacidades humanas e habilidades são utilizadas como meros objetos, pois se colocam na mediação, como instrumento, apenas como meio, para realizar um propósito apenas nosso, de modo individual e mercadológico. Honneth faz uma distinção muito clara entre “reificação” e “instrumentalização”, pois,

Diferente da “instrumentalização”, a reificação pressupõe que nós nem percebamos mais nas outras pessoas as suas características que as tornam propriamente exemplares do gênero humano: tratar alguém como uma “coisa” significa justamente tomá-la (o) como “algo”, despido de quaisquer características ou habilidades humanas. Possivelmente a equiparação do conceito “reificação” ao de “instrumentalização” só ocorra com tanta frequência porque com “instrumentos” nós normalmente nos referimos a objetos materiais; mas isto leva a perder de vista aquilo que torna pessoas adequadas a serem utilizadas como instrumentos para fins de terceiros geralmente são suas características especificamente humanas (HONNETH, 2008. p.70).

A reificação implica de certo modo uma leitura do humano para humano, no sentido de uma construção de uma identificação humana.⁵⁰ A coisidade do humano é tratá-lo como algo desqualificado de humano. É nesse sentido que Honneth reforça a

⁵⁰ Honneth diverge de Marx sobre o conceito de reificação, pois segundo Marx, a reificação é um efeito do fetichismo, pois determinados objetos ou animais são “sobrecarregados” de um poder “mágico”. Neste sentido que “o termo “fetichismo” foi introduzido pelos colonizadores do séc. XVIII, a propósito da mentalidade dos primitivos que sobrecarregavam alguns objetos ou animais de uma força mágica do qual era necessário apossar-se ou, onde isso fosse impossível, era necessário defender-se. Uma vez fetichizados, os objetos ou os animais não eram mais vistos como aqueles objetos ou aqueles animais, mas como uma expressão daquela força mágica que lhes fora atribuída” (GALIMBERTI, 2006, p.442).

ideia do conceito de reificação afirmando: “casos puros de reificação acontecem apenas quando algo que em si não tem características de objeto é percebido ou tratado como um objeto” (Idem, 2008, p.70).

No âmbito da reificação devemos saber distinguir ontologicamente modos apropriados e inapropriados de tratar as pessoas. Por essa razão que:

Com certeza, poderíamos simplesmente dizer que, por razões morais, não se pode tratar pessoas como coisas, mas isto parece não fazer realmente justiça ao peso sócio ontológico do conceito de “reificação”: alguém que reifica pessoas não atenta apenas contra uma norma, mas comete um erro mais fundamental, porque ele atenta contra as condições elementares que estão na própria base de nosso discurso sobre a moral (HONNETH, 2008. p. 70).

A reificação é um atentado contra o ser humano, enquanto humanidade, pois quando algo que não tem características de objeto, mas é tratado como um, então estamos diante de uma condição de despersonalização do humano. Num processo de reificação não há uma participação nas relações sociais que o ser humano estabelece com o mundo e consigo mesmo. Até porque “na relação do ser humano com seu mundo, o reconhecer (*Anerkennen*) sempre antecede o conhecer (*Erkennen*), de tal modo que por ”reificação” devemos entender uma violação contra esta ordem de precedência” (HONNETH, 2008. p. 71).

O debate suscitado pelo filósofo frankfurtiano não diz necessariamente respeito à ordem de precedência, mas trata-se do conceito de reconhecimento que é utilizado nessa relação. Nesse sentido, somente é possível uma resposta, quando soubermos o lugar que o conceito de reconhecimento deve assumir numa “teoria da intersubjetividade humana” (Idem, 2008. p. 72). Honneth defende que nós nos preocupamos, cuidamos, participamos de determinadas circunstâncias existenciais da vida quando elas dizem respeito a nós mesmos. Ou como o próprio autor define: “nós só estamos preocupados com aqueles, só somos afetados por aqueles procedimentos, que têm relevância direta, imediata, para o modo como compreendemos nossa vida” (idem, 2008, p.72). A perspectiva existencial assinala em Honneth um reconhecimento existencial. Por essa razão que ele pondera dizendo que “em face de determinados fenômenos no nosso mundo da vida nós reagimos com acessibilidade existencial (*existentielle Ansprechbarkeit*) porque assumimos frente a eles uma postura na qual nós os aceitamos como o outro de nós mesmos” (HONNETH, 2008, p. 72).

Este aspecto do reconhecimento de aceitabilidade, frente aos outros, é a condição de aceitação de nós mesmos. É fundamental aceitar o outro de nós mesmos

para uma tomada de postura do qual não é possível fugir, portanto, “não podemos deixar de tomar uma posição” (HONNETH, 2008, p. 72). Estamos diante de uma perspectiva não epistêmica do reconhecimento, tão somente uma postura que é assumida de uma pessoa diante da face do outro. Honneth afirma que se trata de um caráter especial diante do outro. Entretanto, Honneth frisa que nós só poderemos assumir a perspectiva do outro na medida em que reconhecemos no outro uma intencionalidade que nos é familiar. No aprofundamento dessa temática, o autor contemporâneo se manifesta desta forma:

Sem a experiência de que o outro indivíduo seja um próximo/semelhante, nós não estaríamos em condições de dotá-lo com valores morais que controlam ou restringem o nosso agir; portanto, primeiramente precisa ser consumado esse reconhecimento elementar, precisamos tomar parte (*Anteill nehmen*) do outro existencialmente, antes de podermos aprender a orientar-nos por normas do reconhecimento que nos intimam a determinadas formas de consideração ou benevolência (HONNETH, 2008, p.73).

Somente através da face a face com o outro indivíduo que somos capazes de lhe dar atributos valorativos que tanto podem controlar como restringir a nossa ação diante dele. Honneth denomina essa relação de reconhecimento elementar, pois necessitamos tomar parte do outro de modo existencial, para podermos aprender a nos orientar por normas do reconhecimento que regulam as nossas ações diante do outro. A questão que deve ser pensado é como Honneth imagina essa construção ou esse processo de elaboração do reconhecimento? Ele afirma o seguinte:

Aquilo que anteriormente eu havia denominado de “preenchimento” do esquema existencial do reconhecimento, eu imagino assim: no processo de sua socialização, indivíduos aprendem a interiorizar as normas de reconhecimento específicas da respectiva cultura; deste modo eles enriquecem passo a passo aquela representação elementar do próximo, que desde cedo lhes está disponível por hábito, com aqueles valores específicos que estão corporificados nos princípios de reconhecimento vigentes dentro de sua sociedade. São estas normas interiorizadas que regulam o modo como sujeitos tratam legitimamente uns com os outros nas diferentes esferas das relações sociais: quais as expectativas que eu posso ter em relação ao outro, quais os deveres que preciso cumprir em relação a ele, qual comportamento posso esperar dele, tudo isto se deriva em última análise da orientação naturalizada por princípios, que fixam institucionalmente em quais sentidos (avaliativos) nós devemos nos reconhecer reciprocamente segundo a relação entre nós existente (HONNETH, 2008, p. 74).

Honneth faz uma leitura de socialização cultural dos indivíduos os quais vão enriquecendo gradativamente a sua compreensão da sociedade a partir dos valores específicos presentes nos princípios de reconhecimento de sua sociedade. Destacamos que são essas normas interiorizadas que regulam o comportamento dos sujeitos em diferentes espaços de suas relações sociais. Somente assim ele saberá seus deveres em

relação ao outro e qual a expectativa que ele pode esperar em relação ao comportamento do outro.

O autor frankfurtiano defende que esses comportamentos são frutos de princípios naturalizados que fixam institucionalmente em quais sentidos que nós devemos nos reconhecer reciprocamente, de acordo com as relações existentes entre nós. Os princípios de reconhecimento em seu conjunto formam aquilo que Honneth denomina de “cultura moral de uma determinada época do desenvolvimento social”.

Retomando o nosso empreendimento sobre reificação, devemos entender que a violação de normas que se originam de princípios institucionalizados do reconhecimento, constitui claramente uma ofensa moral. Sendo assim, “nós então não reconhecemos uma pessoa daquele modo como a moral intersubjetiva da relação existente entre nós o exige” (Idem, 2008, p.74). Essas ofensas morais nos encaminham para o conceito propriamente dito de reificação, pois neste sentido “um sujeito não simplesmente fere normas válidas de reconhecimento, mas atenta contra a própria condição que antecede ao não reconhecer nem tratar o outro sequer como próximo” (*Mitmenschen*)” (Idem, 2008, p.75). Diante dessa perspectiva, como Honneth qualifica seu entendimento sobre o conceito de reificação? É possível na reificação manter o reconhecimento? O filósofo assim se expressa:

Na reificação é anulado aquele reconhecimento elementar que geralmente faz com que nós experimentemos cada pessoa existencialmente como o outro de nós mesmos; queiramos ou não, nós concedemos a ele pré-predicativamente uma auto-relação que partilha com a nossa própria a característica de estar voltada emocionalmente para a realização dos objetivos pessoais. Se este reconhecimento prévio não se realizar, se não tomamos mais parte existencialmente no outro, então nós o tratamos repentinamente apenas como um objeto inanimado, uma simples coisa; e o maior desafio para a tentativa de reabilitar a categoria da reificação consiste na dificuldade de explicar a condição de possibilidade desta supressão do reconhecimento elementar (HONNETH, 2008, p. 75).

A reificação é a anulação do humano nas relações interpessoais, pois quando se nega toda e qualquer possibilidade de manter as características humanas enquanto próprios de humanos, estamos na condição reificadora. Não existe possibilidade de reconhecimento na reificação, pois ela implica na ausência existencial de um humano para com outro. Não tomar mais parte da existência do outro, é tratá-lo como objeto, como coisa, algo inanimado. Honneth ressalta que “nem toda consecução de uma ação cujo sucesso exige a abstração de características pessoais já gera como tal uma postura reificante” (idem, 2008, p.77). No entanto, o que caracteriza propriamente uma práxis que leva o ser humano a uma reificação é a “sua consecução contínua, uma rotina

naturalizada, pois apenas este tipo de habitualização possui a força para neutralizar a *posteriori* a postura antes assumida de reconhecimento” (HONNETH, 2008.p. 77).

Na medida em que cai no esquecimento o reconhecimento elementar, funda-se gradativamente a reificação e o outro passa a ser tratado como simples objeto, sem características humanas. Honneth ainda frisa “o outro não é apenas imaginado como um simples objeto, mas perde-se efetivamente a percepção de que ele seja um ser com características humanas” (HONNETH, 2008, p.78). Na reificação a socialização encontra-se no estágio zero, pois está fora de cogitação. Isso se constata, principalmente, quando se está em condições de escravidão, ou ainda, quando se encontra nos campos de concentração nazista, onde milhares de mulheres e crianças judias foram mortas com um tiro na nuca, na maior frieza e sem nenhuma comoção. Não se trata de um contrato de comércio de troca de mercadorias, ou um conflito de partidos políticos, trata-se de algo que vai para além de um contrato comercial. O autor assim se expressa:

Algo bem diferente ocorre certamente quando duas partes contratuais transacionam o comércio com pessoas que por sua vez não gozam do status legal e, portanto, só são tratadas como pura mercadoria; em tais formas modernas da escravidão, como hoje subsistem, por exemplo, no comércio sexual, a rotinização de práticas despersonalizantes está tão avançada que sem objeção podemos falar de reificação (HONNETH, 2008, p. 78).

Devemos considerar, nesse aspecto, que a reificação é caracterizada pelas práticas reiteradas de coisificação do humano, tornando nele nulo qualquer característica de sua humanidade. Sendo assim, não goza de nenhuma possibilidade real e objetiva de realizar-se como humano.

3.7 Transição para o Terceiro Capítulo

Durante a construção deste segundo capítulo, percebe-se a forte influência dos autores contemporâneos acerca da relevância da categoria reconhecimento. A filosofia hegeliana não se limita a ser o objeto central da filosofia honneteana. Tal evidência fica clara na tentativa do autor frankfurtiano de discutir esse tema com Paul Ricoeur. Não por acaso que essa aproximação será retomada no terceiro capítulo. Além de Ricoeur, autores como Nancy Fraser, Charles Taylor e alguns outros serão discutidos neste escrito. Isso porque as temáticas levantadas por Honneth propiciaram aos intelectuais de inserirem essas discussões em suas respectivas teorias.

Outro aspecto a ser considerado na construção deste capítulo foram os conceitos de *luta* e de *identidade*. Distintamente dos filósofos contratualistas, para os quais a luta não carrega em si algum valor moral, mas se trata de um fato a ser superado seja pelo *Leviatã*, pela “vontade geral”, ou ainda pela máxima da razão universal, na busca da ordem, da paz e do consenso, onde todos se harmonizam a uma vontade, Honneth considera as lutas políticas um motor das transformações não apenas das condições materiais, mas também da moralidade social.

Ao resgatar a potência valorativa da ação política, o autor frankfurtiano defende a ideia de que essa ação, que por definição aristotélica é pública, é condição dada evolução moral das sociedades. Será com base nesse posicionamento que o segundo capítulo pautou-se: ampliar o rol, a lista de direitos existentes em uma sociedade plural, diversificada. Para conseguir tal objetivo, os conceitos de amor, a questão do direito e a noção de solidariedade foram analisadas neste escrito.

Ao mesmo tempo dessa análise, os momentos de desrespeito também foram analisados, discutidos. Isso porque em Honneth as reivindicações sociais são conquistadas através da luta e esta só tem sentido a partir da existência dos embates políticos entre os grupos, os movimentos de classe. Para além desses embates, o segundo capítulo ainda tratou do conceito de Reificação proposto por Honneth e suas aproximações/distanciamentos da teoria crítica, Marx e Lukács especificamente.

Na filosofia honneteana é o conflito engajado, coletivo e reativo frente a uma situação de negação de reconhecimento o motor prático da transformação em sociedade. As teorias normativas atualmente se voltam para a realização de uma sociedade democrática a partir da perspectiva da pluralidade, abordando a necessidade de se adequar as realizações de justiça a questões mais complexas, embora não apartadas do tradicional problema da má distribuição de renda.

Embora Freitag (1992) afirme nunca ter de fato havido um esquecimento da temática da moralidade, é fato que, com o enfraquecimento do ideário marxista, sobretudo após a dissolução da União Soviética, parece ter havido um recuo na aposta do conhecimento como capaz de referendar pretensões de emancipação humana no viés de uma crítica radical ao capitalismo. Mais recentemente, porém, questões para além da redistribuição de renda retomam o destaque nas discussões nas ciências humanas sob novos prismas, o que Fraser chama de conflitos pós-socialistas (FRASER, 2001, p. 245).

Em que pese essa atualização das questões sociais relevantes, aponta Fraser (2007) que persistem dois ramos teóricos que norteiam as teorias normativas nas ciências: o primeiro deles, voltado para a matriz da moralidade kantiana, apoia-se na promoção da igualdade como forma de justiça social; o outro, mais próximo dos princípios hegelianos de eticidade, volta-se para o respeito às diferenças e às particularidades para a promoção da dita igualdade.

Rainer Forst (2010) explica que essa polêmica situa-se no âmbito maior da discussão entre liberais e comunitaristas, inserindo-se na própria categorização de sujeito de cada uma dessas correntes. Assim, para os liberais, a defesa da justiça se pautaria num sujeito universal, não situado, a partir de quem propõe como afirma Forst, que a cidadania seja entendida “como sendo primeiramente um status jurídico de liberdades subjetivas iguais” (2010, p.116), o que acarreta que a legitimação política no modelo liberal seja entendida como “o equilíbrio justo de interesses subjetivos concorrentes” (FORST, 2010).

Em contrapartida, a chamada corrente comunitarista defende que os seres humanos só podem ser pensados como sujeitos situados numa comunidade ética determinada, e não como mônadas isoladas desligadas em sua essência de relações sociais com o exterior. Além disso, a pretensão de justiça dos comunitaristas baseiam-se somente numa igualdade genérica. Retira do sujeito, na verdade, seu sentido de coesão solidária, tão caro a algumas práticas democráticas. Deste modo, mais que um tratamento igualitário, os comunitaristas propõem uma cidadania que deve ser entendida a partir da ética das virtudes, voltada para a construção de uma comunidade política em que os cidadãos devem estar integrados ética e culturalmente a fim de agir orientados para o bem comum, promovendo assim uma sociedade mais justa e democrática (FORST, 2010).

Longe dessas polêmicas, Honneth não se prende ao dilema dos liberais *versus* comunitaristas. Ele se destaca, na verdade, na tentativa de lidar com a tensão igualdade-diferença sem ter que aderir ao grupo dos “comunitaristas” ou dos “liberais”. Sua abordagem central se refere à natureza complexa dos movimentos sociais, inclusive em seus aspectos emotivos.

Em tempos de amplas discussões sobre novos movimentos sociais e reconhecimento, não raro com o uso descompromissado de tais conceitos, o terceiro capítulo apresentará a discussão dos autores contemporâneos com Axel Honneth. Mais especificamente, qual postura dos autores acerca do reconhecimento e a recepção dessas

visões do filósofo frankfurtiano. O diálogo com os autores contemporâneos será o fio condutor a ser seguido nas próximas páginas. Em alguns momentos do terceiro capítulo, as teses dos liberais e dos comunitaristas poderão aparecer. Mesmo porque há algumas influências destas correntes no pensamento de Honneth. Nesse sentido, essas concepções serão abordadas, discutidas.

4. AS INFLUÊNCIAS CONTEMPORÂNEAS PARA O RECONHECIMENTO: A ANÁLISE DE PAUL RICOEUR.

A análise de Honneth acerca do movimento especulativo do termo reconhecimento não se atribui ao filósofo contemporâneo, somente. Paul Ricoeur (1913-2005) se destaca na contemporaneidade ao tematizar também esse assunto. No texto *Percurso do Reconhecimento*, o filósofo francês analisa em que medida os termos luta (Hegel)⁵¹, violência (Hobbes⁵²) e desprezo (Honneth) são formas de efetivar o reconhecimento no outro, ou seja, na *alteridade*. Tais formas de reconhecimento, segundo Ricoeur, ocultam um desejo de solidão mediante a morte do outro. Por conta disso, Ricoeur não nega a realidade dos conflitos cotidianos, mas propõe que as experiências de reconhecimento pacífico, delineadas pelo caráter desinteressado da ágape, possam representar uma trégua na luta e uma tentativa de evitar a violência infligida a outrem.

A premissa concebida pelo autor francês chama a atenção por adotar, em certo sentido, a filosofia hegeliana do reconhecimento. Isso se deve ao fato de seu objetivo é de perceber nas entrelinhas dessa categoria os respectivos momentos de exposição desse termo enquanto momentos especulativos. A pretensão de Ricoeur, portanto, aproxima-se com a de Hegel. E para, além disso, Ricoeur enxerga uma forte ligação de sua análise do reconhecimento com a filosofia hobbesiana. A passagem a seguir explica bem tal ligação.

A filosofia política de Hobbes foi colocada anteriormente sob o signo do desafio: com efeito, a questão é saber se uma ordem política pode se fundar em uma experiência moral que seja tão originária quanto o medo da morte violenta e o cálculo racional que este opõe à vaidade segundo o resumo proposto por Levi Strauss (RICOEUR, 2006, p.187).

⁵¹ Em Ricoeur, o texto *Fenomenologia do espírito* tem como tema central a luta por reconhecimento. Nesse sentido, Reichert do Nascimento e Rossatto assinalam que “a conferência A luta por reconhecimento e a economia do dom se inclui no debate mais geral da problemática do reconhecimento, realizado recentemente pelos intelectuais de língua alemã, inglesa e francesa. Ela já é um esboço bem delineado da tese principal que Ricoeur vai defender amplamente neste debate: a ideia hegeliana de luta por reconhecimento tem seu principal mérito assentado na superação moral da moderna tendência da filosofia política que, de Maquiavel a Hobbes, se fundamentou na pressuposição de que há uma luta natural por autoconservação. Além disso, ele introduz aos poucos a tese complementar de que a noção de luta violenta não pode continuar até hoje com a palavra final no tema do reconhecimento: ela deve ser completada e corrigida pela ideia não violenta de dom” (2010, p.347).

⁵² Na verdade, o autor francês não considera que a tese de Hobbes exclua o indivíduo no campo da sociabilidade. Muito menos, o autor de *Leviatã* tente apontar um caráter eminentemente pessimista da personalidade humana. Em última instância, o interesse humano é de buscar a autopreservação de sua vida frente a situações de conflito, de batalha. A escolha de Ricoeur pela filosofia política de Hobbes está no fato do conceito de estado de natureza ser o fio condutor para a má conduta humana. Isso porque o *Leviatã* “exclui todo motivo originariamente moral, não apenas para sair do estado de guerra de todos contra todos mas também para reconhecer o outro como parceiro das paixões primitivas de competição, de desconfiança e de glória” (2006, p.230).

O filósofo francês, assim como Honneth, percebe que na filosofia hegeliana possui três momentos para o reconhecimento. A diferença, porém, está na abordagem de leitura. Honneth segue o raciocínio dos escritos juvenis de Hegel. Ricoeur, ao contrário, aproxima-se da discussão a partir do texto *Fenomenologia do Espírito*, de 1806. Não é a toa que as três abordagens citadas pelo filósofo francês sobre o reconhecimento em Hegel se baseiam nas seguintes premissas: consciência de si, a negatividade e a vida ética.

Primeiramente, o reconhecimento procura garantir o vínculo entre a reflexão de si e a orientação para o outro. Para Hegel, “a consciência de si é em si e para si quando e por que é em si e para si para outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (2008, p.142).

A negatividade representa o segundo componente do reconhecimento. Ela pode ser interpretada, sustenta Ricoeur, como motor da dinâmica que move a orientação do polo negativo ao positivo, “do menosprezo rumo à consideração, da injustiça rumo ao respeito” (2006, p.188). A questão do problema da negatividade, ligado ao desejo de reconhecimento, pode ser mais bem vislumbrada na dialética da luta por reconhecimento entre o senhor e o escravo.

O terceiro componente do conceito de reconhecimento está manifesto no conceito hegeliano de vida ética. Ricoeur emprega em francês o termo *vie éthique* (vida ética) buscando a melhor comparação para a tradução do termo alemão *sitten*, que ele traduz por costumes. Isto se deve ao fato de que na filosofia hegeliana, Ricoeur observar que

Em vez de partir da ideia abstrata do dever moral, da obrigação, parte-se da prática dos costumes. Existe aí uma espécie de eco em Aristóteles, que precisamente escreveu uma ética a partir da palavra «ethos», os costumes [...]. Na expressão vida ética, há uma vontade de concretude da prática dos homens e não unicamente de suas obrigações abstratas morais (RICOEUR, 2010, p.359).

O autor salienta que a filosofia política hegeliana está configurada sobre as bases da *anerkennung* em suas três dimensões, conforme exposto anteriormente. Ao mesmo tempo, é igualmente claro que no campo da filosofia política se estabelece a luta por reconhecimento. Pois nela “que continuará a fazer sentido em nossos dias enquanto a estrutura institucional do reconhecimento for inseparável do dinamismo negativo de todo o processo, com cada conquista institucional respondendo a uma ameaça negativa específica, [a injustiça]” (RICOEUR, 2006, p.188).

O filósofo francês esclarece que essa conexão entre reconhecimento e injustiça, “ilustra o adágio familiar segundo o qual sabemos mais sobre o que é injusto que sobre o que é justo” (RICOEUR, 2006, p.189). Esse adágio traz à tona ainda o sentimento de indignação que ocupa, em uma filosofia política fundada na exigência de reconhecimento, o papel preenchido pelo medo da morte violenta em Hobbes.

Com isso, Ricoeur em um único argumento mostra a influência da filosofia hegeliana e ataca, ao mesmo tempo, a concepção hobbesiana de violência. Isso ocorre, pois em nível de pacificação intersubjetiva a eliminação do outro não é coerente, não é plausível. Ao eliminar alguém igual a mim, não há processo de mediação. Com efeito, a alteridade deixa de existir e em seu lugar a dominação, a imposição das vontades de um ser isoladamente. O exemplo a seguir mostra como funciona esse mecanismo de “eliminação” ao outro: o desprezo.

4.1 O Desprezo e Reconhecimento: Momentos de Aproximação com a Filosofia de Honneth.

A negatividade é o móbil que impulsiona Ricoeur a estabelecer uma reatualização contemporânea da *anerkennung* hegeliana a partir de uma discussão com o texto *A luta por reconhecimento* de Axel Honneth. O livro do filósofo de Frankfurt tem como tema central a tese de que a luta por reconhecimento pode impulsionar o desenvolvimento social. Neste contexto, Ricoeur assinala que é nas experiências negativas de desprezo e de insatisfação que está fundado o desejo de reconhecimento.

Ademais os três modelos de reconhecimento intersubjetivo, herdados de Hegel são o amor, o direito e a estima social. Neste sentido, o trabalho de Honneth é demonstrar o encadeamento dos três modelos e sua correlação com as formas negativas do desprezo. Para Ricoeur, este encadeamento significa “fornecer a estrutura especulativa, enquanto os sentimentos negativos conferem à luta sua carne e seu coração” (RICOEUR, 2006, p.203).

O amor representa o primeiro modelo de reconhecimento. Ele perpassa as relações familiares, de amizade e eróticas, ou seja, “todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas” (HONNETH, 2003, p.159). Portanto, o reconhecimento, em primeira instância, está em um nível pré-jurídico. Neste nível, as necessidades concretas é que confirmam os sujeitos mutuamente (RICOEUR, 2006).

