



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

JOSÉ CLAUDIO DE SOUSA DA SILVA

RECONHECIMENTO, JUSTIÇA E REIFICAÇÃO EM AXEL HONNETH

FORTALEZA

2023

JOSÉ CLAUDIO DE SOUSA DA SILVA

RECONHECIMENTO, JUSTIÇA E REIFICAÇÃO EM AXEL HONNETH

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.
Coorientador: Prof. Dr. José Aldo Camurça de Araújo Neto

FORTALEZA

2023

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- S58r Silva, José Claudio de Sousa da.
Reconhecimento, Justiça e Reificação em Axel Honneth / José Claudio de Sousa da Silva. – 2024.
142 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2024.
Orientação: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.
Coorientação: Prof. Dr. José Aldo Camurça de Araújo Neto.
1. Axel Honneth. 2. Reconhecimento. 3. Desrespeito. 4. Redistribuição. 5. Reificação. I. Título.
CDD 100
-

JOSÉ CLAUDIO DE SOUSA DA SILVA

RECONHECIMENTO, JUSTIÇA E REIFICAÇÃO EM AXEL HONNETH

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Aprovada em: 01 de novembro de 2023.

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Renato Almeida de Oliveira
Universidade Vale do Acaraú - Sobral (UVA)

Prof. Dr. José Aldo Camurça de Araújo Neto
Instituto Federal do Sertão Pernambucano (IFSertãoPE)

Dedico este trabalho a minha mãe Marta, que
foi meu maior apoio em todos os momentos.
Muito Obrigado!

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas pela orientação recebida e por dispor de seu tempo na ajuda da construção deste trabalho. Obrigada pela dedicação e tempo despendido em meu auxílio na realização da pesquisa.

Ao Prof. Dr. José Aldo Camurça de Araújo Neto pela ajuda inestimável como coorientador e membro da banca de examinadores.

Ao Prof. Dr. Renato Almeida de Oliveira, membro da banca de examinadores pelas contribuições dirigidas ao trabalho.

A todos os professores do programa de pós-graduação em Filosofia que em muito contribuíram para a realização deste trabalho. Professores que com seus ensinamentos tornaram a minha formação acadêmica possível.

A minha mãe, pois sem o seu apoio eu não teria conseguido completar essa jornada, ela foi a minha força ao longo do caminho, e meu modelo de perseverança a ser seguido.

Aos meus amigos que estiveram ao meu lado ao longo do curso, que passaram por todas as situações e momentos difíceis comigo, vocês tornaram tudo mais leve, pois eu sabia que poderia sempre contar com vocês.

Aos colegas da turma de mestrado, pela parceria, reflexões, críticas e sugestões recebidas durante o desenvolvimento do trabalho.

RESUMO

O presente trabalho tem o objetivo de examinar a relevância e a necessidade da relação entre os conceitos de Reconhecimento, Justiça e Reificação presentes nas reflexões do filósofo Axel Honneth (1949-) nos debates atuais. A pesquisa baseia-se nas obras *Luta por reconhecimento* (2009), *Redistribution or recognition?* (2003) e *Reificação* (2018). Em *Luta por reconhecimento*, constatou-se que Honneth se dedicou na construção dos aspectos positivos (amor, direito e solidariedade) e do processo de autorrelação prática (autoconfiança, autorrespeito e autoestima). No entanto, o sentimento que representou uma maior importância para o sujeito na sua busca pelo reconhecimento foi o desrespeito, o não-reconhecimento. É por meio dessa frustração de expectativas que surge o impulso necessário para um conflito social, para uma luta por reconhecimento. Ao abordamos a *Redistribution or recognition?*, evidenciamos que a filósofa Nancy Fraser (1947-) tem como princípio a negação de que o conceito de redistribuição é derivado do conceito de reconhecimento. Diante disso, observou-se que a filósofa propôs uma análise dualista ao considerar ambas categorias (reivindicações por redistribuição e reivindicações por reconhecimento) como dimensões irreduzíveis de justiça sem reduzi-las uma à outra. No caso de Honneth, as lutas por redistribuição material e as lutas por reconhecimento estão incluídas em sua teoria do reconhecimento, na medida em que a sensação de injustiça que as proporcionam tem a sua origem nas violações de expectativa de reconhecimento. Assim, a teoria de Honneth foge das críticas de Fraser ao reatualizar o conceito de reconhecimento com o fundamento na sensação de desrespeito que instiga as lutas por demandas redistributivas e demandas por reconhecimento cultural. Ao tratarmos da obra *Reificação* (2018), verificou-se que Honneth propõe uma reatualização do conceito de reificação, questionando-se se o conceito lukatiano possui atualmente um potencial de diagnósticos para as patologias sociais presentes nas sociedades. Para Honneth, a reificação envolve um hábito ou um costume que são exteriorizados através do mero comportamento observador de um sujeito, cuja perspectiva do mundo circundante natural, do mundo das relações sociais e das próprias capacidades pessoais constitutivas de sua personalidade são apreendidas com indiferença e de um modo neutro em relação aos afetos como se possuíssem as qualidades de uma “coisa”. Para ele, no cerne de toda reificação está presente a representação de um processo de esquecimento do reconhecimento.