De acordo com Ricoeur (2006), Honneth identificou que o nível pré-jurídico comporta sentimentos negativos que podem ser verificados desde a primeira infância, a partir dos estudos da psicanálise social pós-freudiana de Mead e de Winnicott. Trata-se dos sentimentos de abandono e de desprezo que se antepõem ao complexo de Édipo e que situam a criança frente a duas possibilidades: confiança ou isolamento. O filósofo francês esclarece que “a criança busca, no desejo de ser confortada, a confiança na vida, ou no fato de não ser confortada, de não ser aceita, a aquisição da capacidade de isolamento” (2010, p.361). Isto representa, nos amores da vida adulta, a maturidade emocional expressa na capacidade de ficar só. Neste caso, o que permanece é o “laço invisível que se tece na intermitência da presença e da ausência” (RICOEUR, 2006, p.204).

Na trilha de Honneth, Ricoeur assinala que a forma de desprezo correspondente a esse primeiro modelo de reconhecimento é a ideia da reprovação. Cada pessoa busca ser aprovada pelas pessoas que ama, especialmente pelos amigos e pelos familiares. A não aprovação significa uma humilhação que atinge o nível mais elementar, o pré-jurídico, do estar com o outro. Neste caso, “o indivíduo sente-se como que olhado de cima, até mesmo tido como um nada. Privado da aprovação é como se ele não existisse” (RICOEUR, 2006, p.206).

O segundo modelo de reconhecimento é o do plano jurídico e está fundamentado nos pilares da liberdade e do respeito⁵³. Ricoeur afirma que, por um lado, o predicado livre indica o “sentido da racionalidade presumidamente igual em toda pessoa tomada em sua dimensão jurídica; por outro lado, o respeito [...] é marcado por uma pretensão ao universal que excede a proximidade dos laços afetivos” (RICOEUR, 2006, p.211).

O nível jurídico implica num movimento simultâneo, em que, por meio da norma, o indivíduo se torna portador de direitos e de deveres. Para Honneth, este modelo de reconhecimento é altamente exigente, uma vez que “obedecendo à mesma lei, os sujeitos de direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre normas morais” (HONNETH, 2003, p.182). Ricoeur esclarece que no que diz respeito à norma, o reconhecimento significa, no sentido lexical da palavra, considerar válido, admitir a validade; no que diz respeito à

⁵³ Ricoeur afirma estar mais interessado no nível dos afetos (pré-jurídico) e no nível político (pós-jurídico), pois “a esfera jurídica não ocupa tanto espaço: ela é emoldurada por alguma coisa que é do pré-jurídico e alguma coisa que é do pós-jurídico, e é sucessivamente no pré-jurídico e no pós-jurídico que Honneth vê operar o desprezo e a provocação a superar o desprezo pelo reconhecimento” (2010, p.361).

pessoa, reconhecer é identificar cada pessoa enquanto livre e igual a toda outra pessoa [...]. [Trata-se] da conjunção entre a validade universal da norma e a singularidade das pessoas (RICOEUR, 2006, p.211).

O reconhecimento no plano jurídico procura garantir o acesso de todos aos direitos civis e a igual participação na formação da vontade pública. Contudo, o problema está no fato de que, nas sociedades democráticas contemporâneas, a igualdade de direitos não encontra igual equivalente no acesso aos bens produzidos. Neste ponto, entra em cena o nível pós-jurídico, representado pela estima social.

Ricoeur afirma que a divisão equitativa na repartição revela-se frustrante à medida que traz à tona um contraste entre a igual atribuição de direitos e a desigual distribuição dos bens. Neste sentido, parece contraditório que a mesma sociedade que produz riquezas, produza também desigualdades geradoras de pobreza e de miséria. Dessa forma, no nível pós-jurídico, a figura do desprezo corresponde ao sentimento de exclusão pelo não acesso ao mínimo de bens necessários que possam garantir uma vida digna.

De acordo com Ricoeur, “aquele que é reconhecido juridicamente e que não é reconhecido socialmente sofre de um desprezo fundamental que está ligado à própria estrutura dessa contradição entre a atribuição igualitária de direitos e a distribuição desigual de bens” (RICOEUR, 2010, p.362). A negação do reconhecimento nos níveis pré e pós-jurídico serve de estímulo para Ricoeur seguir com sua investigação acerca da luta.

A interminável luta por reconhecimento representa a única possibilidade de ser reconhecido pelo outro? Enquanto busca incessante, não será ela responsável por gerar uma insatisfação infinita, reflexo da consciência infeliz de Hegel? (RICOEUR, 2010). A questão fundamental é descobrir se há outra possibilidade que envolva não apenas a busca por ser reconhecido, mas também de reconhecer o outro e que, além disso, não seja marcada pela negatividade da luta.

Nesse sentido, Ricoeur apresenta a proposta na qual a infelicidade da consciência cede lugar às realizações felizes do reconhecimento. Para tanto, ele afirma ser preciso recorrer à experiência efetiva daquilo que denomina de “estados de paz” (RICOEUR, 2006, p.231). Contudo, o autor alerta para o fato de que os conflitos e a luta permanecem, a despeito das experiências de reconhecimento mútuo pacificado que serão propostas. Dessa forma, a certeza que acompanha os estados de paz oferece antes uma confirmação de que a motivação moral das lutas pelo reconhecimento não é

ilusória. É por isso que não se trata de uma forma de estado sem conflito ou algo isolado, mas um estado que surge “através de tréguas, de melhorias, dir-se-ia, de clareiras” (RICOEUR, 2006, p.232).

Percebe-se, então, que o autor francês caminha na mesma direção da filosofia honnetiana:⁵⁴ considerar o reconhecimento enquanto processo especulativo de efetivação das alteridades. A questão, porém, é o meio, os mecanismos para que isso ocorra. O filósofo francês segue a via pacífica das mediações, deixando de lado a violência, o conflito. O segundo, por sua vez, segue uma proposta de luta, do embate das minorias a fim de garantir as pautas específicas de cada grupo existente na sociedade.

Ainda assim, Ricoeur não descarta totalmente a questão do desprezo em sua teoria. Isso porque o desejo de ser reconhecido nasce das experiências do desprezo. E nisto, o filósofo francês possui um diálogo bastante próximo com o filósofo frankfurtiano. Honneth vê a questão a nível intermediário entre o jurídico e o social. Nível esse que expressa uma nova forma de negação: o desprezo social. Tal desprezo consiste na negação de direitos individuais (econômico, jurídico, político) na esfera da sociabilidade. É justamente essa aproximação entre o desprezo e o reconhecimento na figura do desprezo social que Ricoeur julga ser o mérito desta reatualização.

O desprezo social é uma mazela da sociedade civil, a qual “marcada essencialmente pela industrialização; produz ao mesmo tempo a pobreza” (RICOEUR, 2004. p. 19). É precisamente sob esse ponto que Ricoeur vai expor uma das questões mais pertinentes ao debate contemporâneo no âmbito político: o vínculo paradoxal, estranho entre a produção de riqueza e a produção de desigualdades. Em que sentido esse vínculo é estranho para o filósofo francês?

Ora, ao invés da produção de riqueza gerar a promoção de igualdade, ela gera a produção de desigualdades porque a riqueza é geração de mais dinheiro. Produzindo-se mais dinheiro, acentua a diferença entre àqueles que o têm e os que não o têm. Nesse sentido, a produção de desigualdade pelo dinheiro é “fonte de desprezo [desconhecimento], negação de reconhecimento” (RICOEUR, 2004, p. 19).. E não somente o lado financeiro que o desprezo pode se manifestar. A falta de recursos exhibe

⁵⁴ Ao seguir esse raciocínio de aproximação entre Ricoeur e Honneth, os comentadores É.J. Corá & C.R. do Nascimento afirmam ainda que o autor francês se reapropria do termo reconhecimento do filósofo alemão ao nível intermediário do pré e do pós-jurídico. Em outras palavras, o caráter do desprezo social é o elo intermediário de efetivar o desprezo a nível do reconhecimento em Ricoeur. Para mais detalhes, cf. Reconhecimento em Paul Ricoeur: da identificação ao reconhecimento mútuo, *Revista de Ciências Humanas*, 2011, p. 419.

ainda a contradição existente em nossas sociedades, entre a atribuição igualitária de direitos e a desigualdade na distribuição dos bens. Nesse ponto, encontra-se, mais uma vez, argumentos que aproximam Ricoeur de Honneth.

O filósofo frankfurtiano constrói a sua teoria a nível teórico, ou seja, apontando o movimento especulativo do termo reconhecimento até a esfera da sociabilidade. Já o filósofo francês avança nesta discussão na esfera do social apontando que para além destes níveis, pré e pós-jurídico, o desprezo atinge a todos. Isso se deve à incompatibilidade de propostas de solução dos problemas em sociedade.

Com efeito, por mais que se tente reduzir o hiato entre a igualdade de direitos, por exemplo, assegurada pela constituição de uma nação, e a desigualdade de bens, não é a expansão daquela que vai eliminar esta completamente. A realidade brasileira é o exemplo interessante desta discussão. Mesmo o sistema político tente reduzir a contradição social por meio do aparato legal de redistribuição de renda,⁵⁵ mecanismo esse criado para minimizar os efeitos das diferenças entre classes, ela continua a existir.

Nesse aspecto o indivíduo que, por um lado, é reconhecido juridicamente, por outro lado, não é reconhecido socialmente, sofrendo, conforme Ricoeur, de um desprezo fundamental. Observa-se que distribuição de direitos que se exprime na igualdade de direitos, geralmente assegurada pelas constituições dos estados nacionais, não acontece do mesmo modo quando se trata da distribuição de bens. Aí existe uma clara assimetria entre o reconhecimento jurídico e o reconhecimento social. Por esse lado, Ricoeur distancia-se de Honneth nesta tematização do assunto.

Honneth não direciona suas críticas diretamente ao lado social, político do reconhecimento. Seu objetivo é de tentar reatualizar a filosofia hegeliana sob a ótica contemporânea da teoria crítica. Ricoeur, por sua vez, avança na discussão apontando as falhas do reconhecimento mostrando a incompatibilidade entre o aspecto jurídico e social da discussão. E tanto é verdade essa afirmativa que a proposta do filósofo francês avança na direção da busca de um reconhecimento através da noção de *Ágape*. Tema a ser tratado a seguir.

⁵⁵ Thomas Nagel possui uma tese importante a respeito deste assunto. Para ele, ações públicas de redistribuição de renda minimizam os efeitos devastadores dos anos de desigualdade enfrentados pela população. E ainda, ações afirmativas são exemplos de inserção de um grupo a margem dos mais favorecidos, economicamente. A fim de maiores detalhes, Cf. *Uma breve introdução à filosofia*. São Paulo: Martins, 2007, p. 86.

4.1.1 A Questão da *Ágape*⁵⁶ como alternativa de um Reconhecimento Pacífico.

O principal elemento que distingue os estados de paz é que eles se opõem aos estados de luta caracterizados pela violência e pela vingança. À medida que contrasta também com a justiça, o *ágape*, enquanto modelo de estado de paz, torna-se, para Ricoeur (2006), figura privilegiada. Enquanto que a justiça se baseia num princípio de justa equivalência para interromper disputas suscitadas geralmente por situações de violência, o *ágape* não se vale de comparações, muito menos de cálculos.

Com isso, não se trata de ignorar a relação com o outro, mas de desconhecer por completo qualquer tipo de medida, cálculo ou julgamento que poderiam surgir. Diante disso, o *ágape* livra-se da preocupação e permite-se suspender as disputas, inclusive na justiça. Como avalia Ricoeur, “o esquecimento das ofensas que ela inspira não consiste em afastá-las, ainda menos em reprimi-las, mas em deixá-las ir” (2006, p.235). Diante de tamanho desprendimento, poder-se-ia pensar que o *ágape* é uma mera utopia ou até mesmo um fardo. No entanto, é o próprio discurso do *ágape* que lhe justifica e lhe dá crédito. O filósofo francês esclarece que este discurso exerce:

Seu impacto sobre a própria prática da reciprocidade, tal como seu conceito de próximo o exige, [e] que joga essa credibilidade: o próximo, não como aquele que está próximo, mas como aquele do qual nos aproximamos. É então na dialética entre o amor e a justiça, aberta por essa aproximação, que consiste a prova de credibilidade do discurso do *ágape* (RICOEUR, 2006, p.236).

O elemento comum, portanto, entre o *ágape* e a justiça, é a linguagem, ou o uso do discurso. Segundo Ricoeur, o *ágape* fala e, “por mais estranhas que sejam essas expressões, elas se oferecem à compreensão comum” (RICOEUR, 2006, p.236). A aproximação do *ágape* com a justiça se dá justamente pelo mandamento do amor, que é anterior a toda lei e a toda coerção moral. O autor salienta que “o mandamento que precede toda lei é a palavra que o amante dirige à amada: ame-me! É o próprio amor⁵⁷

⁵⁶ O tema do *Ágape* em Ricoeur é importante para o desenvolvimento do texto *Percurso do Reconhecimento*. O autor introduz a questão dos estados de paz a partir de sua leitura e interpretação do texto de Luc Boltanski *L'Amour et la Justice comme compétences*, (*O amor e a Justiça como competências*) publicado em 1990. Nesse mesmo livro existe um capítulo que trata desta discussão intitulada: *Agapè. Une introduction aux états de paix* (*Ágape: uma introdução aos estados de Paz*). Não é a toa que Ricoeur elenca os três modelos de estados de paz apresentados por Boltanski, que prevalecem na cultura ocidental: *philia* aristotélica, *éros* platônico e *ágape* cristã.

⁵⁷ Em seu texto *Simpatia e respeito – Fenomenologia e ética da segunda pessoa*, Ricoeur (2009) já havia antecipado essa dimensão poética implicada em uma filosofia do amor. Para tanto, ele avaliou que seria preciso partir do “horizonte de uma meditação não mais apenas sobre o limite, mas sobre a criação e o dom [...]. Neste aspecto, o amor não seria capaz [...] de se anunciar no campo da reflexão filosófica

que se recomenda por meio da ternura de sua objurgação; ousar-se-ia falar aqui em um uso poético do imperativo” (RICOEUR, 2006, p.237).

Os julgamentos que ocorrem em um tribunal representam bem a disputa gerada pela argumentação. Para Ricoeur (2006), a culminância do embate de argumentos em um processo se dá com a decisão do juiz que estabelece uma separação: de um lado a vítima, de outro, o culpado. A justiça cumpre assim seu objetivo ao penalizar o culpado e subtrair um possível desejo de vingança da vítima. Contudo, este procedimento em nada se aproxima do estado de paz. Diante disso, a questão que se apresenta é a seguinte: existe alguma possibilidade de conexão entre o *ágape* e a justiça?

Para o autor, este vínculo não só é possível, como necessário, dado que tanto o *ágape*, quanto a justiça remetem a um mesmo mundo da ação. Esta ocasião, que envolve simultaneamente confrontação e vinculação, pode ser possibilitada pelo dom. Mesmo sendo dádiva, o dom é regido por códigos sociais em que se verifica a demanda por um contradom. Conforme avalia Ricoeur, o *ágape*:

Não comporta senão um desejo, o de dar; é a expressão de sua generosidade. Ele surge então no meio de um mundo costumeiro em que o dom assume a forma social de uma troca na qual o espírito de justiça se expressa, como no resto de seu reino, pela regra de equivalência. Quaisquer que sejam as origens arcaicas da economia do dom [...], o dom ainda está presente em nossas sociedades, aliás, dominadas pela economia mercantil onde tudo tem preço (RICOEUR, 2006, p.238).

A partir da dinâmica do dom⁵⁸ e do contradom, verifica-se que na concretude da vida, o indivíduo tem a possibilidade de oscilar entre o *ágape* e a justiça. Contudo, isto pode gerar um mal-entendido, pois há um enfraquecimento de ambas em favor do dom. A expressão dom tem o sentido de desigualdade a nível econômico, ou seja, aquela forma de não reconhecimento onde existe uma desigualdade jurídica e social. O autor tenta resolver esse assunto a partir da seguinte saída: o reconhecimento mútuo. Em outras palavras, reconhecimento pacífico entre duas pessoas que visam ao bem comum.

O texto de Marcel Mauss *Ensaio sobre a dádiva* (ou dom, dependendo da tradução) apresenta uma interpretação do conceito de reciprocidade que Ricoeur

como uma reconstrução desde os alicerces do respeito, da mesma forma que o respeito é uma retomada corretiva da simpatia. Uma filosofia do amor, caso fosse possível, “inventaria” o respeito como amor prático (RICOEUR, 2009, p.332)

⁵⁸ Em vários momentos da obra de Ricoeur, o termo *dom* aparece. É na verdade uma influência da obra de Marcel Mauss *Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. Originalmente, esse texto foi publicado em 1925 com o título *Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. No Brasil, porém, tal publicação foi traduzida ao português no ano de 1974.

considera fundamental. Ele esclarece que “Mauss coloca o dom sob a categoria geral das trocas, ao mesmo título que a troca mercantil, da qual ele seria a forma arcaica” (2006, p.239). Tal interpretação compara o termo dom a forma comercial da troca, do cálculo e do interesse. A análise de Mauss parte de um estudo das sociedades arcaicas ainda vigentes e o problema principal para este autor está no caráter obrigatório de retribuição que acompanha o *dom*. Aparentemente, se o *dom* possui um caráter gratuito e livre, jamais deveria portar em si um caráter de obrigatoriedade.

Por conseguinte, a complexidade da questão está em harmonizar as obrigações: dar, receber e retribuir, ou seja, encontrar o ponto de equilíbrio da dinâmica do dom e do contradom Segundo Ricoeur, “Mauss vira bem que havia alguma coisa estranha nessas práticas arcaicas e que não o colocava no caminho da economia dos negócios, que não era um antecedente ou precedente, então uma forma primitiva, mas que estava situada num outro plano” (2010, p.363).

Essa força primitiva seria a responsável pela retribuição? Ela residiria nas coisas trocadas entre as pessoas? Poder-se-ia designá-la como uma força mágica? O filósofo francês responde a estas perguntas afirmando que Mauss simplesmente adotou a explicação dada pelos indígenas maoris da Nova Zelândia. Para estes, existe uma força mágica, denominada *hau*,⁵⁹ que faz com que o dom retorne ao seu doador. Mesmo com estas leituras, Ricoeur não concorda com essas posturas vai mais além.

O filósofo francês aponta méritos nesta regra da reciprocidade. Primeiramente, o mérito consiste em açambarcar três categorias: a vingança, o dom e o mercado, enquanto figuras elementares da reciprocidade. Em segundo lugar, estas categorias se integram a partir de um círculo, que tanto pode ser vicioso quanto virtuoso. Mesmo porque se verifica assim “o problema da passagem do círculo vicioso da vingança (malefício *versus* contramalefício) ao círculo virtuoso do dom (dom *versus* contradom), com o sacrifício abrindo o caminho para a reciprocidade positiva” (RICOEUR, 2006, p.241).

Tanto é verdade tal aspecto dos méritos desta ação da reciprocidade que se cria vínculos, ou seja, círculos de relacionamento entre os termos. O círculo vicioso da vingança, por exemplo, perpetua-se enquanto os indivíduos permanecem atrelados à

⁵⁹ O *hau*, ou força mágica, incorporado por Mauss em seu texto, suscitou uma série de discussões nas mais diversas ciências. Dentre os autores que tematizam esse assunto, Lévi-Strauss critica Mauss por ter assumido as crenças do povo que ele observava. Lévi-Strauss, ao fazer tal crítica, exclui a força mágica e oculta do *hau* e reduz o dom a uma simples regra de troca, denominada lógica da reciprocidade. Para mais detalhes desta análise, cf. *Introdução à obra de Marcel Mauss*, publicado em 1950.

regra – mesmo que não a formulem conscientemente – de matar aquele que matou. Por outro lado, verifica-se o caso do indivíduo que se recusa a retribuir violência com violência: é o assassinado que não assassinou. Este é o si que oferece sua própria vida a seu assassino. A reciprocidade permanece, pois não se trata de um indivíduo já resignado com a iminência da própria morte, mas de uma entrega de si mesmo. Ricoeur sustenta que esta oferenda do sacrifício “supostamente sustenta a transição do círculo vicioso da vingança para o círculo virtuoso do dom” (2006, p.242). Entretanto, o paradoxo da retribuição inerente ao dom persiste. A passagem a seguir mostra como funciona essa situação.

O paradoxo se enuncia do seguinte modo: como o donatário é obrigado a retribuir? E, se ele é obrigado a retribuir se for generoso, como o primeiro dom pôde ser generoso? Em outras palavras: reconhecer um presente retribuindo-o não é destruí-lo enquanto presente? Se o primeiro gesto de dar é de generosidade, o segundo, sob a obrigação da retribuição, anula a gratuidade do primeiro (2006, p.242).

O paradoxo, na verdade, é o círculo vicioso no qual agora também o dom está inserido. Segundo Ricoeur, o problema consiste em manter as trocas entre indivíduos e a regra da reciprocidade em planos distintos, representados pelo círculo da vingança e pelo círculo do dom. O primeiro é verificável pela experiência, enquanto que o segundo existe somente na teoria descrita por um observador de sociedades primitivas.

Ademais, somente o teórico (observador) é que percebe o paradoxo do dom, ao distinguir que há uma hierarquia entre a reciprocidade e a troca gestual. Por conseguinte, o filósofo francês salienta que o teórico é quem pode compreender a circularidade não viciosa da troca enquanto “unidade transcendente e as operações individuais que a constituem. A transcendência da troca não impede que sua existência dependa do bom desenvolvimento dessas mesmas operações” (2006, p.243). Diante disso, Ricoeur afirma que as operações entre os indivíduos são fundamentais.

A importância delas está no fato de que a reciprocidade possa transcender a outras esferas de sociabilidade, intersubjetividade. Nesse sentido, insere-se o papel da mutualidade⁶⁰. Nela, os sujeitos estão envolvidos em um processo simbiótico de pertencimento, de aceitação mútua de suas individualidades. É com esse modelo que Ricoeur desenvolve uma forte especulação acerca do reconhecimento.

⁶⁰ O termo foi expresso por Mark Rogin Anspach em seu escrito *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*, publicado em 2002. Mutualidade envolve reciprocidade mas em outro patamar: a nível simbólico de interação. Em outras palavras, um envolvimento entre as partes onde uma precisa do outro para se efetivarem.

Tal afirmativa faz sentido ainda quando o filósofo francês tenta diferenciar ainda reciprocidade e mutualidade na comparação entre dom e mercado. Para o autor, o mercado moderno representa a ausência de dom nas transações entre indivíduos. Neste caso, impera a lei da impessoalidade. A respeito disso, o autor francês faz a seguinte análise:

No mercado não há obrigação de retribuir porque não há exigência; o pagamento coloca um fim às obrigações mútuas dos atores da troca. O mercado pode-se dizer, é a reciprocidade sem mutualidade. Assim, o mercado remete, por contraste, à originalidade dos vínculos mútuos próprios da troca de dons no interior da área inteira da reciprocidade; graças ao contraste com o mercado, a ênfase recai mais na generosidade do primeiro doador do que na exigência de retribuição do dom (RICOEUR, 2006, p. 245).

Por conseguinte, a ação entre indivíduos que reconhecem o dom enquanto dom passa para o primeiro plano, em detrimento do enigma da terceira pessoa (teórico), que fica enfraquecido. Isso se deve ao fato de que ocorre “a passagem de um sentido do reconhecer, que ainda é o reconhecer por, portanto da identificação, para o do reconhecer no sentido do reconhecimento mútuo” (RICOEUR, 2006, p.244).

Diante de tais argumentos, percebe-se a relevância de Paul Ricoeur para a discussão contemporânea para o assunto reconhecimento. A partir da leitura da obra de Honneth, o filósofo francês desenvolve argumentos interessantes para se pensar uma interação dinâmica entre os sujeitos. E não só esse aspecto, visto que o autor francês, assim como Honneth, traz uma reinterpretação da filosofia hegeliana a partir de premissas sociais do século XX/XXI.

Ricoeur não aceita a premissa da violência enquanto fio condutor para o reconhecimento. Ao contrário, a lógica de sua “luta” é de preservar as alteridades individuais a fim de encontrar em uma postura, perspectivas de sociabilidade baseadas pelo entendimento, pelo respeito e pela sintonia de atitudes e de pensamentos. O filósofo francês desenvolve uma fenomenologia do reconhecimento própria que dialoga com a tradição (Maquiavel, Hobbes, Hegel), mas que aponta caminhos alternativos para os dias de hoje. Mesmo assim, ele não dá respostas definitivas ao que se propõe.

O percurso que Ricoeur propôs estabelecer até chegar ao tema do reconhecimento mútuo enfatizou, em primeiro lugar o dom, em segundo, o contradom. A reciprocidade passou, assim, para o primeiro plano. O *ágape*, figura central do primeiro momento, concentra sua força na generosidade do dom, em contraponto com as regras de retribuição da justiça. O *hau* abriu a discussão acerca do contradom

enquanto enigma, elevando a reciprocidade a outro nível de sistematicidade, para além das experiências efetivas.

A reflexão que ainda precisa ser aprofundada diz respeito à experiência de reconhecimento mútuo simbólico enquanto modelo de reconhecimento pacífico. Esta forma de reconhecimento, que se estabelece na dinâmica da troca de dons, se aproxima do ágape devido ao caráter de generosidade inerente ao dom. O contra dom, por sua vez, é marcado pela gratidão. É no gesto de receber e na gratidão que motiva a retribuição, que está a garantia do reconhecimento mútuo, pois esta maneira de retribuir se difere e se desvincula da reciprocidade imediata da lógica das trocas mercantis. A generosidade do dom não tem preço, pois reconhece o valor da pessoa do outro. A gratidão do contra dom não tem um prazo estipulado para a retribuição, pois não se trata de um contrato, mas de uma relação mútua, na qual se reconhece e se preserva o caráter insubstituível do outro. Por conseguinte, as experiências de reconhecimento mútuo simbólico quiçá possam prevenir que a luta por reconhecimento não desencadeie a violência que pode culminar com a morte do outro.

Apesar desse intento, Ricoeur não é o único a contribuir para a filosofia do reconhecimento no mundo contemporâneo. Charles Margreave Taylor (1931-) possui contribuições fundamentais para a presente discussão. E ainda, ele dialoga constantemente com a filosofia de Honneth. Mais especificamente, a contribuição decisiva do filósofo canadense é o reconhecimento a nível multicultural. Multiculturalismo esse a ser tratado a seguir.

4.2 Charles Taylor e o Reconhecimento no Aspecto Multicultural.

Taylor busca conceber uma filosofia pautada pelo primado do reconhecimento. Porém, não qualquer tipo de reconhecimento feita às pressas, sem mediações com o real. Ao contrário, sua análise tem o objetivo de expressar as diferenças culturais, morais e comportamentais existentes entre os diferentes povos e nações. Essa proposta de análise ele o denomina de reconhecimento multicultural. Para tanto, o autor canadense realiza um profundo estudo historiográfico da modernidade visando desvelar quais os fatores a tornaram possível. Neste empreendimento intelectual e filosófico, a política de reconhecimento emerge como uma das mais importantes contribuições do canadense às demandas das políticas democráticas atuais.

Segundo Taylor, a exigência do reconhecimento na atualidade adquire certa premência devido à suposta relação entre reconhecimento e identidade. Neste último, a pessoa se define como ela é, ou seja, suas atitudes, características pessoais tornando ela diferente de outra pessoa. Em última instância, a identidade define a pessoa do porquê dela pertencer a humanidade (TAYLOR, 1998,p.45). Neste contexto, os indivíduos e grupos não lutam apenas para obterem o reconhecimento de suas diferenças. As lutas por reconhecimento se entrelaçam também com lutas pela distribuição tanto do poder político, quanto do bem-estar econômico.

Ora, na maior parte das sociedades contemporâneas como Canadá, Estados Unidos, Europa, América Latina – destacadamente o Brasil –, a fragmentação inerente ao multiculturalismo, caracterizadora de um pluralismo identitário, apresenta-se como uma questão marcante. Isso se deve ao surgimento de movimentos radicais que tentam eliminar as diversas formas de grupos sociais. Exemplos disso não faltam no mundo atual. Ações como o genocídio, discriminação racial e preconceito contra a orientação sexual de cada pessoa são alguns tipos de atitudes contra-políticas, ou seja, manifestações que vão de encontro ao estabelecimento de uma cultura da tolerância, do respeito às diferenças. Tais atos são formas de solapar ou alijar as diferenças culturais presentes na dinâmica das sociedades. Com efeito, tentam implantar um “ideal de homogeneidade”, baseado no controle e passividade que são próprios das políticas de massificação e totalitarismo que emergiram no século XX.

Contudo, ainda no século XX, esta condição passa a ser questionada mediante a eclosão de uma forte exaltação da heterogeneidade, das diferenças existentes nos grupos sociais. Neste sentido, a política do reconhecimento de Taylor surge como uma luta pela reconstrução pessoal e pelo resgate identitário – dos grupos, das minorias étnicas e das comunidades oprimidas, por seus mais diversos motivos – em face da dinâmica do multiculturalismo. Mesmo assim, Taylor admite a falta deste termo na sociedade atual. Mesmo porque os indivíduos não tem identidade própria pelo fato dos mesmos não se sentirem pertencidos às diversas formas de instituição (Estados, famílias etc.).

A formação da identidade de um povo ou de um indivíduo possui diversas influências. O próprio autor canadense admite essa possibilidade ao falar que:

A identidade é formada em parte, pela existência ou inexistência de reconhecimento e, muitas vezes, pelo reconhecimento incorreto dos outros, podendo uma pessoa ou grupo de pessoas ser realmente prejudicadas, serem

alvo de uma verdadeira distorção, se aqueles que os rodeiam refletirem uma imagem limitada, de inferioridade ou de desprezo por eles mesmos (TAYLOR, 1998, p. 45).

Por isso o filósofo canadiano argumenta que o não reconhecimento ou o reconhecimento incorreto pode afetar negativamente o indivíduo. Essa negatividade é constituída de diversas formas. Seja uma agressão física ou não (psicológica, verbal), a pessoa pode se sentir constrangida nas suas potencialidades. Dessa forma, Taylor demonstra que a centralidade da questão do reconhecimento, assim como a necessidade de sua emergência nos diferentes espaços públicos da vida cotidiana dos agentes sociais, é de crucial importância. Importância essa que não limita ao campo das ciências ou mesmo da filosofia política contemporânea.

O ato de reconhecer atinge, na verdade, as ações políticas concretas dos municípios, estados, nações e agências internacionais, visto que os danos causados pelo não reconhecimento podem ser catastróficos para inúmeras pessoas, grupos e civilizações. Nesse sentido, a falta de reconhecimento gera a falta do respeito, da tolerância ao outro. Sem falar ainda que pode “marcar as suas vítimas de forma cruel, subjugando-as através de um sentimento incapacitante de ódio contra elas mesmas. Por isso, o respeito devido não é um ato de gentileza para com os outros. É uma necessidade humana vital” (TAYLOR, 1998, p.46).

Por isso, a teoria do reconhecimento, enquanto uma proposta ético-política para a contemporaneidade – seja em, Ricoeur, Taylor, Fraser e Habermas autores a serem confrontados com Honneth neste capítulo –, tem se firmado como um frutífero quadro conceitual para compreender as lutas sociais. Ela oferece uma matriz interpretativa atenta à dimensão moral dos conflitos sociais e capaz de perceber a complexidade de tais conflitos em suas dimensões materiais, simbólicas e reais.

E no que se refere especificamente ao filósofo canadense, a sua noção do reconhecimento traz um precioso enfoque na intersubjetividade, destacando o caráter relacional e agonístico da construção da sociedade. Taylor está preocupado com os processos de construção do *self*⁶¹ ao defender que os indivíduos dependem do reconhecimento intersubjetivo para se autorrealizarem. E para isso, ele apresenta a sua

⁶¹ Obra a ser tratada neste capítulo, *As fontes do self* representam a análise de Taylor de como a era moderna construiu o termo reconhecimento. Nela, o autor faz uma espécie de “genealogia filosófica” de como o *self* foi construído nas múltiplas facetas de nossa sociedade. Ele perpassa por categorias como a racionalidade, a autonomia, a interioridade e a autenticidade, que foram construídas filosófica e praticamente ao longo dos séculos.

definição de multiculturalismo. Porém, o termo é carregado de simbologia, visto que alguns autores não possuem consenso acerca de sua definição.

Em linhas gerais, adotar o princípio multicultural se refere às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e de multiplicidade gerado pelas sociedades multiculturais. Para Weller⁶², o *ismo* do termo em questão tende a converter o multiculturalismo em uma doutrina filosófica, reduzindo-o a uma singularidade formal e fixando-a numa condição petrificada. O termo multiculturalismo descreve uma série de processos e estratégias sempre inacabados e assim como existem distintas sociedades multiculturais, também podemos constatar distintos multiculturalismos e distintas correntes teóricas discutindo os distintos multiculturalismos.

Duarte & Smith⁶³ apontam ainda uma distinção entre condição multicultural e multiculturalismo. A expressão condição multicultural descreve a presença demográfica de diferentes grupos étnicos dentro de uma população, relacionando fatores adjacentes às experiências históricas de grupos específicos, crenças culturais, valores dentro da sociedade geral. Por contraste, a expressão multiculturalismo tem a ver com a forma como um indivíduo interpreta ou vê o mundo e percebe o seu lugar nele – sendo o mundo esse lugar caracterizado pela condição multicultural. Com efeito, o multiculturalismo tem a ver com a forma como um indivíduo avalia esse sentido de espaço para si próprio e para o outro e como que se propõe a fazer em resposta à condição multicultural.

Como se pode observar, há diversas leituras e interpretações ⁶⁴para o termo. Em Taylor, o tema multiculturalismo possui outro contexto, bem definido: expressa-se em caráter normativo. Dito de outro modo, sua teoria se apresenta como proposta de solução para os problemas provenientes da convivência entre as pessoas e os diferentes grupos culturais que buscam na coexistência conjunta, manter suas pautas culturais e

⁶² Para aprofundar no debate acerca das várias definições de multiculturalismo, cf. WELLER, Wivian. *Questões filosóficas contemporâneas em educação: multiculturalismo e políticas da diferença*. 2010.

⁶³ A discussão acerca de como o termo pode ser aplicado nas suas mais diversas facetas não é consenso entre os comentadores. O exemplo disso, encontra-se neste escrito dos dois autores. Cf. DUARTE, Eduardo Manuel; SMITH, Stacy. Introduction: “Multicultural Education – What For?”. In: (Orgs.): *Foundational perspectives in multicultural education*. United States, Allyn & Bacon, 1999.

⁶⁴ Cámara em seu livro *Integración o Multiculturalismo, Persona y Derecho*, Navarra: Universidad de Navarra, 2003, p.163-183, destaca também duas outras possíveis interpretações ao termo: enquanto fato social e enquanto teoria. No primeiro modelo, o multiculturalismo diz respeito à convivência de grupos distintos culturalmente num mesmo espaço territorial tanto no nível dos Estados nacionais como no nível global. Já no segundo modelo, apresenta como proposta mediadora dos conflitos ora individuais, ora coletivos. E será neste ponto que Taylor percebe relevância ao termo.

sociais. E será neste contexto macro de discussão que o autor canadense chama atenção para o aspecto político do multiculturalismo.

Taylor parte para a defesa do contexto multicultural associado à necessidade de uma política legítima de reconhecimento público das diferenças, por parte das instituições públicas. Este objetivo justificaria a defesa da sobrevivência das comunidades culturais presentes nas sociedades multiculturais por estarem vinculadas à formação das identidades humanas. Sem falar ainda que tais comunidades identitárias teriam ainda acesso à concessão de direitos especiais aos grupos culturais específicos.

Diante disto, subjaz uma noção de cidadania que prima pelo bem-estar dos diferentes grupos. Mas, para que isso ocorra se faz necessário que aconteça algumas condições essenciais: a garantia dos direitos fundamentais, o entendimento das particularidades de cada povo, o limite territorial e a soberania do Estado. Sem esquecer, logicamente, que tais condições se efetivem em preceitos ideológicos aceitáveis, ou seja, respeitando-se às diversas opiniões. Somados todos esses aspectos, uma política multicultural aparece.

Porém é sabido que tais condições propostas por Taylor são difíceis de serem concretizados. Diversas exceções acontecem no meio do caminho. O fato é que o próprio filósofo canadense vê como desafio essa efetividade do multiculturalismo. Sobre o assunto, Rockefeller faz a seguinte interpretação sobre o tema:

A proposta de Taylor parece inteiramente consistente com o espírito democrático liberal. No entanto, a ideia de presunção do valor igual inclui a opinião de que após um estreito escrutínio algumas culturas podem não ser consideradas de valor igual. A resistência de Taylor a um juízo franco de valor igual reflete uma perspectiva crítica que se preocupa com a evolução progressiva da civilização e necessita de fazer distinções sobre os méritos relativos dos vários feitos das diferentes culturas (ROCKEFELLER, 1998, p. 112).

Mesmo com as dificuldades, Taylor vê no reconhecimento do multiculturalismo um dos fatores essenciais da democracia contemporânea. Ela, a democracia, propicia o acesso de indivíduos e grupos a uma existência intelectual, afetiva, moral e espiritual que se enraíza na identidade cultural dos cidadãos. Assim, as populações indígenas,⁶⁵ por exemplo, desejam preservar a sua identidade e as suas especificidades, bem como a sua integração no interior de um todo nacional.

⁶⁵ As comunidades indígenas não foram expressas no texto ao acaso; ou ainda, pelo fato de serem grupos “vitimizados” pela sociedade. O próprio Taylor no artigo *A política do Reconhecimento*, 2000, exemplifica sua teoria do reconhecimento na comunidade aborígine do Canadá. O pano de fundo de sua

O importante dessa discussão toda é que Taylor está interessado em esboçar uma teoria democrática que responda aos desafios contemporâneos, especificamente os relativos à exclusão das minorias em sociedades cada vez mais multiculturais.⁶⁶ Habermas, ao ler as teses de Taylor, possui a seguinte análise acerca desse assunto.

Os movimentos de libertação nas sociedades multiculturais não são um fenômeno uniforme. Eles apresentam desafios diferentes dependendo se é uma questão das minorias endógenas tomarem consciência da sua identidade ou das novas minorias surgirem através da imigração, e dependendo se as nações que enfrentam o desafio sempre entenderem ser países abertos à imigração pela razão da sua história e cultura política ou se o autoentendimento nacional precisa primeiramente de ser ajustado de modo a acomodar a integração das culturas estrangeiras. O desafio torna-se maior, quanto mais profundas são as diferenças religiosas, raciais ou étnicas ou as disjunções histórico-culturais a ser construídas. O desafio torna-se mais atormentador, quanto mais as tendências das nossas próprias asserções tomam um caráter fundamentalista e separatista, quer seja porque as exigências de impotência conduzem a minoria que luta pelo reconhecimento a tomar uma posição regressiva ou porque a minoria em questão tem de mobilizar as massas para acordar as consciências de modo a firmar uma identidade novamente construída (HABERMAS, 1998, p. 136).

O fato inquestionável, entretanto, é que, segundo Taylor, todas as sociedades estão a tornar-se cada vez mais multiculturais e, ao mesmo tempo, mais permeáveis. Na verdade, são duas tendências que se desenvolvem em conjunto. A permeabilidade significa que as sociedades estão mais receptivas à migração multicultural: são mais os membros cujo centro se situa noutra parte qualquer, que passam a conhecer uma vida de diáspora. Ora, mas a exigência vislumbrada pelo filósofo canadense é justamente a de que “todos reconheçam o valor igual das diferentes culturas: que as deixemos, não só sobreviver, mas também admitamos o seu mérito” (TAYLOR, 1998, p. 84). Amy

discussão são as disputas dos canadenses aborígenes e de fala francesa com seus concidadãos de origem anglo-saxão. Na província de Quebec, de maioria francófona, haviam sido introduzidas políticas cujo objetivo era preservar o modo de vida da população ali majoritária e que era percebido como ameaçado pela cultura anglo-saxão, majoritária no país como um todo. Entre essas medidas, Taylor destaca: obrigação de que francófonos e imigrantes coloquem os filhos em escolas de fala francesa; a obrigação de que o francês fosse a língua oficial de comunicação em empresas com mais de 50 funcionários; e a obrigatoriedade do uso do idioma francês em placas de sinalização. Toda essa tematização propiciou a Taylor a transcender em muito esta disputa local, pois ele pretende analisar a possibilidade mais ampla de sociedades democráticas liberais reconhecerem diferenças constitutivas de identidades específicas em seu interior. Cf. Taylor, C. A política do reconhecimento. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 241-274.

⁶⁶ Para Michael Walzer “a existência da política contemporânea do «multiculturalismo» é numa das suas formas uma exigência de desafiar o bem-estar e o poder e igualar os riscos. [...] Mas o multiculturalismo é numa das suas outras formas uma exigência para minimizar os riscos de todas as nacionalidades, uniões sociais e comunidades culturais. Agora o estado é chamado a tomar responsabilidade pela sobrevivência (cultural) de todas as pessoas” (WALZER, 1998, p. 120).

Gutman compartilha com o sentimento de Taylor acerca da necessidade de se repensar um reconhecimento a nível político. Segundo ele,

Reconhecer e tratar os membros de alguns grupos como iguais parece exigir, hoje, das instituições públicas que admitam, em vez de ignorarem, as especificidades culturais, pelos menos em relação àquelas pessoas cuja capacidade de compreensão depende da vitalidade da respectiva cultura. Esta exigência de reconhecimento político das especificidades culturais – alargado a todos os indivíduos – é compatível com uma forma de universalismo que considera a cultura e o contexto cultural valorizado pelos 94 indivíduos como fazendo parte dos seus interesses fundamentais (GUTMAN, 1998, p. 23).

Pode parecer óbvio, mas Taylor não defende esse tipo de reconhecimento multicultural ao acaso. Ele pensa em algo maior que reconhecer: assumir a postura da dignidade. O autor defende a igual dignidade entre culturas, visto que o indivíduo é definido pela sua cultura de pertença (e não o contrário) – enquanto critica o liberalismo, que reconhece apenas a igualdade entre indivíduos. Dessa forma, a proposta do autor vai na seguinte direção: as culturas sejam reconhecidas como portadoras de características e especificidades próprias. Para ele, a problemática acerca do reconhecimento não reside no interior das culturas em si, mas nos indivíduos que não reconhecem a cultura como digna de diferenciação (julgando, assim, que o Estado deva tratar indistintamente a todos).

É importante lembrar que, para Taylor, “o reconhecimento é essencial para a nossa formação” (TAYLOR, 1998, p. 85). Por isso o ódio racial ou étnico, a misoginia, a xenofobia, o antissemitismo ou a racionalização em nome do interesse próprio e dos interesses de grupo disfarçados de conhecimento históricos ou científicos não proporcionam qualquer compensação ou compreensão a respeito das diferenças culturais. Essa argumentação é interessante porque Taylor nos diz que o reconhecimento forja, por assim dizer, a identidade. A título de elucidação, temos os exemplos das atitudes dos colonizadores que, enquanto um grupo dominante, consolidam a sua hegemonia “inculcando uma imagem de inferioridade nos grupos subjugados” (TAYLOR, 1998, p. 86). Assim, “a luta pela liberdade e pela igualdade deve, por conseguinte, passar por uma reformulação dessa imagem” (TAYLOR, 1998, p. 86).

Assim como Honneth, Taylor reafirma a necessidade de repensarmos o reconhecimento no nível da esfera social. Entre os dois autores existe uma proximidade conceitual. Isso ocorre devido à atuação do reconhecimento em duas esferas: intimidade e sociabilidade. A primeira pode ser caracterizada como aquela em que se constrói a identidade individual pela apreensão e por meio do desprezo de outros significativos. Já

a segunda pode ser definida por aquele espaço no qual ocorre uma política de reconhecimento. Como observa Appiah,

A ligação entre a identidade individual, por um lado, e estas identidades coletivas, por outro lado, parece ser algo como isto: a identidade individual de cada pessoa é vista como tendo duas dimensões principais. Há uma dimensão coletiva, a intersecção das suas identidades coletivas, e há uma dimensão pessoal, que consiste em características social ou moralmente importantes – inteligência, charme, perspicácia, cobiça – que não são elas próprias as bases das formas de identidade coletiva (APPIAH, 1998, p. 167).

A diferença, porém, encontrada em Taylor e Honneth está na abrangência do ato de reconhecer em suas respectivas filosofias. Honneth abrange a dimensão dos grupos minoritários na perspectiva de considerá-los como representantes maiores dos embates, da luta de implantação de seus direitos. Em Taylor, por sua vez, as identidades cujo reconhecimento são o que comumente se chama de identidades sociais coletivas, ou seja, dizem respeito à religião, ao sexo, à etnia, à sexualidade dos grupos e/ou indivíduos da sociedade. Mas, o campo de atuação desses grupos se encontra a nível multicultural, ultrapassando as esferas particulares desses grupos nos países.

Em suma, a filosofia honneteana reconhece que esses grupos possuem direitos e que suas lutas devem ser permanentemente rediscutidas na sociedade; já em Taylor tais pautas ultrapassam o âmbito particular de cada povo, atingindo a esfera multicultural. E alguns autores, ao lerem Taylor e Honneth, percebem ainda algumas outras diferenças conceituais.

Segundo Appiah, por exemplo, Taylor usa das identidades coletivas para fornecer à contemporaneidade manuscritos, relatos das experiências individuais desses grupos heterogêneos. Tais experiências são narrativas em que as pessoas podem usar ao moldar os seus planos de vida e ao contar as histórias das suas vidas. Em outras palavras, importa a todos os envolvidos que “as suas vidas tenham uma determinada unidade narrativa; querem ser capazes de contar a história das suas vidas que faça sentido” (APPIAH, 1998, p. 176). É justamente essa ideia que nos parecer ser defendida por Taylor, ou seja, de que as identidades se formam no processo dialógico e intersubjetivo que cada pessoa vivencia e compartilha no seio da sociedade da qual faz parte. Daí a necessidade de se construir narrativas permeadas de sentido, pois o indivíduo só constrói um horizonte de significado quando imerso na linguagem.

Como destaca Ribeiro, a identidade humana não é algo que realizamos sozinhos, de forma monológica, mas sim dialogicamente. Mesmo porque, “o diálogo é uma característica importante, definitiva dos seres humanos. Dialogar é central para

compreender a realidade que nos circunda, mas antes de tudo para compreender a nós mesmos” (RIBEIRO, 2012, p. 135). Esta tese de Ribeiro corrobora inteiramente, via de regra, com a perspectiva de Vaz, para quem a linguagem é, por assim dizer, o *medium* no qual se constitui a relação de intersubjetividade ou no qual o *Outro* faz face ao *Eu* em situação de reciprocidade. Nesse aspecto, “serão as diversas modalidades do anunciar-se do sujeito, interpelando e respondendo, que darão origem aos infinitos fios com os quais se tece o encontro com o outro” (VAZ, 1992, p. 53).

Portanto, a dicotomia, apresentada por alguns teóricos políticos, entre indivíduos formados atomisticamente e indivíduos formados socialmente parece-nos ser falsa. Até porque se a identidade é algo dialogado, construído, então o reconhecimento deve mesmo pautar-se em ações públicas efetivas. Efetividade essa, e isso Honneth e Taylor possuem a mesma opinião, que exige um espaço público de decisão, de deliberação. O objetivo de tal atitude é de legitimar sobre todos aqueles aspectos que partilhamos, pelo menos potencialmente, com outros cidadãos. Sem essas condições toda e qualquer forma de sociabilidade mostrar-se-á fragilizada e insustentável a longo prazo.

Não é a toa que outra contribuição importante na teoria do reconhecimento em Taylor, e que Honneth absorve em sua teoria, é a noção de *self*. Além do aspecto intersubjetivo da relação eu-tu, influenciado pela filosofia hegeliana, Taylor desenvolve uma tese própria de como esse reconhecimento se efetiva em uma sociedade multicultural como a nossa. Tema esse que será desenvolvido a seguir.

4.2.1 *A Decadência do Sujeito Moderno através do Self*⁶⁷ em Charles Taylor

Nas páginas anteriores, o debate contemporâneo do reconhecimento concentra-se na filosofia de Charles Taylor. Sua análise é importante para compreendermos as influências, direta ou indireta, para a filosofia do reconhecimento em Axel Honneth. Isso porque nos dois autores há um desenvolvimento claro, explícito de uma filosofia social, ou seja, pautada na efetivação de políticas que garantam o direito às minorias.

⁶⁷ O debate contemporâneo em torno desse termo ganha dimensões para além da filosofia política. No campo das diversas ciências, vários autores tentam situar a relação sujeito e mundo a nível da intersubjetividade. Tocqueville (1968, p.242) afirma, por exemplo, que o individualismo é algo tão importante que “aparece como importante via de preservação vital da humanidade no indivíduo”. Senneth (1986), em *A queda do Homem Público*, vai mais além e afirma que a subjetividade em nível de esfera pública se anula com a emergência da esfera privada. Apesar das diferentes perspectivas, *self* está no centro dos debates. Mais especificamente, como o sujeito nele mesmo (mediações, formação pessoal, histórica) tenta objetivar suas demandas no mundo.

A obra de Taylor, mais especificamente, destaca-se nesta recuperação do debate atual acerca da efetividade de um bem comum a partir das referências de uma política governamental de inserção das minorias. Esse bem comum é pensado a nível coletivo, ou seja, para todos em sociedade. Em Taylor, porém, tal postura coletiva pode ser pensada ao aspecto cultural de outros povos: o multiculturalismo. Mesmo assim, o sujeito na sua individualidade não pode ser esquecido. Mesmo porque ele possui particularidades que diferem de uma sociedade, de uma cultura. A inserção da noção de indivíduo, contudo, não pode cair no erro das posturas modernas da tradição que isolaram o homem em seu aspecto individualista, atomizada.

O filósofo canadense destaca o efeito do autocentramento na instrumentalização do mundo. Em outras palavras, uma postura em que o sujeito confere caráter utilitário a todas as associações a que pertence. A consequência nociva a esse aspecto é que o indivíduo não obtém reconhecimento algum por possíveis demandas a seu *self*. A escolha de um modo de vida deve efetivar-se a partir de um monólogo crucial. E qual é este ponto? O indivíduo indo se reencontrar consigo mesmo, encontrando o que lhe é original. Após a essa condição, o homem poderá buscar sua própria expressão vital. Para Taylor, esse tipo de existência, característico de um antropocentrismo radical, questiona a própria atribuição de sentido para a vida. Tal questionamento leva o sujeito simplesmente a espelhar nem mesmo a natureza que está a sua volta. A resultante de toda essa situação, nesse sentido, não poderia ser mais empobrecedora: o surgimento do narcisismo.

Taylor sustenta que o narcisismo, particularmente em sociedades dominadas pela relação de mercado e pela burocracia, só pode redundar no enfraquecimento dos regimes democráticos (TAYLOR, 2000, p. 112). Um “eu” desengajado equivale a um sujeito inteiramente desinteressado de sua posição no espaço público. Acrescentando-se a essa autopercepção o elevado custo de organizar um grupo, o mais provável é que as pessoas desistam de atuar politicamente. Seja por motivos pessoais ou pelas contingências externas ao grupo. Já aquelas que conseguem se associar encontram enormes desafios para mobilizar maiorias significativas em torno de programas e políticas de interesse comum.