Palavras-chave: Axel Honneth; reconhecimento; desrespeito; redistribuição; reificação.

ABSTRACT

This paper aims to examine the relevance and necessity of the relationship between the concepts of Recognition, Justice and Reification present in the reflections of the philosopher Axel Honneth (1949-) in the current debates. The research is based on the works *Fight for recognition* (2009), *Redistribution or recognition?* (2003) and *Reification* (2018). In *Struggle for recognition*, it was found that Honneth dedicated himself in the construction of the positive aspects (love, law and solidarity) and the process of practical self-report (self-confidence, self-respect and self-esteem). However, the feeling that represented a greater importance for the subject in his search for recognition was disrespect, non-recognition. It is through this frustration of expectations that a moral experience arises that expresses itself in the feeling of disrespect. It is from disrespect that emerges the necessary impulse for a social conflict, for a struggle for recognition. When do we approach *Redistribution or recognition?* show that the philosopher Nancy Fraser (1947-) has as a principle the denial that the concept of redistribution is derived from the concept of recognition. Thus, it was observed that the philosopher proposed a dualistic analysis by considering both categories (claims for redistribution and claims for recognition) as irreducible dimensions of justice without reducing them to each other. In the case of Honneth, struggles for material redistribution and struggles for recognition are included in his theory of recognition, to the extent that the sense of injustice that provides them has its origin in violations of expectation of recognition. Thus, Honneth's theory escapes Fraser's criticism by re-updating the concept of recognition based on the sense of disrespect that instigates the struggles for redistributive demands and demands for cultural recognition. When dealing with the work *Reification* (2018), it was found that Honneth proposes a re-updating of the concept of reification, questioning whether the Lukatian concept currently has a diagnostic potential for social pathologies present in societies. For Honneth, reification involves a habit or custom that is externalized through the mere observer behavior of a subject whose perspective of the natural surrounding world, of the world of social relations and of their own personal capacities constitutive of their personality are apprehended with indifference and in a neutral way in relation to affections as if they possessed the qualities of a "thing". For him, at the heart of all reification is present the representation of a process of forgetfulness of recognition.