Taylor admite a possibilidade de que a disseminação da linguagem dos direitos aponta para uma saída deste tipo de impasse. Ainda assim, mesmo que os direitos individuais sejam enfatizados, é a fragmentação dos interesses que recebe a maior força propulsiva. Para sair desse impasse, o autor propõe a noção de *self*. Na modernidade, o

indivíduo encontra sua referência no próprio *self* (nele mesmo), tornando-se independente das redes de interlocução que o formam ou, pelo menos, relativizando-as.

A instrumentalização do mundo e a busca de um sentido para a existência no interior de si próprio seriam então os fatores responsáveis por este mal-estar. Permeada por ideais e interdições, esta identidade, em permanente busca de sentido para sua existência, efetivaria forte conexão entre *selfhood* (individualidade) e o “bem”. Definindo o que é bom como aquilo que cada um de nós, com nossos recursos e a nosso modo, diz que é, a tolerância, transmutada em relativismo, passa a ocupar o lugar de proeminência no espaço ético.

A esse estado de coisas, porém, Taylor acrescenta o reconhecimento da vivência de uma “ética da autenticidade”. Segundo o autor, ela permeia a maneira como nos concebemos, envolvendo forte recomendação do exercício de nossa liberdade na constituição de nosso modo de viver. E é aqui que a leitura de Taylor começa a se distanciar de alguns autores.

O primeiro deles é Sennett, (1943-)⁶⁸ para quem a autenticidade não é outra coisa senão o nome contemporâneo do *ethos* puritano destituído de qualquer referência transcendental e, portanto, com efeito puramente corrosivo sobre a tessitura social. O segundo é Georg Simmel⁶⁹ (1858-1918) para quem a autenticidade corresponde a uma busca de singularidade capaz de tornar cada indivíduo insubstituível na trama social.

Para Taylor, no entanto, e aqui motivado pelo texto de Trilling⁷⁰, a tensão ou mal-estar derivam precisamente do conflito que a busca da autenticidade produz sobre a representação narcísica do “eu”. O autor argumenta ainda que a busca da autorrealização é genuína, no sentido de a pessoa acreditar que deve construir a seu modo sua vida, sob pena de desperdiçá-la (TAYLOR, 2000b, p.17). Em vez de limitar-se, como faz Trilling, ao registro desse desejo, que se expressa no relativismo próprio ao “cada um na sua”, Taylor criticará a base ética que legitima tal anseio.

Sugere ainda que esse ideal de autenticidade, próprio à formulação moderna do conceito de identidade, torna particularmente complicada a conexão presumida entre identidade e reconhecimento. Em suma, o debate acerca da identidade individualizada

⁶⁸ Para mais detalhes acerca do pensamento de Richard Senneth, c.f *A queda do homem público*. Rio de Janeiro, Zahar, 1986.

⁶⁹ Para mais detalhes acerca do pensamento de Georg Simmel, c.f VANDEBERGUE, Frédéric. *As sociologias de Georg Simmel*. Bauru: Edusc, 2005 e c.f WAIZBORT, Leopold. *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Edusp, 2004.

⁷⁰ Acerca deste autor, a obra *Sincerity and authenticity* (1974) se destaca pela influência decisiva no pensamento de Taylor acerca da construção do conceito de *self*.

não propiciou resultados consistentes, plausíveis na modernidade. Isso porque se o indivíduo autêntico é aquele que busca em si mesmo, em sua maneira particular de ser, a sua verdade, quem deverá ou poderá reconhecê-lo como tal? (TAYLOR, 1995, p.227).

Emerge com essa pergunta uma outra, ainda mais inquietante: quem pode me assegurar que de fato estou em contato com meu sentimento, atingindo meu “interior mais profundo”? Este monólogo, na perspectiva de Taylor, não tem ponto de chegada porque seu início é equivocado, isto é, parte da presunção de uma “geração interna do eu”. Apontando para a desconsideração da relevância do diálogo na produção da identidade, Taylor contra-argumenta que, se a busca da autenticidade envolve criatividade, originalidade e, provavelmente, oposição a regras, ela não se esgota neste movimento.

A autenticidade requer, também, abertura para um horizonte de significados. Esse horizonte, nesse sentido, ganha uma relevância neste contexto na medida em que o caminho a ser implantado por essa abertura⁷¹ é o reconhecimento dialogal, ou seja, que envolva a intersubjetividade. Mesmo que o indivíduo se sinta solitário em um mundo cada vez mais fragmentado, fragilizado nos relacionamentos sociais o ato de reconhecer é imperativo nessa mudança.

Até porque quando se conceitua o ato de reconhecer em contraposição ao modelo individual da modernidade, fica clara a busca de autenticidade. Em consequência, produz conflito internamente ao indivíduo uma autocrítica na representação narcísica do “eu”. Em outras palavras, o desejo de autorrealização que desconsidere as demandas postas por nossas relações com outras pessoas ou por fatores distintos de nossas aspirações necessariamente será frustrado (TAYLOR, 2000, p. 35 e p.66).

A maneira alternativa pela qual Taylor concebe a autenticidade aponta uma forma de vida mais corresponsável. Essa autorresponsabilidade traz consigo mudanças de mentalidade nas ações políticas. Dentre elas, novas formas de agrupamento político, uma maior conscientização da noção de cidadania, entre outros. Antes, porém, que tais práticas aconteçam de modo concreto o próprio autor canadense tenta reformular seu conceito de *self* numa esfera mais ativa, positiva.

⁷¹ José Souza em *Uma teoria crítica do reconhecimento* defende a possibilidade de uma abertura de horizontes. No lugar de uma perspectiva multicultural, intersubjetiva, Souza postula que a autenticidade é uma forma expressiva de relacionamento entre duas ou mais pessoas. Isso porque o caminho para se atingir um engajamento político é muito maior se comparado ao isolamento. Para mais detalhes, c.f. SOUZA, J. Uma teoria crítica do reconhecimento, *Lua Nova*, N.50 p.133-158.

4.2.2 O Resgate da Subjetividade Perdida: a mudança conceitual do *self*

Diante da morte do sujeito pontual, ou desengajado, proclamada pelo pensamento pós-moderno, Taylor reage construindo a imagem de um *self* positivo. Essa reação se constitui pelo diálogo, mesmo conflituoso, com as identidades que o outro reconhece (TAYLOR, 2000b, p. 33). A resposta para a questão “Quem sou eu?” só pode ser encontrada se definido o lugar de onde falo, na rede familiar, no espaço social e, sobretudo, “no espaço de orientação moral e espiritual dentro das quais minhas relações definidoras mais relevantes estão sendo vividas” (TAYLOR, 2000a, p.35). Em poucas palavras, um *self* só existe numa rede de interlocução, por referência a uma comunidade (*Idem*, p. 36). Não nos esqueçamos, todavia, que para cada comunidade a um conjunto de mediações e aspectos intersubjetivos a serem considerados.

Mesmo porque cada identidade vai se transformando ao longo da vida. Logo, a integridade de cada povo, integrado a essa rede de *self*, depende do modo como vai sendo narrada. Sobre esse assunto, o filósofo inglês Alasdair MacIntyre⁷² (1929-) possui algumas considerações que ajuda-nos a dimensionar até que ponto Taylor quer transmitir na abordagem da narrativa de cada sociedade. Em *After virtue*, MacIntyre (1984, p. 205.) trata deste assunto de forma muito cuidadosa. Se somos contadores de histórias, sustenta ele, não as criamos a partir do nada; elas são parte de um relato que nos antecede. Entramos na sociedade com um personagem já preparado, cujos papéis teremos que aprender a desempenhar para compreender o que os outros esperam de nós.

Essa socialização não está transmitindo apenas normas, leis mas definindo também quem devemos ser. Tal perspectiva contrasta fortemente com o esforço feito por Locke para dar conta da identidade pessoal apenas pelo exame de situações ou eventos psicológicos.⁷³ Pois o que um conceito de *selfhood*, enquanto narrativa, requer

⁷² Considerado por alguns comentadores como autor que defende o aspecto liberal, Alasdair MacIntyre tenta, assim como Honneth, reatualizar um autor clássico da filosofia. O filósofo escolhido pelo autor inglês é Aristóteles. A abordagem de MacIntyre se restringe ao âmbito da filosofia moral. Segundo ele, esta forma de filosofia possui uma série de características complexas nas sociedades contemporâneas. A fim de mudar essa situação, o autor inglês postula uma reformulação dos preceitos éticos que foram baseados na universalização abstrata. Para tanto, MacIntyre faz uma espécie de “genealogia” dos principais autores da filosofia que trabalharam a universalidade da ética a níveis abstratos. Como proposta, defende a retomada da noção aristotélica de teleologia. C.f CARVALHO, H. B. A. d. *Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre*. São Paulo: Unimarco, 1999.

⁷³ John Locke (1632-1704) ao analisar a relação entre ideia e impressão no mundo percebera a necessidade da mente apreender as sensações por meio da “tabula rasa”. Ou seja, a mente humana não possui nada ao nascermos; adquirimos conhecimento a partir das impressões dos objetos do mundo. Com o passar do tempo, tais eventos se repetem sucessivamente até que a mente humana esteja preenchida com os fenômenos externos ao sujeito. Por esse motivo, alguns consideram que Locke, ao lado de Hume e

é, de um lado, a admissão de que eu sou o sujeito de minha história e de que esta história tem um significado peculiar; e, de outro, o reconhecimento de que sou um sujeito da história dos outros.

Ser o sujeito da própria história equivale a responder pelas ações e experiências que compõem essa vida narrável. A identidade pessoal pressupõe, portanto, a unidade do caráter que a narrativa requer. Sem isso, não há história para contar. Por outro lado, se sou parte da história dos que comigo vivem, por exemplo, minha narrativa tem uma coautoria. É isso que me leva a perguntar ao outro por que agiu desta ou daquela forma, pois que sou parte dessa história que o outro fez. A narrativa individual é, portanto, parte de um conjunto de narrativas interconectadas. Assim, qualquer tentativa de elucidar a noção de identidade pessoal independente e isoladamente das noções de narrativa, inteligibilidade, dentre outras, está fadada ao fracasso.

Tal como MacIntyre, Taylor está introduzindo dois aspectos inexistentes na concepção liberal do sujeito: o da interlocução, pelo qual ele se constitui, e a referência a uma ordem normativa. A construção dialógica do *self* não apresenta maior novidade, mas a postulação da ordem normativa traz consigo questões complexas.

A primeira delas concerne ao status a ser conferido ao campo valorativo: vivemos referenciados a uma normatividade objetiva ou, alternativamente, nosso diálogo revela a troca e o eventual acordo entre nossas subjetividades? A segunda hipótese é a seguinte: se refere ao teor de verdade a ser atribuído a estas normas que constroem o exercício de nossa vontade. Finalmente, vem à tona a questão do grau de liberdade conferido ao sujeito num contexto normativo objetivamente estruturado.

Apesar de tais questões, percebe-se as contribuições de Charles Taylor ao debate atual acerca do reconhecimento. Sua proposta de reconhecimento atinge a esferas de várias sociedades, culturas ao mesmo tempo: o reconhecimento a partir do multiculturalismo. Tal proposta parte das mediações do real. Não é a toa que ele e Honneth receberam influência da filosofia hegeliana a partir dos escritos juvenis.⁷⁴ O debate, contudo, não se resume ao aspecto multicultural do ato de reconhecer pura e simplesmente.

Hobbes, ajudou no desenvolvimento da psicologia na modernidade.

⁷⁴ A influência hegeliana é tão forte para a construção sistemática para uma filosofia do reconhecimento que Taylor desenvolve todo um debate acerca de quais contribuições Hegel possui para o mundo atual. Além de analisar os aspectos políticos de sua filosofia, Hegel é trabalhado por Taylor como autor que trabalha a intersubjetividade sob à luz da especulação intersubjetiva que pautam os movimentos políticos atualmente. Cf. TAYLOR, C. *Hegel e a Sociedade Moderna*. Loyola. SP. 2005.

O papel da justiça como elemento que ora media os conflitos, ora trabalha as mediações a nível do reconhecimento jurídico não podem ser deixadas de lado nesta discussão. Mesmo porque ela trabalhada isoladamente não garante aos grupos políticos a efetividade de seus direitos. Distribuir o que é justo ou mesmo a quem é devido possui implicações sérias ao mundo de hoje. Por esse motivo, destaca-se nessa problemática Nancy Fraser (1949-).

Filósofa aliada à Teoria Crítica, ela é uma pensadora preocupada com as questões de justiça. Mais especificamente, como as mulheres terão seus direitos garantidos, reconhecidos em uma sociedade pautada pela forte presença da desigualdade entre homens e mulheres? Ao lado de Honneth desenvolve um diálogo filosófico bastante frutífero em relação às questões de gênero na filosofia. Aliás, a questão dos “movimentos feministas”⁷⁵ é um assunto bastante pertinente nos dias de hoje. Fraser é ativista em defesa aos direitos das mulheres. Nesse sentido, o debate a seguir propiciará um diálogo mais forte, próximo com as ideias propostas por Honneth sobre o tema desta tese.

4.3 Justiça e Reconhecimento em Nancy Fraser: como lidar com essas instâncias?

Fraser defende que as demandas por reconhecimento são relativamente recentes na contemporaneidade. Na verdade, elas fariam parte de um processo de evolução da sociedade capitalista denominado por ela como “era pós-socialista”. O que caracteriza esse processo, como o nome mesmo já diz, é uma nova configuração da ordem mundial globalizada e multicultural. Antes as lutas eram pautadas por redistribuição econômica ou de direitos sociais; nos dias de hoje, porém, tais embates são paulatinamente substituídas por reconhecimento. Em outras palavras, os conflitos de classe são tendencialmente suplantados por conflitos de *status* social, advindos da dominação cultural.

A autora está preocupada, na verdade, com duas situações presentes nesses novos conflitos pelo reconhecimento: a dimensão econômica e a cultural. Uma não está dissociada da outra. Ela percebe a forte minimização e não-tematização das questões

⁷⁵ Nancy Fraser, ao lado de Seyla Benhabib (1950-), Iris Young (1949-2006) e outras feministas americanas estão preocupadas em situar as questões de gênero dentro do universo maior acerca dos impasses da justiça no mundo atual. Mais especificamente, os impasses que ocorrem nas democracias ocidentais. C.f CASTRO, S, d. Nancy Fraser e A Teoria da Justiça na Contemporaneidade. In: *Revista Redescritões* – Revista on line do GT de Pragmatismo e Filosofia Norte-americana Ano 2, Número 2, 2010.

referentes às desigualdades econômicas, numa ordem social globalizada e marcada por injustiças econômicas. Nesse aspecto, a separação entre as dimensões econômica e cultural é falsa, ilusória. O desafio então é descobrir como conceitualizar reconhecimento cultural e igualdade social de maneira que uma demanda não enfraqueça a outra.

De primeiro momento, Fraser tematiza o papel da justiça nesse processo de efetivar o reconhecimento a nível cultural e econômico. Não um tipo qualquer de justiça que pense as decisões de modo normativo; sua postura é de adotar o princípio da justiça como redistribuição. Aliás, a produção teórico crítica de Nancy Fraser, no decorrer de todos os seus escritos, tem poucos momentos de diálogo com a vertente do pensamento filosófico denominada de “Teoria da Justiça”. O principal expoente dessa corrente, John Rawls⁷⁶, afirma que o modelo de organização social e política liberal deve ser centrado na noção de justiça redistributiva. Segundo Rawls, uma sociedade bem-ordenada é aquela na qual existam mecanismos compensatórios e regulatórios legais capazes de diminuir as desigualdades econômicas e igualar as oportunidades. Fraser, por sua vez, não segue na mesma linha interpretativa de Rawls no que tange à política compensatória. Sua postura é de enfrentamento à questão.

Ela assume para si a tarefa de construir uma teoria crítica do reconhecimento que identifique e defenda uma política cultural da diferença (reconhecimento) capaz de ser combinada coerentemente com uma política social da igualdade (redistribuição). Em outras palavras, almeja verificar como se relacionam as políticas de diferença e de igualdade, a fim de se posicionar à favor das abordagens políticos filosóficos que possibilitam integrar esses dois eixos norteadores das lutas sociais. A integração conceitual que viabiliza, portanto, uma política de reconhecimento coerente com uma política de redistribuição é uma exigência da justiça.

Ao formular esse projeto, assumo o fato de a justiça requerer hoje tanto reconhecimento como redistribuição. Proponho-me a examinar a relação entre ambos. Em parte, isso significa descobrir como conceitualizar reconhecimento cultural e igualdade social de forma que ambos se sustentem e não enfraqueçam um ao outro (pois há tantas concepções distintas de ambos!). Também significa teorizar sobre os modos pelos quais desvantagem econômica e desrespeito cultural estão entrelaçados e apoiando um ao outro. Também requer a clarificação dos dilemas políticos que surgem quando tentamos combater ambas as injustiças simultaneamente (FRASER, 2001, p. 247).

⁷⁶ O único texto em que este diálogo entre Fraser e Rawls (1921-2002) acontece, encontra-se no escrito *On Justice: Lessons from Plato, Rawls and Ishiguro* de 2012. Nele, Fraser argumenta de modo breve, tendo um interesse maior, na verdade, na leitura crítica do romance *Never let me go*, de Kazuo Ishiguro.

Um primeiro esforço nesse sentido foi feito por ela em seu texto intitulado *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista*⁷⁷. Nesse texto, Fraser constrói tipos ideais de conflitos sociais com o intuito de mostrar a inter-relação entre as demandas por redistribuição e por reconhecimento através da análise dos possíveis remédios adotados para vencer injustiças sociais específicas. Para tanto, ela se propõe a esboçar alguns esquemas de análise que permitam conciliar essas duas demandas. Para isso, ela toma como exemplos emblemáticos as lutas por questões de gênero e raça. Inicialmente, são feitas as distinções analíticas dos dois tipos de reivindicações. Vale ressaltar novamente que essas distinções são apenas analíticas, uma vez que ela acredita que a injustiça econômica está ligada à injustiça cultural e vice-versa.

As reivindicações por redistribuição enfatizam que a injustiça socioeconômica está enraizada na estrutura político-econômica. Como exemplos desse tipo de exploração temos a exploração do trabalho, (a apropriação do trabalho alheio) a marginalização econômica (ser limitado a trabalho indesejável ou de baixa remuneração) e privação (ter negado um padrão material de vida adequado). O interesse perceber é que Fraser aborda o lado da injustiça ao mostrar possíveis alternativas para se efetivar a justiça. Neste quesito, a autora recorre a filósofos como Marx⁷⁸.

Já as lutas para vencer as injustiças culturais se dirigem a busca de soluções para a destruição de padrões sociais de comportamento e interpretação tidos como consensos cristalizados permeados por preconceitos. Como exemplos desse segundo tipo temos: dominação cultural (sujeição a padrões de interpretação e comunicação estranhos ou hostis), não reconhecimento (invisibilidade devida às práticas comunicacionais, interpretativas e representativas de uma cultura) e desrespeito (difamação em interações cotidianas ou representações estereotipadas). Axel Honneth, Charles Taylor e Iris Young⁷⁹ são enumerados pela autora como teóricos desse tipo de injustiça.

⁷⁷O texto, originalmente no inglês, foi publicado em 1997 com o seguinte título: *Justice Interruptus. Critical reflections on the "Postsocialist" condition*. New York: Routledge, 1997. Em 2001, o mesmo escrito foi traduzido ao português com o título apresentado na informação acima. Cf. SOUZA, Jessé (org.) *Democracia Hoje: novos desafios para a teoria democrática contem porânea*. Brasília: Ed. UnB, 2001, 479 p.

⁷⁸ Pelo fato da influência da Teoria Crítica, Fraser readapta as questões levantadas pelo marxismo a fim de postular a existência da luta de classes inserido nos movimentos sociais do século XXI. Os embates econômicos em que tais grupos estão envolvidos ajudam a entender a complexidade desses movimentos.

⁷⁹ A respeito da autora em questão, cf. FRASER, Nancy "Social justice in the age of identity politics". In: *The Tanner Lectures on Human Values*, v. 18, 1997, Salt Lake City.

Para Fraser, a distinção é analítica, para fins heurísticos, mas não pode ser tomada como substantiva. Na prática, os dois tipos de injustiça estão interligados: instituições econômicas jamais deixam de ter uma dimensão cultural, que é irreduzível, sendo também atravessadas por normas, símbolos, significados; analogamente, as práticas culturais, por mais discursivas que sejam, não dispensam o suporte material. Ademais, a autora postula que estes dois tipos se reforçam mutuamente em um ciclo vicioso de subordinação cultural e econômica.

Em relação a estes dois tipos de injustiça, haveriam dois tipos correspondentes de “remédios”: para a injustiça material, redistribuição; para a injustiça simbólica, reconhecimento. No primeiro termo, agrupam-se medidas diversas, que vão desde a reestruturação radical da economia política às políticas de bem-estar social; no segundo se passa o mesmo: inclui desde políticas afirmativas de gênero, “raça”, sexualidade, etc. a transformações radicais nos “padrões societários de representação, interpretação e comunicação”.

Este pensamento – que guarda semelhanças com a constituição weberiana de tipos ideais – poderia conduzir esta teoria a um binarismo extremo, pautado na dicotomia materialidade/culturalidade, da qual tudo decorreria. Todavia, uma vez que a autora admite que as dimensões material e simbólica permeiam todas as relações, “lutas por redistribuição” e “lutas por reconhecimento” não podem ser concebidas senão como tipos puros, inexistentes na realidade, úteis para a elaboração de diagnósticos e crítica da sociedade, mas não sua expressão empírica.

A distinção, portanto, tem propósitos heurísticos, visando examinar as propriedades dos diferentes eixos norteadores dos conflitos políticos empreendidos pelos movimentos. Deste modo, a autora constata a necessidade de averiguar quais movimentos sociais tipicamente mais se aproximam de um ou do outro polo e quais se encontram em posição ambivalente, necessitando enfrentar simultaneamente questões dos dois tipos em sua prática. Embora saiba que há diversos outros tipos de coletividade organizada sob a forma de movimentos sociais, Fraser se detém em apenas quatro para demonstrar seu pensamento: operário, negro, feminista e homossexual.

De forma a compreender como as diversas lutas políticas se localizam entre os conceitos de redistribuição e reconhecimento, a autora propõe um espectro conceitual no qual em um extremo estão as coletividades que lutam por justiça socioeconômica e no outro as coletividades que lutam por justiça cultural. No meio, os casos que se ajustam simultaneamente em ambos os modelos de justiça.

No primeiro extremo, encontra-se um modo típico ideal de coletividade pautado na economia política, segundo o qual a raiz da injustiça está nas relações materiais, de modo que sua superação reclama soluções de caráter político-econômico. Trata-se, aqui, das coletividades que lutam por justiça distributiva principalmente sob o nome da “classe trabalhadora” articulada em um movimento operário. Não significa afirmar que os trabalhadores, enquanto tais, não sofram também de injustiças culturais, tais como preconceitos de classe. Entretanto, segundo Fraser e autores que teorizaram a respeito, estas derivariam em última instância da economia política e não de uma estrutura cultural injusta.

No outro extremo do espectro encontra-se um modo típico ideal de coletividade pautado na cultura. Neste caso, a raiz da injustiça está na estrutura cultural valorativa, segundo os padrões dominantes de interpretação e avaliação, de modo que a sua superação reclama soluções de caráter simbólico cultural. Trata-se, tipicamente, das coletividades que lutam pelo reconhecimento de sua concepção de sexualidade, a saber, o movimento homossexual. Aqui, da mesma forma, não significa afirmar que homossexuais, enquanto tais, não sejam acometidos por injustiças socioeconômicas – como demissões sumárias de seus empregos ou negação de políticas públicas distributivas dirigidas à família – mas que tais injustiças derivam em última instância de uma raiz cultural, uma estrutura cultural valorativa injusta.

Entre os dois extremos, encontram-se as coletividades ambivalentes, cujos tipos paradigmáticos são a “raça” e o gênero. A injustiça para com esses grupos englobaria, em suas raízes, tanto a dimensão econômica quanto a cultural em proporções semelhantes. Dessa forma, para a superação das injustiças que acometem tais agrupamentos seriam necessários remédios de redistribuição e de reconhecimento. A superação da injustiça para com negros e mulheres, por exemplo, não seria realizada apenas com políticas redistributivas ou apenas com políticas de reconhecimento.

Assim, políticas culturais que buscam superar a cultura do racismo, por mais bem-sucedidas que sejam, não resolverão as injustiças socioeconômicas que acometem os negros. Da mesma forma, por mais radical que seja uma política de redistribuição, este isolamento não seria suficiente para eliminar as injustiças simbólicas sofridas por eles. Com as mulheres, o pensamento é análogo. Por isso, Fraser acredita que movimentos como o negro e o feminista acabam por ter de lidar com um dilema fundamental, a saber, o dilema redistribuição/reconhecimento.

Reivindicações de reconhecimento frequentemente adotam a forma de chamar atenção para, se não performativamente criar, a especificidade putativa de algum grupo e depois afirmar seus valores. Assim, tendem a promover a diferenciação entre grupos. Demandas distributivas reivindicam, em contraste, a abolição de arranjos socioeconômicos que causam especificidades de grupos (...). O fato é que a política de reconhecimento e a política de redistribuição frequentemente aparentam ter fins contraditórios. Onde a primeira tende a promover diferenciação, a segunda tende a minar isso. Assim, os dois tipos de reivindicação estão em tensão; eles podem interferir, ou até mesmo atrapalhar uma à outra. Aqui, então, temos um dilema difícil. Eu o chamarei doravante de dilema redistribuição/reconhecimento. Pessoas que estão sujeitas a ambas, injustiça cultural e injustiça socioeconômica, precisam tanto de reconhecimento como de redistribuição. Precisam reivindicar e negar suas especificidades. Como isso é possível? (FRASER, 2001, p. 253-254)

Apesar de toda essa análise feita pela autora, os exemplos de não reconhecimento ainda acontecem. Dito de outro modo, ações de preconceito, humilhação e críticas à existência das minorias ocorrem diariamente. Porém, faz-se necessário perguntar: é possível pensarmos na igualdade dessas minorias postularem a sua paridade de direitos? O Reconhecimento só faz sentido a nível teórico? Essas perguntas se fazem necessárias, pois a cada uma nova exigência de pautas específicas, mais ataques ocorrem a esses grupos. Essa situação se deve a falta de tolerância, respeito às diferenças.

Em um mundo cada vez mais fragmentado, as polarizações⁸⁰ se tornam mais latentes, evidentes. Com isso, a questão da busca de uma possível igualdade de direitos ou de condições torna-se cada vez mais distante. Apesar disso, a autora possui uma forte crença que tal paridade possa acontecer. Tanto é verdade essa assertiva que o tópico a seguir o tema da paridade será discutido.

O objetivo desse tema é mostrar em que medida as influências recebidas pela autora podem direcionar aos grupos minoritários na busca da paridade de condições em seus direitos. No primeiro momento, enquanto modelo participativo. O segundo, por sua vez, relacionado ao reconhecimento. E ainda, em que aspecto ela se distancia de Axel Honneth.

⁸⁰ A própria Fraser admite que o mundo atual está cada vez mais tenso, conflituoso diante desses embates. Mesmo o seu posicionamento admitir a perspectiva da redistribuição, o aspecto do reconhecimento também é presente em diversos movimentos e nos autores. Nas palavras dela, “membros do primeiro campo esperam redistribuir a riqueza dos ricos para os pobres, do Norte para o Sul, e dos proprietários para os trabalhadores”. Membros do segundo, ao contrário, buscam o reconhecimento das distintas perspectivas das minorias étnicas, “raciais” e sexuais, bem como a diferença de gênero. Cf FRASER, N. Reconhecimento sem Ética. In: *Lua Nova*, São Paulo, N. 70, 2007, p.102.

4.3.1 Paridade enquanto Símbolo de Participação: isso é possível?

Segundo Fraser, a questão do reconhecimento cultural de grupos minoritários não é uma questão ética, mas sim moral. Ela não diz respeito à busca pessoal pela felicidade e autorrealização, mas sim ao desenho institucional justo. O desenho institucional, isto é, as normas e regras que organizam as instituições públicas, quaisquer que elas sejam, só será justo na medida em que todos os segmentos da sociedade, tenham a possibilidade de participar de maneira igualitária na formulação dessas regras. Não importa se fazem parte da ala majoritária ou é o componente de algum grupo minoritário: a participação é algo fundamental neste processo. Essa é a única forma de combater os padrões culturais excludentes que perpassam as regras das instituições.

Não compete aos formuladores de política pública interferir nas crenças e no imaginário dos indivíduos; eles podem ser tão homofóbicos, racistas ou sexistas quanto queiram, no entanto os padrões culturais excludentes devem ser banidos das instituições. Esse banimento dos padrões culturais excludentes não se dará apenas por sabedoria e benevolência dos dirigentes e gestores públicos. Na medida em que os cargos públicos de representação sejam ocupados exclusivamente pelos segmentos hegemônicos da população, a tendência é que não haja a moralização das regras institucionais.

A autora deixa claro que seu modelo moral de reconhecimento não invalida as reivindicações de justiça econômica. Assim, ela estabelece que para que seja possível criar um regime de paridade participativa é necessário “tanto que certas condições objetivas, quanto certas condições intersubjetivas, sejam satisfeitas” (FRASER, 2007, p. 36).

As condições objetivas são aquelas que excluem níveis de dependência econômica e desigualdade que impeçam a igualdade de participação. Dito de outro modo são ações que excluem arranjos sociais institucionalizadas pela privação da pessoa. Como exemplo dessa situação, as grandes disparidades de renda, riqueza, tempo de lazer. Tais situações impossibilitam a algumas pessoas de interagirem com outras como iguais. A condição subjetiva para a igualdade de participação requer que os padrões institucionalizados de valores culturais expressem igual respeito por todos os participantes e garanta a oportunidade igual para que cada qual alcance a estima social.

Ambas as condições são necessárias para a paridade de participação. A satisfação de apenas uma delas não é suficiente. Fraser defende uma concepção bidimensional da justiça orientada para a norma da paridade de participação, que leve em consideração tanto o aspecto econômico, quanto o cultural da justiça, mas sem reduzir um ao outro. Aliás esse tipo de paridade participativa é central em sua teoria. Dito de outro modo, conceber uma forma paritária de participação é exigir uma “igual condição de participação para todos os indivíduos, em todos os contextos da vida social” (MATOS, 2014, p. 173).

Nesse sentido, a proposta da autora norte-americana se constitui uma espécie de “indicador” para avaliar possíveis reivindicações, sendo justas ou não. Contudo, não podemos esquecer que nem todos serão contemplados, ocasionando os momentos de não-reconhecimento, ou seja, os atos injustos que são cometidos diariamente. Mesmo porque as injustiças ocorrem gerando a não paridade, a não efetividade das condições objetivas de reconhecimento. Tais situações geram situações de colapso teórico naqueles que estão inseridos nesses movimentos.

Os remédios para solucionar esses problemas parecem, em alguns casos, contraditórios. O remédio para a injustiça econômica, por exemplo, diz respeito a algum tipo de mudança na estrutura político-econômica. Como medidas para isso, pode-se pensar na redistribuição de renda, numa reorganização do trabalho, na sujeição de investimentos à tomada de decisões democráticas.

Já o remédio para a injustiça cultural (FRASER, 2001, p. 252) por sua vez, implica algum tipo de mudança cultural como, por exemplo, reavaliação positiva de identidades discriminadas e estereotipadas, bem como dos produtos culturais de grupos marginalizados. Pode ser pensada ainda, a valorização da diversidade cultural, ou ainda, a desconstrução e transformação dos padrões societários de representação. A análise das lutas de gênero e raça pode ilustrar bem como esses remédios podem ser contraditórios, já que esses grupos sofrem tanto de injustiça econômica quanto de injustiça cultural.

No caso das lutas envolvendo questões de gênero e raça tem-se que afirmar tanto o princípio da igualdade quanto o da diferença. O movimento feminista teve de lutar para desconstruir a injustiça econômica através da denúncia de que o gênero estrutura a divisão fundamental entre trabalho produtivo e assalariado e trabalho reprodutivos, doméstico e não-assalariado, típico de mulher.⁸¹ Além disso, o gênero

⁸¹ Neste ponto, percebe-se a influência marxista de Nancy Fraser acerca da visão da luta de classes como força motora para a existência dos movimentos políticos atuais. Ela ainda vai mais além apontando a

também estrutura a divisão de trabalho entre ocupações profissionais e bem pagas dominadas por homens e o trabalho doméstico, mal pago, dominado por mulheres. Como solução para isso, a transformação da economia política deveria eliminar a exploração, a marginalização e a privação específica do gênero, o que significa eliminar as diferenças de gênero, a especificidade do gênero.

Se a questão do gênero envolvesse somente isso, estaria resolvida. Contudo, gênero não é só uma diferenciação baseada na política econômica, mas também em padrões culturais. Dito de outro modo, existe uma especificidade em ser mulher que não deveria ser subsumida a um padrão cultural que privilegia as práticas, as formas de comunicação e interpretação masculinas.⁸² Para combater a injustiça cultural é necessária uma desconstrução do androcentrismo (padrões culturais que privilegiam as características da masculinidade) que caminha junto com o sexismo cultural (a desvalorização e depreciação de coisas vistas como “femininas” tomadas como emotivas e irracionais). A solução aqui está baseada na afirmação das diferenças de gênero, na valorização das práticas ligadas ao feminino.

A mesma análise é feita com o movimento negro. De um lado, o movimento negro deve lutar contra a divisão do trabalho assalariado entre ocupações mal pagas, domésticas, corporais ocupadas pelas pessoas de cor e, as ocupações técnicas, administrativas e bem pagas ocupadas pelas pessoas brancas. Por outro lado, o movimento negro deve lutar contra o eurocentrismo e enfatizar a especificidade da cultura negra.

Como se pode perceber os remédios parecem contraditórios, uma vez que devem enfatizar, ao mesmo tempo, a igualdade e a diferença. Como alternativa a dilemas desse tipo, Fraser analisa as estratégias, chamadas por ela, de afirmação ou de transformação. Para vencer os dilemas entre redistribuição e reconhecimento, pode-se adotar medidas afirmativas ou transformativas. As medidas afirmativas têm por objetivo a correção de resultados indesejados sem mexer na estrutura que os forma. Já os

necessidade de reatualizar o pensamento do filósofo do século XIX. Em seu texto, *Um futuro para o marxismo*, ela faz a seguinte pergunta: o marxismo tem futuro nesta era que se apresenta como pós-socialista? Sua resposta é positiva e negativa, ao mesmo tempo. “Enquanto discurso totalizante metanarrativo da sociedade capitalista como referência para a política de oposição, o marxismo acabou. Por outro lado, muitas contribuições do pensamento de Marx permanecem sendo de grande valia para uma política de superação das injustiças do mundo contemporâneo.” Cf FRASER. N. Um Futuro para o Marxismo. *Revista Novos Rumos*, ano 14, n. 29, 1999, p. 4.

⁸² A respeito desse assunto, Iris Young possui algumas contribuições interessantes a esse debate. Ela denuncia os perigos da absolutização das formas de comunicação baseadas no discurso racional, não-emotivo e distanciado, tidas como características típicas do universo masculino. YOUNG, Í. Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa, In: *Democracia Hoje*, p. 365-386.

remédios transformativos têm por fim a correção dos resultados indesejados pela reestruturação da estrutura que os produz. Mesmo com essas diferenças, Fraser enxerga uma saída para esse impasse: a paridade participativa.

Uma paridade que consiste em possibilitar o reconhecimento das minorias em seus direitos, colocando-se enquanto uma condição ideal. Em Nancy Fraser, portanto, a paridade deve ser a meta das lutas políticas de reconhecimento. O desenvolvimento dessa noção apresenta ainda a identificação de condições mínimas e simultâneas para sua efetivação.

Primeiro, a distribuição dos recursos materiais deve dar-se de modo que assegure a independência e voz dos participantes. Essa eu denomino a condição objetiva de participação. (...) Ao contrário a segunda condição requer que os padrões institucionalizados de valoração cultural expressem igual respeito a todos os participantes e assegurem igual oportunidade para alcançar estima social. Essa eu denomino condição intersubjetiva de paridade participativa (FRASER, 2007, p.119).

Essa tentativa de efetivar a paridade participativa em Fraser segue caminhos tortuosos. Dentre eles, as medidas afirmativas e as transformativas. Nas duas situações, o que os aproxima é o caráter intersubjetivo, conciliador do reconhecimento. Tal proposta poderá garantir a tão almejada paridade de condições entre os grupos? As diferenças entre os grupos permanecerão? O tópico a seguir detalhará como funciona este mecanismo.

4.3.2 A Paridade como Possibilidade para o Reconhecimento: críticas a Honneth.

Nos parágrafos anteriores, tentou-se mostrar a preocupação da autora em mostrar os limites das esferas econômica e cultural. Fraser procura desenvolver uma teoria social que não só permita fundamentar sua concepção de justiça social, mas também que ilumine aos próprios movimentos políticos das questões atuais que afligem a todos. Até então, a filósofa norte-americana havia tentado mostrar a partir de exemplos de lutas de movimentos sociais tanto o surgimento das lutas por reconhecimento como suas ambiguidades. Ela aprofunda estas discussões em seu texto *Redistribution or Recognition? A Political – Philosophical Exchange*⁸³ dialogando diretamente com Axel Honneth.

⁸³ Cf FRASER, N; HONNETH, A. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. New York; London: Verso, 2003.

A luta por reconhecimento, sumariamente, é a luta pela superação da injustiça em sua dimensão cultural valorativa. É, portanto, outro caminho necessário mas não suficiente para alcançar a paridade participativa. O problema do não reconhecimento a ser superado coincide com o problema de uma estrutura cultural valorativa que hierarquiza uma sociedade em grupos de *status*. A formação desses grupos é tão forte que ocorre uma espécie de dominação cultural, que impõe um horizonte avaliativo das práticas culturais aos demais grupos. Com efeito, os grupos restantes se sentem excluídos por práticas culturais não aceitas pela maioria. São impedidos, portanto, de participarem como parceiros na interação social em condição de igualdade para com os demais.

Diante desse contexto, uma pergunta é imperativa nesse momento: como, do ponto de vista filosófico moral, Fraser teoriza sobre o reconhecimento fora do campo da ética? As reivindicações por reconhecimento são usualmente atreladas a uma perspectiva identitária, de valoração da diferença por meio da afirmação da identidade de um grupo. Toda essa situação tem o objetivo de conduzir a sociedade a reavaliar qualitativamente um grupo específico, com um caráter cultural específico. Ora, esta concepção, que trata o reconhecimento como questão de diferença identitária, pode ser compatível com a ética e a perspectiva de autorrealização, mas não com a moralidade e a perspectiva de uma justiça pautada na equidade.

Com o objetivo de fundamentar esse argumento, a autora recorre aos filósofos modernos que trataram o tema da moralidade. Mais especificamente, Kant e Hegel. Kant constrói os pressupostos da razão fundamentados na ideia de que a característica central dos seres humanos é possuírem um potencial comum de racionalidade. A partir disso, ele criou os pressupostos da razão prática, no qual as ações são justificadas e validadas pelo seu caráter universalista.

Em outras palavras, o sujeito moral age tendencialmente do mesmo modo, pela generalização do imperativo moral obtido a partir do seu monólogo interior. Monólogo esse representado pelo *imperativo categórico*, que se constitui como um mandamento da razão. Durante a efetivação desse imperativo, contudo, o indivíduo enfrentará pelo caminho as ações alheias, estranhas a esse imperativo. Kant as denomina de *imperativos hipotéticos*, ou seja, ações em vista para um determinado fim de modo utilitário, pragmático. Assim, exercer a minha liberdade até o limite da liberdade alheia seria algo que qualquer pessoa de posse da razão elementar poderia fazer. Isso porque os sujeitos vivem em sociabilidade com seus direitos e deveres. Mesmo assim, existem

imperativos da razão que comandam as ações humanas e que estariam internalizados no sujeito moral. Em última instância, o indivíduo dialoga consigo mesmo para efetivar essas instâncias da razão.

Hegel, ao contrário, defende que a circunstância primordial do sujeito moral é a de que ele está, “situado” dentro de um contexto ético maior que o define, em grande medida, também como ator moral. A teoria do reconhecimento desenvolvida por ele, como vimos no começo deste trabalho, tem por objetivo exatamente mostrar que todo processo de interação é constituído pelo reconhecimento mútuo. Além desse aspecto, todos os conflitos estão baseados na violação desse consenso que fundamenta acordos intersubjetivos. A evolução dos indivíduos e da sociedade se dá na medida em que esse reconhecimento se amplia e permite novas formas de individuação e inclusão social que serão discutidas pela teoria de Honneth.

O que é importante é marcarmos a diferenciação entre eles. Para Kant, a fonte da moralidade é o monólogo do sujeito consigo mesmo, as ações baseadas nos imperativos da razão. Já, para Hegel, a fonte da moralidade são os acordos intersubjetivos baseados no reconhecimento mútuo, que estão em constante transformação, uma vez que a sociedade e os indivíduos evoluem a cada nova etapa de reconhecimento.

Além de mostrar as principais diferenças entre Kant e Hegel, mostra-se também necessário considerarmos que Fraser e Honneth possuem posturas conceituais distintas. Honneth, seguindo a tradição hegeliana, defende que o reconhecimento intersubjetivo é condição para o desenvolvimento de uma identidade positiva necessária para a participação na esfera pública. Segundo ele, existe sempre uma concepção de boa vida baseada em critérios normativos que está por trás das lutas por reconhecimento. Fraser, ao contrário de Honneth, deseja enxergar o reconhecimento não como uma categoria central das ciências (Sociologia ou Psicologia moral, por exemplo) mas, sim, como uma questão essencialmente de justiça. Além dessa crítica, a filósofa norte-americana não acredita na ideia do reconhecimento esteja ligada à autorrealização individual.

Seguindo a tradição kantiana, ela quer mostrar que a categoria do reconhecimento pode ser melhor explicada de acordo com um padrão universal de justiça, aceito por todos, a partir do pressuposto de igual valor do ser humano. Logo, não-reconhecimento para ela é analisado menos em relação às atitudes depreciativas

sofridas pelos indivíduos. O foco neste momento é a análise de práticas discriminatórias institucionalizadas.

Segundo Fraser, é possível fundar um padrão de justiça com base na ideia de participação paritária, ou seja, uma ideia que “desinstitucionalizar padrões de valoração cultural que impedem a paridade de participação e substituí-los por padrões que a promovam”⁸⁴ (FRASER; HONNETH, 2003b, p.29). Aliás, Fraser postula que sua proposta de análise de reconhecimento enquanto paridade, possui avanços em relação à teoria honnethiana e ao multiculturalismo de Taylor. Segundo a própria autora, ambos concebem que “ser reconhecido por outro sujeito é uma condição necessária para formar uma subjetividade integral, não distorcida”⁸⁵ (FRASER, 2003a, p. 28). Nesse caso, o não reconhecimento é entendido enquanto subjetividade prejudicada e identidade danificada. É uma lesão compreendida em termos éticos, empecilho à autorrealização, à boa vida.

Propor, como Fraser faz, o reconhecimento enquanto questão de justiça significa afirmar que o injusto é que a alguns indivíduos e grupos seja negada a possibilidade de participarem integralmente na interação social. Essa situação ocorre devido a padrões institucionalizados de valoração cultural, “de cujas construções eles não participaram em condições de igualdade, e os quais depreciam as suas características distintivas ou as características distintivas que lhe são atribuídas” (FRASER, 2007, p.112). Neste quesito, o ato de não reconhecimento é uma ação inaceitável porque constitui uma forma de subordinação institucionalizada. Fraser vai mais além, ao apontar que sua teoria possui três vantagens em relação a Honneth.

A primeira seria que, uma vez que não há uma concepção de autorrealização universalmente partilhada, qualquer tentativa de justificar lutas por reconhecimento que apele para isso será sectária, em vez de vinculante. Sua teoria, ao contrário, recorre a um padrão deontológico sem deixar de incorporar o espírito moderno da “liberdade subjetiva”. E que espírito a autora se refere? A liberdade moderna é sustentada pela definição de boa vida, ou seja, de autorrealização. Mas, para que isso ocorra, faz-se necessária a criação dos meios, das condições objetivas para alcançá-las. Evidentemente que competem aos indivíduos e grupos chances reais de efetivação dessas liberdades aos restantes.

⁸⁴ No original, “that is, to desinstitutionalize patterns of cultural value that impede parity of participation and to replace them with patterns that foster it.”

⁸⁵ No original, “(...) being reconized by another subject is a necessary condition for attaining full, undistorted subjectivity.”

A segunda vantagem responderia ao fato de que as teorias do reconhecimento por ela contestadas tendem a localizar o problema do não reconhecimento na psicologia individual ou interpessoal. A filósofa norte-americana argumenta que são precisamente os padrões institucionalizados de valoração cultural que estabelecem alguém como desmerecedor de respeito e estima. Nesse sentido, a autora almeja que sua abordagem evite a psicologização da questão do reconhecimento. Isso porque ela, ao identificar problemas nas distorções internas da autoconsciência do oprimido, tem receio que sua teoria possa culpabilizar a vítima. Mesmo assim, Fraser é otimista quanto à sua proposta, pois os arranjos interacionais que impedem a participação paritária “são moralmente indefensáveis, distorçam ou não a subjetividade os oprimidos” (FRASER, 2003a, p.32).

A terceira vantagem busca superar outro ponto por ela considerado problemático nas teorias rivais, que é a noção de estima. Concebendo uma distinção filosófica entre respeito e estima, Fraser argumenta que a proposição que alinha o reconhecimento à autorrealização e sustenta que todos tem igual direito à estima social é insustentável, sendo mais plausível argumentar que todos têm igual direito ao respeito dos demais. A meta da luta por reconhecimento, neste caso, seria um mundo “onde a assimilação das normas culturais majoritárias ou dominantes não seja mais o preço que se tenha de pagar por igual respeito” (FRASER, 2002, p.7). Considerando paradoxal a imposição de se estimar de modo igual a todos, a autora propõe que se considere que todos têm direito igual de buscar estima social sob iguais condições de oportunidades. Neste caso, seriam os padrões de valoração culturais injustos que impediriam tal igualdade de oportunidades, e a luta por reconhecimento se traduziria na superação de tais padrões.

Em resumo, Fraser concebe essas vantagens da análise do reconhecimento como sendo um critério de justiça. Em vez de autorrealização, sua análise permite justificar as lutas como moralmente obrigatórias em condições modernas de pluralismo. Com isso, ela deixa em segundo plano os componentes da autorrealização e do valor ético. Aspectos esses considerados pela filosofia de Axel Honneth a quem Fraser aponta falhas, contradições na teoria do filósofo frankfurtiano.

O método adotado pela autora norte-americana é o deontológico. A participação paritária pode ser reconhecida como sendo o principal objetivo da teoria da justiça, podendo ser facilmente justificada de acordo com os critérios universalistas da

razão. Fraser defende o argumento que é bem mais difícil a justificação da necessidade de reconhecimento, a partir da ideia de autorrealização desenvolvida por Honneth.

Quando pedidos de reconhecimento têm como premissa a teoria psicológica “das condições intersubjetivas para as identidades não distorcidas pela formação”, como a do modelo honnethiano, eles são feitos de forma vulnerável às vicissitudes do sistema operacional que a teoria proporciona; suas vinculações evaporam causando a teoria uma falsa concepção. Ao tratar o reconhecimento por uma questão de estado, em contraste, o modelo que estou propondo evita hipotéticas reivindicações normativas a questões de violência psicológicas de fato. Pode-se mostrar que uma sociedade cujas normas institucionalizadas impedem a paridade de participação é moralmente indefensável ou não distorcem a subjetividade dos oprimidos⁸⁶ (FRASER, 2003a, p. 32).

Na verdade, o que garante a moralidade, para Fraser, é o procedimento, a garantia da participação paritária na vida cotidiana e na esfera pública. Todos possuem direitos iguais a ter estima social como uma condição de oportunidades iguais. Esse ponto do argumento da autora difere, mais uma vez, da perspectiva de Honneth.

O filósofo frankfurtiano trabalha a noção de estima social como uma das categorias que está entre as condições de intersubjetividade não distorcidas para a formação de uma identidade positiva. Com isso, sua proposta de estima social implicaria, e realmente acontece, numa concepção de moralidade.

Moralidade significa, para ele, o estabelecimento de critérios normativos já reconhecidos intersubjetivamente, não no contexto da “discussão paritária” de Fraser (que lembra fortemente os pressupostos do discurso moral habermasiano), mas no âmbito da própria vida cotidiana onde todos participam.

Um outro aspecto a ser levado em conta pela autora norte-americana, contrapondo-se a Honneth, é a construção do não-reconhecimento como sendo uma violação de justiça. A análise de Fraser facilita a integração de lutas por reconhecimento com lutas por redistribuição de recursos e riquezas, já que não trata de possíveis demandas por reconhecimento como questões éticas.

Na visão de autorrealização, ao contrário, as perspectivas para a sua integração conceitual são fracas. Essa abordagem, como vimos, trata o reconhecimento como uma questão ética, o que torna incomensuráveis com a

⁸⁶ No original, “When claims for recognition are premised on a psychological theory of the intersubjective conditions for undistorted identity formation”, as Honneth’s model, they are made vulnerable to the vicissitudes of that theory; their moral bindingness evaporates in case the theory turns out to be false. By treating recognition as a matter of status, in contrast, the model I am proposing avoids mortgaging normative claims to matters of psychological fact. One can show that a society whose institutionalized norms impede parity of participation is morally indefensible whether or not they distort the subjectivity of the oppressed.”

justiça distributiva. Como resultado, quem quiser endossar tanto a redistribuição e reconhecimento parece arriscar em uma esquizofrenia filosófica.⁸⁷ (FRASER, 2003a, p. 33).

Mesmo Fraser apontando essa esquizofrenia filosófica como a contradição dos que defendem ora a redistribuição, ora o reconhecimento sua postura filosófica vai adiante com as suas concepções de classe e *status*. A pergunta central que se coloca é a seguinte: como se vinculam as relações teóricas entre estrutura de classe e ordem de *status* no capitalismo globalizado? Os termos classe e *status* denotam ordens de subordinação ligadas e legitimadas socialmente.

Dizer que a sociedade possui uma estrutura de classes é dizer que ela institucionaliza mecanismos econômicos que sistematicamente negam a alguns de seus membros oportunidades necessárias para que eles participem junto com os outros da vida social. Ao passo que uma estrutura que cria hierarquias de *status* institucionaliza padrões de cultura que negam a alguns de seus membros o reconhecimento necessário para que eles participem da vida em sociedade.