Keywords: Axel Honneth; disrespect; recognition; redistribution; reification.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	OS FUNDAMENTOS DA TEORIA DO RECONHECIMENTO	20
2.1	O jovem Hegel de Jena	21
2.1.1	<i>De Mead a Winnicott</i>	29
2.1.2	<i>O reconhecimento em Axel Honneth</i>	34
2.2	As dimensões positivas do reconhecimento	35
2.2.1	<i>Amor</i>	36
2.2.2	<i>Direito</i>	40
2.2.3	<i>Solidariedade</i>	43
2.3	O desrespeito como negação do reconhecimento	46
2.3.1	<i>Maus-tratos e violação</i>	47
2.3.2	<i>Privação de direitos e exclusão</i>	48
2.3.3	<i>Ofensa ou humilhação social</i>	49
2.3.4	<i>O conceito de eticidade pós-tradicional segundo Honneth</i>	53
3	NANCY FRASER E A CONSTRUÇÃO DE UMA PERSPECTIVA BIDIMENSIONAL DE JUSTIÇA SOCIAL	59
3.1	Reconhecimento e redistribuição como modelos de reivindicações por justiça social	60
3.1.1	<i>Injustiça econômica e injustiça cultural ou simbólica segundo Fraser</i>	62
3.1.2	<i>Fraser e os remédios para os casos de injustiças econômicas e injustiças culturais</i>	65
3.1.3	<i>O exame heurístico como forma de compreender as coletividades puras</i>	67
3.1.4	<i>Tipos de coletividades ambivalentes</i>	70
3.1.4.1	<i>Remédios transformativos e remédios afirmativos</i>	75
3.2	A epistemologia da ordem moral da sociedade segundo Axel Honneth	79
3.2.1	<i>Honneth e as mudanças normativas</i>	81
3.2.2	<i>Honneth e a ideia de justiça</i>	82
3.2.3	<i>O progresso normativo</i>	86
3.3	Crítica à epistemologia da ordem moral da sociedade	89
3.3.1	<i>A crítica de Honneth ao conceito de reconhecimento de Charles Taylor</i>	90

3.3.2	<i>A epistemologia de uma ética democrática como gênese das demandas por redistribuição material</i>	93
3.3.3	<i>O desrespeito como estímulo para as lutas por demandas redistributivas e demandas por reconhecimento cultural</i>	95
4	AXEL HONNETH E A REATUALIZAÇÃO DO CONCEITO LUCKASIANO DE REIFICAÇÃO	99
4.1	A reificação como comportamento de um sujeito observador	101
4.1.1	<i>O sujeito como espectador indiferente e contemplativo</i>	104
4.1.2	<i>A participação engajada e o envolvimento existencial como condição do reconhecimento</i>	105
4.1.3	<i>A participação engajada e o envolvimento existencial como condição do reconhecimento</i>	105
4.1.4	<i>Invisibilidade e negação do reconhecimento em “Invisibilité: sur l'épistémologie de la reconnaissance” (2005)</i>	107
4.2	O primado do reconhecimento diante do conhecimento	111
4.2.1	<i>O esquecimento do reconhecimento e a reformulação da reificação</i>	115
4.2.2	<i>Os três aspectos importantes para uma análise de um comportamento reificador</i>	117
4.3	As práticas sociais como causa dos comportamentos autorreificantes	122
4.3.1	<i>Reificação dos outros homens e a autorreificação como esquecimento do reconhecimento</i>	125
4.3.2	<i>Honneth e a crítica a crítica social</i>	126
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	131
	REFERÊNCIAS	135

1. INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem o objetivo de examinar a relevância e a necessidade da relação entre os conceitos de Reconhecimento, Justiça e Reificação presentes nas reflexões do filósofo Axel Honneth (1949-) nos debates atuais. Honneth é considerado por muitos pesquisadores como o principal continuador do pensamento teórico crítico consolidado no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt¹. Apesar dessa consideração, o filósofo propõe, atualmente, um novo modo de investigação. O propósito de construir um novo modelo de análise da sociedade não implica em desconsiderar que exista uma espécie de tribunal encarregado de julgar o que ainda precisa ser lembrado e o que precisa ser esquecido.

Pelo contrário, resulta no anseio de se apropriar do que é melhor no passado para reforçar as lutas teóricas e práticas do presente, ajustando-se com seu diagnóstico do tempo presente². É isto que o frankfurtiano pretende esclarecer quando se encaminha em busca de compreender o que foi denominado por "déficit sociológico". Trata-se de um conceito que já passou por diversas considerações³, por isso nos direcionamos em propor uma abordagem que dialogasse com o nosso intuito de compreender o que motivou Honneth a superar os déficits apresentados por seus antecessores. Ora, o *radix* consiste em identificar, portanto, o que de fato o pensador entende por "déficit sociológico", e qual sua relação com a Teoria Crítica.