O prestígio social é derivado então de uma ordem intersubjetiva que reconhece que determinados membros contribuem de forma diferenciada para a reprodução em comunidade. Portanto, estruturas de classe e de *status* social constituem obstáculos para a participação paritária, representando supostamente distintas ordens de subordinação. Apesar de representarem analiticamente distintas ordens de subordinação, em geral, a injustiça advinda do não-reconhecimento é acompanhada pela má distribuição e vice-versa.

Normalmente são distinguidas as dimensões das lutas sociais e essas dimensões são associadas aos diferentes aspectos da ordem social, isto é, à subordinação de status e à subordinação de classe. Essa dicotomia permite mostrar, segundo Fraser, as dificuldades de integração entre as duas dimensões que estão associadas. Ela faz a distinção de modo analítico. Até porque tal método expõe as duas dimensões em suas contrariedades. O objetivo dela é de propor uma perspectiva dualista dessas dimensões. Sobre o tema, a citação a seguir elucida essa questão:

⁸⁷ No original, “On the self-realization view, in contrast, the prospects for their conceptual integration are dim. That approach, as we saw, treats recognition as an ethical question, which makes it incommensurable with distributive justice. As a result, whoever wishes to endorse both redistribution and recognition seems to risk philosophical schizophrenia.”

Como veremos, a ordenação econômica normalmente é institucionalizada em mercados; ordenação cultural pode funcionar através de uma variedade de diferentes instituições, incluindo parentesco, religião e lei. Em todas as sociedades o ordenamento econômico e ordenamento cultural são mutuamente imbricados⁸⁸ (FRASER, 2003a, p. 50).

Fraser procura construir a sua teoria social para deixar evidente que as injustiças de *status* estão relacionadas com a estrutura moderna do capitalismo e não desapareceram com a mudança da sociedade tradicional para a sociedade moderna. A mudança apenas atingiu os padrões que fundam o *status* social. Na sociedade tradicional, o conceito de *status* social era expresso pelo ideal de honra. Numa sociedade estática como a tradicional, o ideal de honra era derivado essencialmente dos papéis sociais. Isso não significa dizer que atualmente não o seja, o que mudou na sociedade moderna foi a estrutura dos papéis sociais, da ordem cultural. Na sociedade tradicional, a ordem cultural era indiferenciada, eticamente monista e caracterizada pela inexistência de qualquer horizonte alternativo de cultura.

Nenhuma dessas condições está presente na sociedade moderna. A ordem cultural de nossa sociedade não está mais restrita a um grupo, a família, como era na sociedade tradicional. Graças à cultura de massa, às migrações e às esferas públicas transnacionais hoje é difícil dizer onde termina uma cultura e começa outra; todas as culturas são internamente híbridas. Há uma multiplicidade de arenas de ação que propagam padrões diferenciados de valores culturais, tornando a ordem da sociedade eticamente plural. Nesse aspecto, há uma diversidade de valores, que permite a contestação constante de horizontes e padrões de valores. Há também uma contestação da hierarquia de *status* social.

Finalmente, hierarquia de *status* é ilegítimo na sociedade moderna. O princípio mais básico de legitimidade nesta sociedade é a igualdade liberal, como é expresso nos ideais de mercado, trocas igualitárias, a carreira aberta para novos talentos, e a competição meritocrática, e em ideais democráticos, tais como a igualdade de cidadania e igualdade de *status*. A hierarquia de *status* viola todos esses ideais⁸⁹. (FRASER, 2003a, p. 55).

⁸⁸ No texto original, “As we shall see, economic ordering is typically institutionalized in markets; cultural ordering may work through a variety of different institutions, including kinship, religion, and law. In all societies economic ordering and cultural ordering are mutually imbricated.”

⁸⁹ No texto original, “Finally, status hierarchy is illegitimate in modern society. The most basic principle of legitimacy in this society is liberal equality, as expressed both in market ideals, such as equal exchange, the career open to talents, and meritocratic competition, and in democratic ideals, such as equal citizenship and status equality. Status hierarchy violates all these ideals”.

Fraser pensa que seja possível eliminar os padrões que hierarquizam na sociedade moderna pela continuação de um processo histórico iniciado há mais de dois séculos de transformação qualitativa da sociedade. Dois grandes processos contribuíram para modernizar o status de subordinação da sociedade moderna, o mercado e o crescimento de uma sociedade civil plural.

A lógica do mercado que propaga a ideia de não ser regulada por padrões de valores culturais, mas, sim, governada por padrões de maximização dos ganhos pelos imperativos do autointeresse. O mercado introduz uma quebra na ordem cultural tradicional. O que Fraser deseja ressaltar é que o mercado, no entanto, coexiste com uma ordem valorativa. Ele não destrói ou dissolve simplesmente as distinções de status, ao contrário, ele as instrumentaliza para servirem aos fins da eficiência propagada pelo mercado.

O crescimento de uma sociedade civil plural permitiu uma ampliação enorme dos padrões culturais que regulamentam as diferentes arenas de ação social. Como resultado, tem-se a constituição de uma ordem eticamente plural na qual os padrões e horizontes de valores são bem mais contestados e estão abertos a mudanças. Há a diferenciação de amplas instituições não-mercadológicas que adquirem algum tipo de autonomia e desenvolvem cada uma delas padrões de valores culturais que regulamentam o processo de interação.

A denúncia da filósofa norte-americana é a de que as abordagens que se propõem a analisar a realidade contemporânea tendem a subsumir as duas dimensões dos conflitos sociais uma na outra. O economicismo, por exemplo, tende a propagar a ideia de que a solução para os problemas da realidade social pode ser dada pela economia. Já o aspecto culturalista, propõe que mudanças na cultura são capazes de gerar mudanças em toda ordem social, transformando a economia num epifenômeno da cultura.⁹⁰

Por não acreditar que seja possível analisar os conflitos sociais isolando as duas dimensões, a proposta de Fraser é a utilização de um dualismo de perspectiva (*perspectival dualism*) que permite avaliar analiticamente as demandas por

⁹⁰ Fraser não esquece de atacar Honneth, mesmo indiretamente. Na perspectiva da autora, Honneth adota uma postura culturalista ao tratar do tema reconhecimento. “I mean a monistic social theory that holds that political economy is reducible to culture and that class is reducible to status. As I read him, Axel Honneth subscribes to such a theory” (Quero dizer uma teoria social monista que sustenta que a economia política é redutível à cultura e que a classe é redutível a status. Como eu li dele, Axel Honneth subscreve tal teoria). Cf. FRASER, N, 2003,p.105.

reconhecimento e por redistribuição. Ela insiste que a separação é apenas analítica, uma vez que esses domínios (economia e cultura) estão totalmente conectados.

Economia e cultura não pertencem a domínios societários distintos. Contudo, as abordagens propostas pela autora ainda deixam lacunas para uma efetivação concreta do reconhecimento. Ela própria admite que tais esferas estão muito entrelaçadas gerando ambiguidades e confusões acerca da redistribuição e do reconhecimento. Logo, a sua proposta de “entrelaçar” economia e cultura em um outro patamar teórico não satisfaz Honneth.

O filósofo frankfurtiano não deixa a segundo plano, as críticas dirigidas contra ele feitas por Nancy Fraser. Ele rebate alguns pontos mostrando as inconsistências e imperfeições da proposta de uma justiça em paridade. Modelo esse pautado pelo entrelaçamento dos aspectos econômico e cultural para uma possível efetivação do reconhecimento às minorias.

A proposta dessas respostas não é de diminuir ou menosprezar os posicionamentos da autora. Ao contrário, além de enriquecer a discussão mostrando o outro lado da questão, Honneth aponta saídas conceituais para a proposta de Fraser. Mesmo porque a postura da autora norte-americana lembra a concepção liberal em alguns momentos.

Pelo fato de Honneth pertencer à tradição hegeliana, o filósofo frankfurtiano adota uma concepção voltada à comunidade, ao coletivo. Nesse aspecto, Axel Honneth pertence a linha do comunitarismo. Esta concepção surgiu no final do século XX (em meados do final da década de 80 e início para os anos 90) e defende a inserção dos debates políticos, morais para uma defesa dos interesses coletivos em sociedade. Contrapõe-se a determinados aspectos do liberalismo. Fraser adota em sua teoria uma postura voltada à ala liberal. A fim de contrapor-se a esse modelo, Honneth discutirá algumas considerações feitas pela própria autora.

4.3.3 Os Posicionamentos de Honneth frente as “Investidas” de Fraser.

Honneth, ao contrário de Fraser, não acredita que seja suficiente para a construção de uma teoria social pensar a teoria do reconhecimento a partir tão-somente da análise dos novos movimentos sociais. Isso se justifica, segundo ele, por várias razões. Ele pensa que Fraser, ao caracterizar os novos movimentos sociais pela multiplicidade de esforços organizados politicamente de reconhecimento de seu próprio

estilo de vida, adota uma perspectiva de supergeneralização da experiência norte-americana. Isso porque esse tipo de luta teve apenas um papel secundário em países como a França, Inglaterra e Alemanha, onde os problemas “tradicionais” relacionados à política do trabalho, do bem-estar social se desenvolvem de forma recorrente.

Honneth acredita que para afirmarmos que os conflitos contemporâneos são lutas por reconhecimento cultural é necessário, antes de tudo, averiguar quais são as formas morais relevantes de privação e sofrimento. Sua proposta é ir além das questões políticas da esfera pública, tentando difundir os reais sentimentos dos mais diversos grupos existentes no mundo contemporâneo.

É fundamental pensarmos em um critério normativo abstrato para a realização da análise dos conflitos sociais contemporâneos. Se, é falso, para Honneth, o ponto de partida de Fraser de não ter um critério abstrato de mensuração das formas de sofrimento e privação, a autora norte-americana comete um erro metodológico. A teoria social que se orienta ao redor das demandas perceptíveis dos movimentos sociais tem como consequência não conseguir abordar fatores fundamentais da análise.

Um desses fatores, é que Fraser, assim como Taylor, superestima a capacidade das sociedades ocidentais de terem homogeneizado o princípio da dignidade ligado à concepção de universalização dos direitos. Essa universalização propicia aos indivíduos o acesso à igualdade como fim em si mesmo. Ao fazer isso, eles removem todos os elementos presentes nas lutas políticas por identidade dos conflitos legais do passado.

Segundo Honneth, todas as demandas por justiça distributiva podem ser melhores explicadas com ajuda de categorias normativas que emergem da teoria do reconhecimento. Ao contrário de Fraser, ele defende que todos conflitos sociais têm como base uma luta por reconhecimento⁹¹. O autor frankfurtiano propõe a utilização de categorias explicativas da teoria do reconhecimento desenvolvida por ele, a partir da teoria do reconhecimento de Hegel, para analisar as demandas dos conflitos sociais contemporâneos.

Sua primeira indagação diz respeito ao entendimento preliminar das possíveis formas de sofrimento social. Os estudos de teoria sociológica carecem, segundo Honneth, de uma análise que ressalte a natureza normativa da moral. Falta à perspectiva marxista, por exemplo, uma hipótese que considere as causas potenciais do senso de injustiça. Nas palavras dele,

⁹¹ Esta utilização das categorias específicas para o reconhecimento, encontra-se no texto *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, 1996.

O marxismo e, em seguida, a inclinação em direção a antropologia utilitarista permite a concessão coletiva do interesse para a classe social, a posição antitética carece de qualquer conceito para formação de hipóteses sobre as possíveis causas da sensação social injusta. ⁹² (FRASER; HONNETH, 2003, p. 130)

Habermas⁹³ é um dos poucos autores que se dedicou ao estudo da natureza normativa da moral. O procedimentalismo habermasiano está baseado na ideia de que os indivíduos obedecem à lei porque esta representa as aspirações e os consensos acordados no mundo da vida, ou seja, está vinculada a um código moral baseado num entendimento intersubjetivo. Falta, porém, ao procedimentalismo habermasiano à análise da relação entre o processo de interação social e a formação das identidades individuais, baseada numa teoria da subjetividade. Só com a ligação entre esses dois campos é possível auferir qual é a substância dos acordos morais, o que é considerado bem para a sociedade.

Honneth toma os estudos feitos por Edward Thompson⁹⁴ (1924-1993) e Barrington Moore⁹⁵ (1913-2005) sobre as lutas de classe na Inglaterra do século XIX. Esses autores chegaram à conclusão de que o conteúdo das lutas do século XIX não era essencialmente por distribuição de renda, mas sim pelo reconhecimento de que expectativas intersubjetivas não foram consideradas ou cumpridas. Sendo assim, todas as lutas por distribuição representam uma luta por reconhecimento de acordos firmados intersubjetivamente e que possuem validade normativa. É o não-reconhecimento que está na base dos sentimentos de sofrimento, humilhação e privação.

Nesta perspectiva, pode-se perceber o ponto central de discordância entre Fraser e Honneth. Este não concorda com a separação feita por ela entre demandas por reconhecimento e demandas por redistribuição para que se possa entender a conexão entre cultura e economia no capitalismo. Essa dicotomia entre as lutas suprime ou negligência as lutas por reconhecimentos presentes em todos os conflitos por igualdade legal. Para que possamos entender a especificidade do capitalismo contemporâneo, bem como a interrelação entre as injustiças culturais e as econômicas, é fundamental uma análise da gramática moral que está por trás de todos os conflitos sociais.

⁹² No original, “Marxism, then, the leaning toward utilitarian anthropology allows granting collective interest to a social class, the antithetical position lacks any concepts for forming hypotheses regarding the potential causes of the sense of social injustice.

⁹³ A respeito do assunto tratado, cf. HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade I e II*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1997.

⁹⁴ Cf. THOMPSON, Edward P. *Customs in Common: Studies in Traditional Popular Culture*. New York, 1993.

⁹⁵ Cf. MOORE, Barrington. *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt*. New York, 1978.

Este tema do reconhecimento dificilmente poderia ser enfatizado em excesso. Ele marca para Honneth uma espécie de divisão interna ocorrida dentro da categoria de honra, na passagem à sociedade moderna, terminando por constituir uma dualidade que assume a forma de duas fontes paralelas e concorrentes de reconhecimento: a legal, baseada na igualdade legal formal, e a de *status* ou apreciação social, ligada à valorização do trabalho profissional. No primeiro sentido, a noção hierárquica de honra é democratizada; no segundo ela é “meritocracizada”, na medida que dependente da contribuição individual enquanto “cidadão trabalhador”.

É precisamente essa dimensão de princípios embutidos na realidade social que permite o caráter de racionalidade e de necessidade de justificação pública às formas de reconhecimento mútuo. Fraser desconhece esse caráter de pressuposto ao imaginar uma esfera “material” como núcleo do tema da distribuição.

É um fator complicador, de fato, a perspectiva de Fraser. Ela tenta adequar cada especificidade dos movimentos sociais nas respectivas pressuposições em jogo da luta por reconhecimento. Nesse aspecto, torna-se essa proposta um “imperialismo expansivo” da dimensão legal. A regulação tende a se implantar desde as relações intrafamiliares, a esfera por excelência da autoconfiança, até a dimensão do “princípio do desempenho”, a qual passa a ser cuidadosamente separada de garantias legais tornadas “direitos sociais”. Direitos sociais estes fundamentados a partir de uma tentativa de se construir uma zona social apartada das considerações de desempenho, característico das instituições do bem-estar social (*welfare state*).

Em Honneth, nenhuma análise sobre “distribuição” deve desconsiderar a incorporação parcial pelo *welfare state* do recurso a “estima social”. Segundo ele, esse processo talvez possa ser adequadamente compreendido como um avanço do princípio da igualdade de tratamento. Na perspectiva do filósofo frankfurtiano, esse princípio de igualdade é algo tão forte e valioso que se torna relevante para efetivação dos direitos às minorias. Mesmo porque as minorias terão um papel decisivo e histórico quanto à eficácia do poder de persuasão baseado em razões morais justificados por suas demandas específicas.

Toda a dinâmica da luta pelo reconhecimento, para Honneth, parte da relação entre não-reconhecimento e posterior reconhecimento legal. Em outras palavras, toda luta por reconhecimento dá-se por uma dialética do geral e do particular. Afinal, é sempre uma particularidade relativa, uma “diferença” que não gozava de proteção legal

anteriormente que passa a pretender tal *status*. Esses conflitos, no entanto, são percebidos num sentido completamente pré-político.

É nesse sentido que Honneth, contra Fraser, imagina uma experiência de “desrespeito” como sendo a base de todo conflito social (assim como Charles Taylor). Também nesse sentido, Honneth recusa o símbolo de “monismo culturalista” e assume um “monismo moral”, desde que as instituições centrais do capitalismo sejam dependentes de um consenso moral. Contra Fraser, Honneth critica a ausência de qualquer explicação adequada que possa legitimar o perspectivismo dualista da autora. Falta na autora norte-americana qualquer indício de uma teoria social alternativa que pudesse apoiar sua teoria dos conflitos políticos.

Fica também evidente a postura de Honneth em se afastar da perspectiva de Fraser acerca da análise do reconhecimento nas minorias. O autor frankfurtiano adota a postura do monismo normativo, que busca identificar uma ordem a partir do estabelecimento de valores; já Fraser segue a linha do dualismo, que preconiza reconhecer a interrelação entre as dimensões (cultural, econômica, material), mas preservá-las enquanto ordens distintas.

Outro aspecto relevante em discordância no debate é o “modelo padrão de reconhecimento” (FRASER, 2007), aqui a polarização está entre o modelo de identidade, associado à Honneth, e o modelo de *status* proposto, como alternativa, por Fraser. A crítica feita ao modelo de identidade está apoiada, fundamentalmente, no traço essencialista que a autora vê presente no conceito de identidade acionado e no entendimento do não-reconhecimento “como um dano à identidade”. Segundo ela, “muitas vezes, o resultado é a imposição de uma identidade de grupo singular e drasticamente simplificada que nega a complexidade da vida dos indivíduos, a multiplicidade de suas identificações e as intersecções de suas várias afiliações” (FRASER, 2007, p.107).

Com um sentido de avançar a partir da sua própria crítica, a autora propõe o modelo de *status*, no qual a injustiça ou o não-reconhecimento é entendido enquanto a negação ao sujeito da condição de membro integral de uma interação. Nesse tipo de situação provoca na pessoa uma desigualdade de *status* social. Ela apresenta 4 vantagens conceituais (FRASER, 2003a, p.31-34):

- 1) O modelo de *status* não apela para uma concepção de autorrealização e sim a uma concepção de justiça que pode, e deve, ser aceita por indivíduos com diferentes concepções do “bem”;

2) Localiza o que está errado na relação social e não nos aspectos psicológicos do indivíduo ou da relação interpessoal, o que provoca a necessidade de desinstitucionalização de padrões culturais que impedem a participação paritária mesmo quando não causam (ou ainda não) efeitos subjetivos;

3) Evita a ideia de que todos têm direito a igual estima e defende a ideia que todos tem igual direito de buscar a estima social sob condições justas de igual oportunidade, o que altera o sentido da positivação da estima para a ideia de que todos tem o direito de não ser *disesteemed* e,

4) Entender o não-reconhecimento enquanto violação da justiça facilita a integração das reivindicações por reconhecimento com aquelas por redistribuição de recursos e riqueza

A partir da proposição do modelo de *status*, evidencia-se mais uma polarização importante no debate, que podemos identificar enquanto o princípio acionado para a avaliação da demanda: Moral ou Ética?

Finalmente o modelo de status possui outra grande vantagem. Diferentemente do modelo de identidade, ele entende o reconhecimento de uma forma que esse não é colocado no campo da ética. Recusando o alinhamento tradicional á ética, ele ao contrário o alinha a moralidade. (FRASER, 2007, p.110).

O argumento de Fraser, quanto à presença de um conceito essencialista de identidade nas proposições da teoria do reconhecimento, provoca fortes reações nas contra-argumentações de Axel Honneth. O filósofo de Frankfurt fundamenta um paradigma relacional e intersubjetivo, portanto, afastado de concepções fixas e totalizantes. O autor também se posiciona contrariamente aquilo que chama de “redução” das políticas de identidade apenas ao seu aspecto cultural, e defende que o ponto de partida e o ponto final das reivindicações por igualdade social está na autorrealização do sujeito. Portanto, o argumento proposto por Honneth tenta garantir condições para uma formação integral – sem coerções de nenhuma ordem – das identidades.

Mas a diferença entre nossas posturas consiste, essencialmente, no fato de que Fraser move-se imediatamente deste ponto inicial: da ideia de participação social para autonomia individual; enquanto eu movo, primeiramente, da autonomia individual para o objetivo mais intacto da possível formação de identidade, a fim de então trazer princípios de reconhecimento mútuo como algo pressupostamente necessário⁹⁶ (HONNETH 2003b, p.176).

⁹⁶ No texto original, But the difference between our aproches consists essentially in fact that Fraser

Quanto à dicotomia entre a Ética e a Moral, Honneth (2003b) argumenta que sem antecipação de uma concepção de boa vida é impossível definir uma noção clara de injustiça. Além disso, o autor frankfurtiano afirma ainda que mesmo Fraser negando a pertinência do acionamento da concepção de bem, ela o faz. “Nancy Fraser define o porque ou para que de igualdade com referência ao bem da participação, enquanto eu entendo esse para quê, como o bem da formação da identidade pessoal”⁹⁷ (HONNETH, 2003b, p. 176).

A discussão proposta por Honneth contra Fraser, ataca indiretamente Jürgen Habermas (1929-). Isso porque o modelo procedimental adotado por aquele autor, acaba deixando de lado as questões intersubjetivas entre as minorias. Assim, Honneth também aponta falhas, contradições na teoria deste autor alemão. Não é por acaso que o próximo detalhará alguns aspectos dessa crítica honnetiana ao modelo de reconhecimento proposto por Habermas.

4.4 O Modelo Habermasiano de Reconhecimento e as críticas de Honneth a esse modelo.

Jürgen Habermas desenvolveu uma concepção procedimentalista de direito e democracia, cujos influxos teóricos são fundamentais para a filosofia política do reconhecimento. Na obra, *A Inclusão do Outro*,⁹⁸ o autor alemão sublinha ser o sistema de direitos sensíveis às demandas por reconhecimento de sociedades multiculturais. Isso pode propiciar aos grupos culturais articulações em processos deliberativos de perpetuação. Continuidade essa baseada nas tradições, da manutenção dos usos e costumes de um povo, de uma cultura.

Honneth, por sua vez, não compartilha com esse sentimento de Habermas a respeito do assunto. O filósofo do reconhecimento admite que a institucionalização de procedimentos capazes de alicerçar as expectativas normativas das demandas identitárias seria insuficiente para garantir efetiva justiça social. Desse modo, qualquer

moves immediately from this starting point in individual autonomy to the idea of social participation, while I move from individual autonomy first to the goal of the most intact possible identity-formation, in order to then bring in principles of mutual recognition as that goal's necessary presupposition

⁹⁷ No texto original, Nancy Fraser defines the 'why' or 'what for' of equality with reference to the good of participation, whereas I understand this 'what for' as the good of personal identity-formation

⁹⁸ HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro*. Estudos de Teoria Política. Edições Loyola: São Paulo (SP), 2004

tentativa contrária a esse modelo é incapaz de abranger o substrato moral inerente às lutas intersubjetivas por reconhecimento: a experiência do desrespeito.

Tal postura adotada por Honneth contra o seu mestre não é por acaso. O debate sobre a efetivação do reconhecimento nas ações políticas atuais gera controvérsia entre Habermas e os autores que defendem o reconhecimento. Isso porque o modelo adotado por Habermas afasta a possibilidade de uma relação intersubjetiva entre as minorias. Sua postura é de formalizar o aspecto procedimental do direito.

No capítulo VIII do livro *A Inclusão do Outro*, Habermas reconstrói os principais argumentos acerca das “lutas por reconhecimento”. Nesse texto, antes de expor seus argumentos, Habermas faz o seguinte diagnóstico: as Constituições modernas partem de uma idéia segundo a qual os cidadãos, por vontade própria, se ligam a uma comunidade de homens livres e iguais. E é essa mesma Constituição que legitima os direitos que os cidadãos precisam reconhecer mutuamente, caso queiram regular de maneira legítima seu convívio por meio do direito. Assim, para Habermas, o direito moderno é fundamentado em relações de reconhecimento de modo intersubjetivo. No entanto, tal modelo é sancionado por via estatal, pois os direitos que daí decorrem asseguram a integridade dos respectivos sujeitos em particular, e não coletivamente. Daí surge a pergunta: “Será que uma teoria dos direitos de orientação tão individualista pode dar conta de lutas por reconhecimento nas quais parece tratar-se sobretudo da articulação e afirmação de identidades coletivas? (HABERMAS, 2004, p. 137).

O ponto inicial da discussão de Habermas é o artigo escrito por Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung (Multiculturalismo e a Política de Reconhecimento)*. Segundo Habermas, a questão que Taylor responde no artigo e que é o marco da discussão proposta pelo filósofo alemão, é a seguinte: as formas de vida marginalizadas, as minorias culturais, portanto, 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? De acordo com Habermas, a própria resposta apresentada por Taylor é ambígua:

Ele [Taylor] diferencia duas formas de compreensão do Estado democrático de direito, que denomina liberalismo 1 e liberalismo 2. A denominação sugere que a segunda forma de compreensão (favorecida por Taylor) vem simplesmente corrigir um entendimento indevido das proposições de base do liberalismo. Contudo, ao se observar atentamente a leitura feita por Taylor,

percebe-se que ela ataca esses próprios princípios e que põe em questão o cerne individualista da compreensão moderna de liberdade (HABERMAS, 2004, p. 239).

O argumento de Charles Taylor é no sentido de que o asseguramento de identidades coletivas é concorrente com o direito a liberdades subjetivas, individuais, portanto, de modo que inevitavelmente entrarão em colisão em algum momento e, nesse caso, será preciso decidir sobre a prevalência um sobre o outro. O autor canadense esmiúça a oposição entre identidades coletivas e individuais – oposição construída sem razão plena, segundo Habermas – de acordo com conceitos de bom e justo, advindos da teoria moral. Segundo Habermas, liberais da grandeza de Rawls, por exemplo, defende uma ordem jurídica eticamente neutra que deve assegurar chances iguais a todos, de modo que cada um possa orientar-se por uma concepção própria do que seja bom. Em face disso, comunitaristas como Taylor e Honneth contestam que haja neutralidade ética no direito e permitem-se, portanto, esperar do Estado de direito à fomentação ativa de determinadas concepções do bem viver, caso isso se faça necessário.

O exemplo que Taylor se refere é o da minoria canadense francófona que, na província de Quebec, são maioria. Assim, para assegurar a integridade de sua forma de vida – ameaçada pela cultura anglo-saxã da maioria, esse grupo reclama o direito de constituir no Canadá, especificamente em Quebec, uma “sociedade de natureza própria” (HABERMAS, 2004, p.241). Para tanto, pretendem proibir, através de regulamentos, que a população francófona e imigrantes matriculem seus filhos em escolas inglesas e que empresas com mais de 50 empregados utilizem outra língua além do francês como língua oficial.

Pretensões dessa natureza entram em choque com as teorias do direito. Isso porque tais teorias exigem respeito à “identidade inconfundível” de cada indivíduo, exigindo modelos alternativos de inclusão. Pensada dessa forma essa maneira de inclusão, haverá garantias de *status* aos direitos fundamentais a essas minorias. Em consequência disso, haverá ainda a sobrevivência de formas de vida culturais, permitindo existir políticas “ativamente empenhadas em gerar integrantes desses grupos, desde que dedicadas, por exemplo, a que gerações futuras também se identifiquem como sendo francófonas” (HABERMAS, 2004, p.241-242).

Essa postura expressa anteriormente, o autor alemão não concorda. A interpretação dos sistemas de direitos feita por Taylor é, segundo Habermas, paternalista. Tal fato ocorre devido à existência de um princípio do direito de igualdade

para todos encontrar validação “tão-somente sob a forma de uma autonomia juridicamente apoiada, à disposição do uso de qualquer um que pretenda realizar seu projeto de vida pessoal” (HABERMAS, 2004, p.242). Além desse aspecto, a interpretação adotada por Taylor, incluindo Honneth e os autores que defendem o reconhecimento, retira pela metade a noção de autonomia.

O referido corte consiste em só aqueles destinatários do direito só podem ganhar autonomia se eles próprios se compreenderem como autores das leis aos quais estão sendo submetidos. Nesse sentido, o liberalismo 1 adotado por Taylor ignora a “a procedência equidistante da autonomia privada e da autonomia pública” (HABERMAS, *op.cit* p 242). É somente após tomarmos consciência da coesão interna entre o Estado de direito e a democracia que ficará claro que o sistema de direitos não ignora as diferenças culturais. A passagem esclarece em muito sobre essa situação:

Sob essa premissa, uma teoria dos direitos entendida de maneira correta vem exigir exatamente a política de reconhecimento que preserva a integridade do indivíduo, até nos contextos vitais que conformam sua identidade. Para isso não é preciso um modelo oposto que corrija o viés individualista do sistema de direitos sob outros pontos de vista normativos; é preciso apenas que ocorra a realização coerente desse viés. E sem os movimentos sociais e sem lutas políticas, vale dizer, tal realização teria pouca chance de ocorrer (HABERMAS, *op.cit*, p. 242).

A partir do exemplo das lutas por reconhecimento do movimento feminista, Habermas conclui que, melhor do que uma luta sobre a melhor forma de assegurar a autonomia das pessoas do direito, é que haja uma concepção procedimentalista do direito. Tal procedimento consiste em mostrar o processo democrático como um mecanismo que assegure a um só tempo a autonomia privada e pública. Não basta, portanto, que alguns direitos intersubjetivos sejam concedidos; é apenas com a participação dos envolvidos, as mulheres, nas discussões públicas sob os aspectos relevantes para a equiparação de gêneros que o Estado assegurará a cidadãos iguais, sua autonomia privada. O problema dos defensores da teoria do reconhecimento, na visão de Habermas, é que desconsideraram essa relação, entendendo, erroneamente, que o universalismo dos direitos fundamentais nivelaria as diferenças, tanto culturais quanto sociais.

Até mesmo a legitimidade das lutas por reconhecimento é igualmente colocada em discussão por Habermas. Feminismo, multiculturalismo, nacionalismo e luta contra a herança do colonialismo são diferenciados como formas específicas de luta por reconhecimento. Todas essas formas de relacionamento estabelecidas nessas lutas

seriam levados a modificar aspectos de sua identidade coletiva. Seja desafiantes ou desafiados, não importa. Suas formas de expressar suas alteridades, suas diferenças seriam alteradas.

As decisões políticas a que essas lutas conduzem tornam-se efetivas em sociedades complexas mediante a positivação. A forma do direito que as decisões normativas prévias tomadas no plano político assumem é definida por Habermas como uma estrutura artificial formal, individualista, coercitiva, positivada e escrita por via procedimental. Esse direito só pode reger o comportamento das pessoas, não suas motivações. Não obstante, a subsistência de uma ordem jurídica no tempo depende também de que ela seja aceita como legítima, que ela assegure a todos os cidadãos por igual à autonomia. Na conexão entre a luta política e a positivação de direitos, Habermas vê a base para poder afirmar que a ordem jurídica não seja eticamente neutra, mas expresse em parte também uma forma de vida em particular.

Diante dos argumentos expostos, Honneth não compactua com as teses apresentadas pelo colega alemão. Nas últimas décadas, tem construído um pensamento crítico que parte de uma análise da obra de Habermas procurando apontar limitações na abordagem linguística do paradigma da intersubjetividade e suas implicações para a Teoria Crítica.

Honneth prima por escapar da lógica de racionalização do mundo da vida própria a abordagem de Habermas. Um dos propósitos do filósofo frankfurtiano é não negligenciar os fenômenos advindos do interior mesmo das práticas e estruturas sociais. Em *Luta por Reconhecimento* ele tenta construir uma base de teoria social comunicativa que leve em conta uma nova conceituação das esferas sociais, desmembrando o que para ele é o *deficit sociológico* da Teoria Crítica. Para tanto, utiliza-se do enfoque nos pressupostos psicológicos e sociológicos da intersubjetividade.

Como aluno de Habermas, Honneth percebe falhas na teoria de seu colega alemão. Assim como Fraser, Habermas adota premissas kantianas de um estabelecimento procedimental das relações humanas, sem a presença da mediação da intersubjetividade. Relações essas baseadas no direito. Honneth, por adotar um modelo hegeliano, postula a necessidade da luta como mecanismo de efetivação dos direitos às minorias. Para além dessa contraposição, Honneth apresenta alguns problemas acerca da teoria pragmática de Habermas. Mais especificamente, três falhas cometidas. Na presente exposição, tais argumentos falhos consistem no seguinte:

- 1) A crítica, inicialmente, de um mundo da vida sem relações de poder;
- 2) A introdução, por conseguinte, de um modelo de luta social na teoria da esfera pública;
- 3) Por fim, a crítica do modo de análise das ameaças que pesam sobre a esfera pública contemporânea.

A pragmática universal parece problemática aos olhos de Honneth, que formula muitas objeções. Inicialmente, ela parece abstrata e considera muito pouco a experiência moral por que passam os atores sociais no momento de sua participação na dinâmica pública. Em um processo de deliberação, os atores sociais não levantam discursivamente pretensões de validade, mas formulam expectativas de reconhecimento. O participante espera não apenas que seus enunciados encontrem lugar no processo de argumentação, mas também que toda sua pessoa seja considerada de maneira positiva.

Em outros termos, o acesso a uma dinâmica pública de argumentação supõe, além do domínio das regras de interação e das competências comunicativas concomitantes, uma relação positiva do sujeito consigo mesmo e com o outro. Sem essa base de apoio nada garante a plena participação na esfera pública. A relação consigo mesmo é uma construção social que toma forma nas relações do sujeito com um outro. É na ação do outro em relação a si mesmo que o sujeito toma consciência de seu próprio valor e faz a experiência do reconhecimento – mas se confronta também potencialmente com sua própria vulnerabilidade e com a experiência da negação do reconhecimento e do desrespeito social.

A relação intersubjetiva tematizada no quadro de uma teoria do reconhecimento supõe uma definição alargada da interação que não se funda somente sobre uma teoria da linguagem, mas integra elementos como a corporeidade e as pretensões morais de reconhecimento adquiridas no decorrer do processo de socialização. Honneth amplia assim o quadro de análise habermasiana, centrado nos procedimentos e nas competências comunicativas, para as condições intersubjetivas do reconhecimento, constitutivas da aquisição e da atualização das competências linguísticas.

O processo de socialização que torna possível a relação positiva do sujeito consigo mesmo excede a interação linguística e supõe uma teoria da comunicação integrando as dimensões extralinguísticas e as expectativas morais. Consequentemente, as condições comunicativas do entendimento sem coerções evidenciadas pela

pragmática universal não esgotam o conjunto de condições da interação social, uma vez que as expectativas normativas que os sujeitos associam ao engajamento nas relações de comunicação estão ligadas às pretensões de reconhecimento social.

A autonomia do sujeito não poderá, portanto, ser assegurada simplesmente pela aquisição de competências comunicativas e pela capacidade de participar em uma argumentação reflexiva e pública. Ela se constitui, segundo Honneth, por um senso de integridade que o sujeito possui em relação a si próprio, que se constrói nas relações comunicativas linguísticas e extralinguísticas e que supõe, por sua vez, o reconhecimento por parte do outro e uma capacidade de afirmar sua própria especificidade. Honneth retoma assim, a seu modo, a abordagem da constituição do “si” segundo um processo de ajustamento às disposições do outro desenvolvido por George Herbert Mead.

O processo de formação da individualidade é visto por este como produto de uma tensão entre uma experiência consciente do *me* e o surgimento inconsciente do *eu*. O *eu* remete à parte incontrolada que se exprime de maneira impulsiva sem uma atividade reflexiva do sujeito; ele precede o horizonte de consciência que o sujeito tem de si mesmo e de seus parceiros de interação e se revela como um reservatório de impulsos de onde emerge uma ação criativa não submetida à objetivação. Ao contrário, o *me* remete à constituição consciente do sujeito e à sua capacidade de se tomar por objeto graças à sua faculdade de se colocar no lugar do outro.

O *me*, que se constitui assim na interação e na linguagem, corresponde à imagem formada a partir da perspectiva dos interlocutores e traduz o fato de que o indivíduo chega à consciência de si na medida em que adota a perspectiva do outro. Segundo Honneth, uma tal distinção permite, por sua vez, dar conta da singularidade dos sujeitos sociais e do caráter intersubjetivo do processo de individuação. A singularidade do sujeito depende, portanto, das estruturas intersubjetivas e das relações de reconhecimento. Isso porque permite assegurar que encontremos no outro e na coletividade, nos diferentes níveis da estrutura do reconhecimento, o respeito social constitutivo de uma relação positiva do sujeito consigo próprio. Com efeito, a concepção de autonomia do sujeito, constitutiva da dinâmica da esfera pública, se encontra, portanto modificada em relação àquela de Habermas. Dito de outro modo, passou-se de uma concepção centrada na competência comunicativa para uma concepção centrada na integridade de si.

O exercício do desrespeito social que implica, por exemplo, a violência psíquica, a exclusão da coletividade política, a humilhação pública, tem implicações negativas sobre a construção de si. Sem falar ainda a ocorrência ainda dos graves problemas para a autonomia dos sujeitos e sua capacidade de participar na dinâmica da esfera pública. Segundo Honneth, a pragmática universal não permite integrar essa experiência do desrespeito e fracassa ao tentar dar conta da riqueza de experiências sociais da vida cotidiana.

O principal erro/pecado cometido por ela é a presença da abstração em seus argumentos. Seu foco sobre a linguagem a impede de captar as experiências ou as lutas sociais não formuladas segundo princípios morais articulados na linguagem. A noção de vida cotidiana em Habermas, não chega a dar conta da dinâmica das lutas sociais, pois seus motivos não repousam em ofensas às regras implícitas do entendimento comunicativo, mas na ofensa às pretensões de reconhecimento e às convicções morais. As motivações das lutas sociais e formas de resistências políticas não respondem aos critérios linguísticos formulados pela concepção de esfera pública teorizada por Habermas, tendendo assim a lhe escapar.

Na passagem a seguir, Honneth percebe esse limite ao apontar o erro cometido por Habermas, pois “o potencial de ação moral por parte das classes sociais dominadas não pode entrar no campo de visão da ética do discurso porque suas principais categorias estão muito centradas na dimensão linguisticamente articulada dos princípios morais” (HONNETH, 1995, p. 14).

Honneth toma o exemplo dos grupos sociais dominados e das formas de conflito que não se manifestam imediatamente nas sociedades atuais. Ele parte do princípio de que existem formas múltiplas de morais, diferenciadas e socialmente situadas, mas que a expressão pública dos sentimentos de injustiça se encontra abafada por sutis formas de repressão simbólica. A formulação dos princípios morais supõe a mobilização dos recursos simbólicos e o apelo a uma instância de abstração moral que é socialmente distribuída.

Os grupos sociais que participam do poder político e econômico são levados, devido à sua posição social, a justificar a ordem social da qual tiram seus privilégios. Seus membros desenvolvem assim um sistema de valores estruturado e articulado na linguagem. Com o passar do tempo, o acesso à formação escolar lhes assegura o domínio sobre os recursos simbólicos. Desta maneira, permite a esses grupos uma

decodificação de suas próprias normas de ação, propiciando um sistema de valores suplantando as situações específicas de ação.

Por outro lado, os grupos sociais dominados escapam da necessidade de elaborar de maneira estruturada e de justificar as convicções morais referentes à generalidade da ordem social, fazendo com que sua posição social não os incite a uma reelaboração reflexiva. Muito menos, não há possibilidade ainda de uma generalização lógica dos conteúdos implícitos de sua prática.

As reivindicações morais dos grupos dominados tendem a ficar à margem das formulações públicas de injustiça. Seus membros se consideram perfeitamente aptos a tratar os problemas morais de seu entorno imediato de maneira normativamente segura e eticamente refletida. Uma moralidade implícita está operando e deve ser apreendida como uma forma de expressão de injustiça social não articulada em uma linguagem sistemática. Uma teoria da esfera pública que não chega a considerar as experiências não organizadas linguisticamente em um sistema de convicções morais explícitas passa ao largo das formas de conflitos não imediatamente visíveis na sociedade atual. Diante dos limites da pragmática universal, Honneth propõe um quadro teórico que permite a análise empírica das motivações morais das lutas sociais. O paradigma da comunicação concebido não mais nos termos de uma teoria da linguagem, mas de uma teoria do reconhecimento, permite a passagem de uma teoria do consenso a uma teoria do conflito social.

A teoria da esfera pública de Habermas está orientada pelo consenso: os participantes da comunicação enunciam argumentos racionais dirigidos à busca de um acordo. Honneth vê essa pressuposição do consenso como problemática e critica Habermas por ter tomado o caminho de uma teoria do consenso e da racionalização.⁹⁹ Ele crê que o modelo de interação retirado de Hegel permitiria a Habermas desenvolver uma teoria do conflito, da ação coletiva e das lutas sociais no seio da esfera pública.

⁹⁹ Honneth defende a tese de que Habermas durante a década de 60 possuía uma concepção de filosofia voltada para o hegelianismo. Em outras palavras, a postura de Habermas era pautada pela intersubjetividade e pelas mediações construídas no processo imanente dos fatos históricos. Com as leituras da filosofia kantiana, a partir da década de 70, Habermas muda de posicionamento adotando a defesa de um princípio normativo do discurso, da palavra: a pragmática universal. Esse princípio se constitui como o juízo máximo na busca pelo entendimento nas relações do cotidiano, ou seja, do mundo da vida. Nesse sentido, a preocupação de Habermas em buscar um consenso pelo viés da racionalidade. Para mais detalhes, Cf Honneth, A.; Jonas, H. (orgs.) *Communicative action. Essays on Jürgen Habermas's The theory of communicative action*. Cambridge: Polity Press, 1991; Calhoun, C. (org.). *Habermas and the public sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992.

Ao desenvolver a ideia de processo de aprendizagem evolutivo de sistemas de ação sociais, nos quais o processo de racionalização deveria ocorrer de maneira intersubjetiva, ele [Habermas] suspende a alternativa teórica [do primeiro modelo da comunicação, social] que, em seu segundo modelo de sociedade baseado sobre uma teoria da comunicação, teria um custo muito alto. Em vez de passar imediatamente ao conceito de sistema social, Habermas poderia ter tirado proveito da ideia de ação coletiva para evitar a representação equivocada de um sujeito da espécie uniforme. Os processos sociais de aprendizagem, por meio dos quais as sociedades se desenvolvem, não se caracterizariam por um macro-sujeito nem por sistemas de ação anônimos, mas por experiências específicas de grupos sociais trabalhadas de maneira comunicativa e que levam historicamente às novas convicções e concepções. Uma tal perspectiva teórica permitiria interpretar o processo de racionalização como um processo no qual os grupos sociais lutam para dar forma às instituições sociais e [as desenvolver]. Ao mesmo tempo, atribuiríamos um papel prático decisivo no processo de reprodução das sociedades às orientações das ações e aos valores sociais ligados aos grupos sociais (HONNETH, 1986, p.313-314).

É a retomada do programa de uma filosofia intersubjetiva mediada pelo conflito, deixado prematuramente em aberto por Habermas, que Honneth encontra-se comprometido. Tal posicionamento de Honneth consiste em desenvolver uma concepção de luta social não fundamentada/ancorada em uma definição estratégica da ação e das motivações do conflito. Ao propor uma teoria não instrumental do conflito, que escapa do modelo da teoria da escolha racional, ele evita reduzir a questão da luta ao agir estratégico, tal como aconteceria com Habermas.

A dinâmica da esfera pública aparece como resultado das lutas sociais causadas por motivos normativos e por reivindicações de reconhecimento. As lutas sociais se desenvolvem na medida em que os indivíduos ou grupos sociais se sentem lesados nas suas expectativas de reconhecimento. A estrutura da atividade comunicativa se funda sobre uma infraestrutura normativa constituída por tais expectativas de reconhecimento.

A experiência do desrespeito significa a decepção em relação a essas expectativas e desperta sentimentos morais tais como a cólera, a revolta, a indignação, o sentimento de injustiça, a desonra, etc. A ameaça que recai sobre a relação do sujeito consigo mesmo e a experiência da desvalorização resultante do desrespeito social levam os atores sociais à luta social, tematizada sob a forma da luta por reconhecimento. Honneth não recorre a um quadro de análise que mobiliza uma definição instrumental da ação e desenvolve uma concepção própria de mecanismos de decomposição da esfera pública. Não há um domínio universal da razão instrumental como em Adorno e Horkheimer, nem uma “colonização do mundo da vida” como em Habermas.

A preocupação central do filósofo do Reconhecimento é de não utilizar possíveis saídas argumentativas, utilizadas tanto por Habermas como dos antecessores,

de interação social que possam ser desprovidas de mediação. Sem falar ainda da falta de mecanismos de regulação interna que possam gerar “furos”, contradições às lutas sociais. Honneth lembra desses dois elementos: um mundo da vida desprovido das relações de poder e um sistema caracterizado unicamente pela dominação.

A certeza do afastamento da postura de Habermas é tão forte em Honneth que ele próprio tenta desvincular-se da visão “pragmatista do mundo da vida” de seu mestre. O filósofo do reconhecimento analisa outras formas de declínio da esfera pública, convidando-nos a pensar sobre a infraestrutura do reconhecimento na sociedade contemporânea:

É necessário que o ponto de vista do diagnóstico histórico seja modificado em relação à abordagem habermasiana. Não são mais as tensões entre sistema e mundo da vida que devem ser colocadas no centro, mas as causas sociais responsáveis pela violação sistemática das condições de reconhecimento (HONNETH, 1996, p. 230).

As potencialidades de uma deliberação pública são ameaçadas quando as condições de uma relação positiva dos sujeitos em referência a si próprios, e, portanto, seu acesso à autonomia, não são mais preenchidas. A expectativa de reconhecimento não preenchida supõe uma perturbação do processo intersubjetivo da construção de si e faz com que os atores, ao se verem como vítimas da negação do reconhecimento no processo intersubjetivo de socialização, se revelem pouco dispostos à autonomia do juízo e à afirmação de uma dinâmica pública de argumentação.

Com essas considerações Axel Honneth constrói um distanciamento cada vez mais latente em relação à filosofia habermasiana. E não só esse aspecto deve ser ressaltado. A postura do filósofo do reconhecimento em criticar as lacunas deixadas por Habermas faz desse intento algo relevante e necessário para o resgate da Teoria crítica na contemporaneidade. Resgate esse com vigor, criticidade e aberto às novas demandas do mundo atual.

5. CONCLUSÃO

Diante dos argumentos apresentados nesta tese, percebe-se que o tema reconhecimento não é algo descartável, ou simplesmente sem importância para a filosofia. Durante a construção deste trabalho, percebeu-se a retomada pulsante da filosofia hegeliana no século XX. Axel Honneth é o exemplo desta tentativa de retomada da filosofia hegeliana. Mesmo assim, algumas ponderações devem ser feitas na expressão “reatualização”.

A questão central na tentativa de Honneth de reatualizar a filosofia hegeliana é que esta se mostrou insuficiente às demandas da época em que o filósofo da eticidade vivera. Dito de outro modo, novos parâmetros conceituais foram necessários para que a filosofia hegeliana tivesse um propósito mais relevante, uma espécie de “fôlego novo” ao seu sistema filosófico. Este fôlego encontrou-se mais plausível na teoria do reconhecimento de Honneth. Nela foram encontrados elementos para repensar a teoria hegeliana da eticidade, reescrevendo-a num quadro intersubjetivo em que o reconhecimento, antes restrito a uma estrutura reflexiva, adquire um novo significado. Apesar desses problemas, a intenção de Hegel em tratar o reconhecimento é bastante válido, significativo.

Em sua filosofia, o conceito de reconhecimento é inicialmente pensado na obra escrita em Jena, *Realphilosophie*, onde o filósofo da eticidade sustenta que o amor é o primeiro ato de reconhecimento. Ele mostra que a capacidade de amar é uma condição de humanização do próprio humano, pois se caracteriza como uma primeira socialização e reconhecimento de espaços e lugares de cada ser humano. Sem esquecer ainda que o ato de amar dá origem à sociabilidade, possibilitando, inclusive, o surgimento de pequenos agrupamentos sociais: a família, por exemplo.

O amor é visto em Hegel como aquela contradição imanente no próprio conceito, pois ao mesmo tempo em que o amor unifica, ele é essencialmente libertação e separação. Ele é movimento e estagnação, construção e destruição, reconstrução, pois se constitui como primeiro elemento do humano nas suas relações intersubjetivas. Nesse sentido, a concepção hegeliana de amor é tão somente a etapa inicial do processo. Etapa essa que não representa a estrutura matriz da eticidade, pois esta tem no espírito do povo e do mundo a sua esfera central. Em síntese, o texto hegeliano perde a figura da intersubjetividade, propiciando o debate do reconhecimento no nível da consciência abstrata. Falta, portanto, a *Realphilosophie*, para Honneth, um conceito intersubjetivista

de “eticidade”, no que se refere ao reconhecimento solidário da singularidade individual, para que possa cumprir as suas próprias exigências.

Frente a essa possível desconexão conceitual da filosofia hegeliana advém a proposta honnetiana de reinterpretar, rediscutir a categoria reconhecimento na contemporaneidade. Mesmo porque o assunto proposto nesta tese é discutido constantemente entre os autores contemporâneos. O terceiro capítulo mostra a profundidade das discussões em Paul Ricoeur, Charles Taylor, Nancy Fraser e Jürgen Habermas. Honneth não foge a essa discussão propondo uma análise dos conflitos a nível da gramática moral em sociedade. Numa palavra, a tentativa honnethiana é de trazer a noção do conflito em aspectos intersubjetivos em sociedade. Para tanto, o filósofo contemporâneo resgata os escritos juvenis de Hegel.

A partir da revisão do propósito original do filósofo da eticidade, a teoria do reconhecimento adquire maior consistência e plausibilidade para o debate contemporâneo. Honneth compartilha com Hegel o propósito de detectar a lógica da eticidade, e, com isso, fornecer um padrão normativo. São contempladas tanto a dimensão explicativa quanto a crítica normativa. *Luta por Reconhecimento* se propõe a fornecer, segundo uma dimensão explicativa, uma gramática moral para a compreensão da lógica social. Ao mesmo tempo, a conclusão do texto, segundo uma proposta crítica normativa, aponta para a elaboração de um conceito formal de eticidade, remodelado segundo um padrão pós-tradicional, aberto à possibilidade de revisão de seu conteúdo. Este projeto normativo é ampliado em *Sofrimento de Indeterminação*, em que, a partir da atualização da *Filosofia do Direito* hegeliana, é desenvolvido um modelo de eticidade que contenha uma teoria normativa nos padrões de uma teoria do reconhecimento.

Com a análise destes dois principais textos em que Honneth retoma o pensamento hegeliano, podemos detectar a referência a dois problemas do referencial teórico hegeliano, ao mesmo tempo em que se revelam suas possíveis respostas. Os principais pontos insuficientes foram conjugados na crítica ao conceito monológico de espírito e à estrutura lógica apriorística, aspectos que provocam o quadro de “teleologia do incondicionado”. Com a análise dos escritos de Honneth, podemos encontrar, primeiramente, em *Luta por reconhecimento*, a limitação da teoria do reconhecimento, tal como Hegel a propõe, quando ela se desenvolve enquanto momento subordinado a um princípio autorreferente, em que a intersubjetividade se desvela a partir do movimento do espírito. Esta leitura, herdada de Habermas, motiva Honneth a encontrar

nos escritos de juventude a intuição forte da presença de uma intersubjetividade em Hegel.

O problema da abordagem hegeliana consistia na recorrência a uma fundamentação apriorística, que, no registro pós-metafísico, é fragilizada se não apoiada numa abordagem empiricamente sustentada. Uma fundamentação lógica apriorística pode voltar-se contra ela mesma à medida que seus desdobramentos são por ela limitados. O caráter apriorístico, portanto, mostrou-se insuficiente para estabelecer uma lógica social. A partir destes “padrões pós-metafísicos de racionalidade”, Honneth estabelece a “corroboração empírica” de sua proposta lógica, fornecendo um quadro categorial novo: – a sua “gramática moral” como “lógica de conflitos sociais” (2003, p. 120).

O filósofo contemporâneo preserva a variabilidade configuracional, proporcionando um maior espaço para a contingência. Nesse sentido, Honneth reduz o caráter determinístico de um quadro lógico que engendra, segundo o sistema hegeliano, uma filosofia do real teleologicamente incondicionada. Distinguem-se, neste contexto, dois traços, ambos de caráter estrutural: o lógico e o ontológico. Honneth, enquanto inserido no debate pós-metafísico, entende como desnecessário o traço ontológico. Entretanto permanece o sentido de um referencial lógico, articulada por Honneth nos padrões de uma gramática.

Também em *Sofrimento de Indeterminação* a interlocução com a filosofia hegeliana proporcionou a elucidação de possíveis respostas para o impasse aqui exposto em torno do referencial teórico hegeliano. Mesmo que Honneth reconstrua o texto da Filosofia do Direito “como uma fonte de brilhantes ideias individuais” (2007, p. 49) sem recorrer às “instruções metódicas da Lógica nem da concepção basilar de Estado (2007, p. 51), a conclusão honnethiana evidencia os problemas concernentes à “superinstitucionalização da eticidade”, cujo avanço pode ser encontrado na revisão do caráter lógico e da concepção de espírito que está em jogo, retomada com uma maior dinamicidade e submetida à revisão empírica, proporcionando, novamente, a revisão do referencial teórico hegeliano.

Desse modo, encontramos no modelo de eticidade proposto em *Luta por Reconhecimentos possíveis* respostas para alguns dos problemas que Honneth viria a apontar em *Sofrimento de Indeterminação*, ao mesmo tempo em que se aponta para a ampliação da proposta honnethiana em reestruturar o modelo de eticidade ancorada em esferas de reconhecimento. Uma reatualização de Hegel, proposta de forma crítica,

possibilita a elucidação da consistência de seu pensamento e sua atualidade para o debate contemporâneo. Antes de se colocar como uma crítica externa ao sistema hegeliano, a abordagem de Honneth, ao desvincular-se de uma leitura presa ao texto, contribui significativamente para a retomada de Hegel no debate da filosofia moral e política contemporânea, elucidando a fecundidade de seu pensamento. Ao mesmo tempo, o retorno a Hegel pode indicar a possibilidade de ampliar o propósito da teoria honnethiana, cuja proposta de diálogo empírico e crítica a uma estrutura lógica apriorística possibilitou o avanço diante da teoria hegeliana.

O desenvolvimento desse projeto pode conduzir ao desenvolvimento de uma gramática não só dos conflitos sociais, mas ampliada para uma teoria mais abrangente. Nesta abrangência, a lógica dos conflitos sociais pode ser ampliada para uma revisão da lógica hegeliana, e que, ao mesmo tempo, não seja apriorística, mas aberta à revisão mediante a interlocução com as ciências empíricas. Ao retornar a Hegel, pode-se mostrar a possibilidade de ampliação da teoria de Honneth.

O diálogo com o filósofo do reconhecimento serve para repensar criticamente o pensamento de Hegel. Da mesma forma, o diálogo com Hegel permite a procura pela sistematicidade da teoria honnethiana, com vistas a abranger novos horizontes de pesquisa. Aliás na construção desta tese, o tema da reificação apareceu de modo consistente no texto.

A preocupação de Honneth, ao retomar a tema da reificação na filosofia contemporânea, é de indicar a relevância de delinear questões epistemológicas, sociológicas e filosóficas que se impõem ao desenvolvimento da teoria do reconhecimento. Em sua reatualização da teoria do reconhecimento, Honneth já coloca a questão em torno do “nível cognitivo dos jogos de linguagem” (2007, p. 123), onde é ressaltada “a relação estreita que Hegel acredita sempre existir entre modo cognitivo, forma de reconhecimento e autorrealização” (2007, p. 124). O autor sugere também um entrelaçamento entre “os níveis de individualidade e determinadas formas de conhecimento” (2007, p. 124).

Coloca-se, dessa maneira, a relevância de desenvolver o significado epistemológico do reconhecimento em Hegel e, assim, confrontá-la com essa conotação na teoria honnethiana. O objetivo de tal empreitada a atualizar a concepção de eticidade a partir do enfoque dado pela teoria de Honneth, repensando o conceito de “racional” tecido por Hegel e sua relação com o modelo de eticidade. A ampliação desta proposta depende da clarificação do vínculo entre o registro epistemológico e o reconhecimento

acompanhado de o redimensionamento da estrutura relacional, até então circunscrita às trocas intersubjetivas, na tentativa de tornar possível a tematização de relações que especifiquem o status da natureza e da relação dos sujeitos com ela. Se o redimensionamento da teoria do reconhecimento mostrar-se-á plausível, cabe à ampliação deste estudo tentar responder. Mais uma vez o retorno a Hegel, orientado para uma discussão crítica dos padrões pós-metafísicos de racionalidade, indica uma estimulante tarefa.

Além da tentativa de retomada da filosofia hegeliana, Honneth não possui apenas este mérito. Suas discussões acerca do papel das minorias e a inserção dos mesmos para o debate político atual são algumas contribuições decisivas para o debate atual. A preocupação com a formação da liberdade, com os processos de aprendizagem sociais e com o diagnóstico de patologias que afetam o mundo da vida seguramente fornece um contraponto bastante positivo, emblemático.

Tanto essa afirmativa faz sentido ao considerarmos a presença de uma maior participação e protagonização dos indivíduos e sujeitos sociais nos processos de construção e configuração da política democrática. Da mesma forma, a segurança e o compartilhamento de seus modos de vida identitários e coletivos. Do ponto de vista teórico, a teoria normativa honnethiana apresenta ainda a positividade de se configurar como mais um modelo de teoria da Modernidade que visa identificar potenciais emancipatórios das relações comunicativas. Em outras palavras, ela não cede ao diagnóstico derrotista que vê nas relações modernas o contínuo e exclusivo desenvolvimento de relações instrumentais ou sistêmicas.

O empreendimento honnethiano tem por mérito e potencial revelar que os conflitos podem ser entendidos como conflitos morais e comunicativos no plano do desenvolvimento das identidades individuais e das sociedades. Tal proposta poderia até mesmo indicar limites para a teoria procedimentalista e discursiva de Habermas, assim como procurar “integrá-la” numa concepção ampliada de teoria social. Em consequência, revela-se também os potenciais não explorados de uma teoria social crítica interessada nos conflitos e lutas sociais enquanto fundamentos sócios comunicativos da crítica. Em última instância, o que Honneth deseja é o desenvolvimento de uma nova teoria crítica pautada por questões da luta social, mas sem esquecer a fonte dos clássicos. Dentre esses clássicos, Hegel foi a escolha do autor contemporâneo.

Do ponto de vista do delineamento conceitual que deve dar base teórica aos posicionamentos críticos, a perspectiva de Honneth procura suprir um fundamento materialista (ou que apresente o caráter de uma “inflexão” empírica) para a luta por reconhecimento e para a intersubjetividade. Uma intersubjetividade que, enquanto núcleo da interação comunicativa, não nega uma dimensão metodológica dos entendimentos linguísticos, porém procura decifrar a “infraestrutura” moral das interações entre indivíduos “naturais” e “corpóreos” cuja vivência no mundo é experienciada de forma moral.

Trata-se de dar corpo às formas elementares do convívio intersubjetivo, assim como às estruturas das relações sociais e também à lógica e gramática moral dos conflitos sociais. *Em Luta por reconhecimento* ele tenta construir uma base de teoria social comunicativa que leve em conta uma nova conceituação das esferas sociais, desmembrando o que para ele é o “deficit sociológico” da Teoria Crítica através do enfoque nos pressupostos psicológicos e sociológicos da intersubjetividade. Trata-se de delinear uma filosofia do social que dê conta de elucidar a realidade interativa identificando o ponto de vista crítico da teoria no interior mesmo das práticas e relações entre os indivíduos e grupos sociais. Esta filosofia do social enfatiza, então, a luta e o conflito social como o núcleo estruturante e de onde são possíveis as ações e as instituições sociais. Daí Honneth dar forma a um conceito de luta social que focaliza as práticas do desrespeito, ou do não-reconhecimento.

Além das práticas de não reconhecimento, das identidades pessoais e coletivas, o autor contemporâneo busca delinear, a partir destas práticas, quais as formas estruturais do reconhecimento. Com os resultados sendo apresentados, os processos de construção da identidade seriam efetivados, concretizados. Este empreendimento pode ser considerado bastante positivo para uma teoria crítica. Isso porque há uma procura do elemento crítico na ênfase da denúncia de práticas que são vivenciadas e experienciadas moralmente como lesão de noções intuitivas de dignidade e justiça. A tortura, a degradação física e moral, a privação de direitos, etc, são exemplos genuínos do que uma teoria crítica deve procurar censurar.

Honneth, desse modo, reconhece a profundidade e fecundidade do projeto hegeliano de construção da teoria da intersubjetividade e também para a categoria reconhecimento. A sua postura crítica, no entanto, consiste em não aceitar os rumos que a filosofia hegeliana tomou quando assumiu um modelo de filosofia da consciência. A crítica honnetiana, destarte, procura evidenciar estes aspectos, mostrando que ele se

coloca como simpático ao projeto, mas crítico quanto à realização. De agora em diante ele vai tentar nos mostrar como poderia ser construída a estrutura de uma teoria social coerente tendo por base a luta por reconhecimento. Mas ainda assim, o tema proposto por Honneth não tem uma solução definitiva, fechada.

Segundo Chambers, apesar da perspectiva de Honneth querer ser “mais prática”, “historicamente situada”, embora busque caracterizar a injustiça e o conflito de modo mais concreto as implicações políticas da teoria do reconhecimento não são muito claras. Dito de outro modo, “o que deve ser feito para que os problemas enfrentados pelas minorias sejam solucionados em definitivo? Nesse sentido, a proposta de Honneth não atinge, de fato, as reais demandas desses grupos, tornando sua teoria ainda “insuficiente” (CHAMBERS, 2004, p.238). Essa crítica à “insuficiência política” da teoria do reconhecimento de Honneth também é colocada em questão por outros autores.

Para Werle e Melo, talvez a teoria crítica de Honneth esteja cometendo um “déficit político”. Segundo eles, não há a explicitação fundamental de um princípio de justificação pública, em que os próprios cidadãos possam decidir quais formas de reconhecimento e princípios de justiça são legítimos ou ilegítimos. Em contrapartida, tal problema – dos critérios normativos próprios de um contexto político que seriam capazes de avaliar as lutas por reconhecimento nesse campo – talvez pudesse ser sanado se Honneth propusesse outra esfera de reconhecimento, junto com as outras – amor, direito e solidariedade “uma forma propriamente política de reconhecimento intersubjetivo”, que estivesse em consonância com a concepção liberal igualitária da cidadania democrática.

[...] a proposta de Honneth de uma Teoria Crítica fundamentada nas relações intersubjetivas de reconhecimento e de luta por reconhecimento, se, por um lado, consegue fornecer meios para sanar o deficit sociológico da Teoria Crítica em geral, e das teorias da justiça em particular, por outro, deixa em aberto uma questão que não é menos fundamental: a política. (...) a política não tem um estatuto específico na obra de Honneth. Não se coloca no horizonte de suas preocupações a questão do critério normativo fundamental que poderia regular a formação imparcial de acordos políticos para as lutas por reconhecimento (WERLE & MELO, 2008, p.197).

Para Saavedra e Sobotka, faz-se necessário, hoje, o pensamento crítico das instituições do estado democrático de direito: “Como é possível combinar a ideia hegeliana de luta por reconhecimento com as instituições de um estado democrático de direito?”, e também “como é possível pensar instituições a partir do conceito de reconhecimento, dado que Honneth, desde o início, e ainda hoje, pretende desenvolver

esse conceito sem se fazer valer, como Habermas, da teoria dos sistemas?” (SAAVEDRA & SOOBTTKA, 2008, p.17-18).

Trata-se, de certa maneira, de uma questão que não diz respeito apenas a teoria de Honneth, mas ao estatuto atual da teoria crítica mesma, da sua capacidade propositiva em relação aos problemas e obstáculos à emancipação nas sociedades contemporâneas, em compreender e avaliar formas de pensamento e ação, na apresentação de potencialidades próprias das instituições democráticas. São questões que na sua pertinência dizem respeito não só à teoria do reconhecimento honnethiana, mas, de certa maneira, à Teoria Crítica em seu momento atual. Elas “testam” a força propositiva da Teoria Crítica em relação aos problemas e obstáculos à emancipação nas sociedades contemporâneas, e forçam a pesquisa teórica a compreender e avaliar minuciosamente como poderia se constituir esta teoria nos dias de hoje.

Tal avaliação passa necessariamente por alguns aspectos: seja na perspectiva da prática de produção de sentidos para preencher lacunas de formas de pensamento e ação, seja na apresentação das potencialidades próprias das instituições democráticas, na crítica da economia mundializada, ou ainda em outros âmbitos. Logo, é pertinente a retomada da filosofia hegeliana para a Teoria Crítica honnethiana no sentido de reatualizar aquele sistema perante as exigências da filosofia política contemporânea. E isso Honneth faz muito bem em seu sistema filosófico retomando os escritos juvenis de Hegel em Jena.

Já em relação ao debate com outros autores que analisam o termo reconhecimento, a disputa torna-se interessante. Intelectuais como Charles Taylor e Nancy Fraser dialogam frequentemente com Honneth. A escolha destes autores, em maior ênfase a Honneth, se deu pela relevância do tema para o mundo atual com as questões que afligem aos grupos humanos. E neste ponto, Axel Honneth toca na raiz do problema: efetivar ou não o reconhecimento.

6. REFERÊNCIAS

ALLEN W. Wood. – *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge, University Press, 1995.

ARAÚJO NETO, José, Aldo, Camurça. A categoria “reconhecimento” na teoria de Axel Honneth. In: *Argumentos*, ano 3, nº 5, ano 2011.

_____ – A Filosofia do Reconhecimento: As Contribuições de Axel Honneth a essa categoria. In: *Kínesis*, Vol. V, nº 09 (Edição Especial), Julho 2013, p. 52-69.

_____ – A Categoria Reconhecimento na Filosofia Política Contemporânea: As Contribuições de Axel Honneth e Nancy Fraser. In: *Revista Helius*. Jul-Dez 2013 p. 80-94.

BECKENKAMP, Joãozinho. – *O Jovem Hegel: Formação de um Sistema Pós-Kantiano*. São Paulo, Loyola, 2009.

BENHABIB, Seyla. “From Redistribution to Recognition? The paradigm change of contemporary politics”. In: *The Claims of Culture: equality and diversity in the Global Era*. New Jersey: Princeton University Press, 2002.

BOURGEOIS, Bernard. – *Études hégéliennes*. Raison et Décision. Paris: PUF, 1992.

CAMPELLO, Filipe. O Conceito de subjetividade moderna no “Differenzschrift” de Hegel. In: DI MATTEO, Vincenzo (org.). *O Sujeito e suas Figuras – Uma contribuição à história da subjetividade*. Recife: Livro Rápido, 2005.

CENCI, Angelo Vitorio – Reconhecimento, Conflito e Formação na Teoria Crítica de Axel Honneth. In: *Educação e Filosofia*. Uberlândia, v. 27, n. 53, p. 323-342, jan./jun. 2013.

CORÁ, Elsie José. – *Reconhecimento, Intersubjetividade e Vida Ética: O Encontro com A Filosofia de Paul Ricoeur*. Porto Alegre: Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica, PUC-RS, 2010.

EMCKE, C. Between Choice and Coercion: Identities, Injuries, and Different Forms of Recognition. In: *Constellations*, v.7, n. 4, p. 483-495, 2000.

FLEISCHMANN, Eugène. *La philosophie politique de Hegel*. Paris: Gallimard, 1992

FLICKINGER, Hans Georg. – Os graus do reconhecimento social: A crítica de um conceito chave a partir de G. W. F. Hegel. In: *Civitas*, Porto Alegre v. 8 n. 1 jan.-abr. 2008, p. 80-93.

FORST, Rainer. “First Things First: Redistribution, Recognition and Justification”. In: OLSON, Kevin (org.). *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*. London: Verso, 2008.

FUHRMANN, Nadia. – Luta por Reconhecimento: Reflexões sobre A Teoria de Axel Honneth e as Origens dos Conflitos Sociais In: *Barbarói*, Santa Cruz do Sul, n.38,jan./jun. 2013 p.79-96.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. – *Redistribution or recognition? A political philosophical exchange*. London: Verso, 2003a.

From Distribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Postsocialist’ Age. In: _____. *Justice Interruptus – critical reflections on the ‘postsocialist’ condition*. London: Routledge, p.11-39, 1997 [1995].

_____. Rethinking recognition. In: *New Left Review* (II), 3, p.107-120, 2000.

_____. Recognition without ethics? In: *Theory, Culture & Society*. Londres / Thousand Oaks / New Delhi, v. 18, n. 2-3, p. 21-42, 2001.

_____. Rethinking the Public Sphere: a contribution to the critique of actually existing democracy. In: DURING, Simon (ed.). *The Cultural Studies Reader*. Londres: Routledge, p. 518-536, 1999.

_____. “Da Redistribuição ao Reconhecimento? Dilemas da Justiça na Era Pós-Socialista”. In: SOUZA, Jessé (org.). *Democracia hoje. Novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Editora UnB, [1995] 2001.

_____. Social Justice in the age of identity politics: Redistribution, Recognition, and Participation. In: FRASER, N; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition. A political- Philosophical exchange*. Londres/Nova York: Verso, p. 07-109, 2003.

_____. “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation”. In: FRASER; HONNETH. *Redistribution or recognition: a political philosophical exchange*. London: Verso, 2003a.

_____. “Reconhecimento sem Ética?” *Lua Nova*, São Paulo, n. 70, [2001] 2007a, p. 101-138.

_____. “Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth”. In: FRASER; HONNETH. *Redistribution or recognition: a political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003b.

GUIBET LAFAYE, C. Le mariage: du contrat juridique à l’obligation éthique, In: KERVÉGAN, JF; MARMASSE, G. *Hegel Penseur du droit* Paris: CNRS, 2004, pp. 147-159.

HABERMAS, Jürgen. *Conhecimento e interesse*. Com um novo posfácio. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

_____. – *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Pensamento pós-metafísico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002a.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2002b.

_____ – *Técnica e Ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 2004.

HEGEL, Georg. Withhead.Friedrich. – *Sobre As Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural*. Trad. Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.

_____ – *System des ethischen Lebens*. Berlin, Surkhamp, 2007.

_____ – *O Sistema da vida ética*. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____ – *Filosofia Real*. Edición de Jose Maria Ripalda. México – Madrid – Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, 1984.

_____ – *Des Maneires de Traiter scientifiquement du Droit Naturel*. Tradução de Bernard Beorgeois. Paris: Vrin, 1990.

_____ – *Escritos de Juventud*. Trad. de Zoltan Szankay y Jose Maria Ripalda. 3ed, México: Fondo de Cultura Econômica, 1998.

_____ – *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou, Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio*. Trad. De Paulo Meneses, Agemir Bavaresco, Alfredo Moraes, Danilo Vaz- Curado R.M Costa, Greice Ane Barbieri e Paulo Roberto Konzen. São Leopoldo, RS: ed. Unisinos, 2010.

_____ – *Rechts philosophie* Berlin, Surkhamp, 2000.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

HONNETH, Axel. – *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luis Repa. São Paulo: Ed.34, 2003.

_____ – *Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: Ed. esfera Pública, 2007.

_____ – Observações Sobre a Reificação. *Civitas*, Porto Alegre, v.8, n. 1, p.68-79, 2008.

_____ – Teoria Crítica. In: GIDDENS, Antony; TURNER, Jonathan. (org.). *Teoria Social Hoje*. São Paulo: Unesp, 1999.

_____ - *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Trad: Kenneth Baynes – 1st MIT Press ed. 1991.

_____. Patologias da Liberdade individual. O diagnóstico hegeliano da época e o presente. Trad. Luis Repa. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 66 jul/2003, p. 77-90.

_____. Redistribution as recognition: a response to Nancy Frazer (p. 110- 197); The point of recognition: a rejoinder to the rejoinder (p.237-267). In: FRAZER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or recognition? A political philosophical exchange*. London: Verso, 2003a.

_____. *La société du mépris*. Paris: La découverte, 2006.

_____. *Disrespect: the normative foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity, 2008.

_____. *Das Recht der Freiheit*. Berlin: Suhrkamp, 2011.

_____. *The Pathologies of Individual Freedom*. Princeton: Princeton University, 2010.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. Col. Dicionários de Filósofos.

HÖSLE, Vitório – *O Sistema de Hegel*. São Paulo: Loyola, 2008.

JAESCHKE, Walter. – *Direito e Eticidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

KERVÉJAN J.F. – *Hegel e o Hegelianismo*. Trad. Mariana Paolozzi e Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2008.

MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. de Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Edições Loyola, 1991. Coleção Filosofia.

MARGALIT, Avishai. *The Decent Society*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.

MARIANO, Silvana. “Debates Feministas sobre Direito, Justiça e Reconhecimento: Uma Reflexão a partir do Modelo Teórico de Nancy Fraser”. *Mediações*, vol. 14, n.2, 2009.

MATOS, Daniela. As Lutas por Reconhecimento e as Políticas de Redistribuição – Um Olhar Tensionador a partir do debate entre Axel Honneth e Nancy Fraser. In: *Veredas: Revista Eletrônica das Ciências*. Ano 10, volume 7, número 1, 2014, p. 166-180.

MATTOS, Patrícia. *A Sociologia política do reconhecimento: As contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser*. São Paulo: Annablumme, 2006.

MELO, Filipe Augusto Barreto Campello de *A Reestruturação da Eticidade: A Atualização do Conceito Hegeliano de Eticidade na Teoria do Reconhecimento de Axel Honneth*. Porto Alegre: Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica, PUC-RS, 2008.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino. “Reconhecimento em Debate: Os Modelos de Honneth e Fraser em sua Relação com o Legado Habermasiano”. *Revista de Sociologia Política*, n. 29, 2007.

NOBRE, Marcos. “Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a Teoria Crítica”. In: Honneth, Axel. *Luta por reconhecimento – A Gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 07-19.

PIPPIN, Robert B.. *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

RAMOS, César. Augusto. – *Liberdade Subjetiva e Estado na Filosofia Política de Hegel*. Curitiba: Editora UFPR, 2000.

RICOEUR, Paul. – *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.

RODESCHINI, Silvia. *Costituzione e popolo: lo Stato moderno nella filosofia della storia di Hegel (1818-1831)*. Roma: Editrice Romana, 2005.

ROSENZWEIG, Franz. *Hegel e o Estado*. Trad. Ricardo TIMM DE SOUZA. São Paulo: Perspectiva, 2008.

Rúrion Melo (org.). *A teoria crítica de Axel Honneth: Reconhecimento, liberdade e justiça*. São Paulo: Saraiva, 2013.

SAAVEDRA, Giovani Agostini. A teoria crítica de Axel Honneth. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (orgs.). *Teoria crítica no século XXI*. São Paulo: Annablume, 2007.

SILVA, Enrico Paternostro Bueno da. – *A Teoria Social Crítica de Nancy Fraser: Necessidade, Feminismo e Justiça*. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, 2013.

SOUZA, Luiz Gustavo da Cunha de. *Reconhecimento como Teoria Crítica? A formulação de Axel Honneth*. Campinas: Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, 2009.

SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia*. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

TAYLOR, Charles. – *Hegel e a Sociedade Moderna*. Trad. de Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2005.

_____ – The politics of recognition. In: GUTMANN, A (Ed). *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton: University Press, 1994, p. 25-73.

_____ – *As fontes do self*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____ – History and politics. In: SANDEL, M. (org.). *Liberalism and its critics*. New York: New York University Press, 1984, pp. 177-99.

VOIROL, Olivier. - A esfera pública e as lutas por reconhecimento: De Habermas a Honneth. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n.11, Jan-Jun 2008, p.33-56.

WEBER, Thadeu. - Liberdade, direito e reconhecimento na Filosofia do Direito de Hegel. In: *Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito*. N.7, Vol.3, 2015, p. 297-307.

WERLE, D. L.; SOARES MELO, R. Introdução: Teoria crítica, teorias da justice e reatualização de Hegel. In: HONNETH, A. *Sufrimento de Indeterminação*. São Paulo: Esfera pública, 2007, pp. 7-44.

WILLIAMS, Robert R. *Hegel's ethics of recognition*. London: University of California Press, 1997.

_____. Ricoeur on recognition. In: *European Journal of Philosophy*, New York, v. 16, n. 3, 2008.