A resposta encontra-se no livro *The Critique of Power (1991)*, nesta obra fundamenta uma crítica direcionada aos principais estudos de pensadores influentes, como Adorno e Horkheimer, até o debate entre Foucault e Habermas de que a obra do Honneth é

¹ Além de ser considerado o continuador do pensamento crítico do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, Honneth também atuou como diretor no período de 2000 a 2018. Durante esse período, o foco investigativo esteve voltado para as considerações dos resultados empíricos da pesquisa social.

² Cf., Nobre (2008 e 2009), para se ter uma melhor noção acerca do “diagnóstico do tempo presente”.

³ Antes de adentrarmos nessa breve abordagem acerca do *déficit sociológico*, gostaríamos de acentuar que as críticas de Axel Honneth direcionadas aos projetos clássicos de filósofos da Teoria Crítica, como Adorno, Horkheimer, Foucault, chegando a Habermas, apresentam em cada caso um "déficit sociológico" diferente. Ou seja, em sua abordagem sobre Adorno e Horkheimer, o pensador aparenta estar convencido de que as teorias desses consagrados filósofos subestimam o sentido próprio do mundo de vida social, já que eles não atribuem às normas morais nem às operações interpretativas dos sujeitos o papel essencial na reprodução da sociedade. Ambos tendem a um funcionalismo marxista: a socialização, a integração cultural e o controle jurídico possuem meras funções para a imposição do imperativo capitalista da valorização. Em Habermas isso é diferente. Ele parte justamente da racionalidade comunicativa do mundo da vida social. Por isso, o pesquisador identifica o seu déficit sociológico inscrito na tendência a subestimar, em todas as ordens sociais, o seu caráter determinado por conflitos e negociações. Foucault, finalmente, tende a um déficit sociológico porque ele abandona a intuição central, segundo a qual toda ordem de poder carece do assentimento normativo dos membros da sociedade na forma de um consenso. Em face do exposto, Honneth considera que essas distintas versões de um déficit sociológico na tradição da Teoria Crítica da sociedade só podem ser superadas quando se coloca no centro da vida social um conflito insolúvel por reconhecimento. Assim, o consenso moral e a luta social podem ser considerados estágios diferentes no processo de reprodução dos mundos da vida social.

um registro quase contemporâneo. Na *Crítica do Poder*, Honneth busca assimilar a Teoria Crítica como um processo de aprendizagem” (HERNÁNDEZ; HERZOG, 2011, p. 15), esse processo “possui uma semelhança com o estilo hegeliano de apresentar a história da filosofia” (*ibid.*, p. 15). Essa simetria está presente no modo como trata e interpreta os textos considerados canônicos na teoria crítica, de forma que possibilite desenvolver as teorias e os meios mais apropriados para submeter nossa situação social a uma forma fundamentada de crítica que corresponda a solução de um problema dado.

Na parte inicial de seu livro, nos capítulos de 1 a 3⁴, nota-se que Honneth ressalta a existência de um problema que remete à perda do social na história da escola de Frankfurt; ficando explícito, em primeiro lugar, uma crítica ao déficit sociológico nas reflexões de Horkheimer e Adorno, considerados como os integrantes da primeira geração da teoria crítica. O pensador constata que essa tradição de pensamento da teoria crítica incorporou uma determinada atmosfera e uma determinada experiência histórica. Para ele, essa experiência histórica consistiu no nacional-socialismo, e a teoria crítica preocupou-se, no geral, em estudar tanto a situação pré-fascista como também o choque de civilizações causado pelo nacional-socialismo (HONNETH, 2011, p. 15).

A tentativa de superação dessa primeira geração encontra-se em Habermas que, para Honneth, também poderia ser entendido como um prolongamento dessa tradição de pensamento, i.e., como integrante de uma segunda geração (HONNETH, 2011, p. 15). Não obstante, ele salienta-nos que as conclusões desse pensador passaram a fazer parte de uma outra teoria, tendo em vista que ambas se ocupam de experiências históricas distintas (*Ibid.*, 2011, p. 15). Apesar dessa disparidade no contexto histórico, observa-se que Honneth, em *Crítica do poder* e na *Luta por reconhecimento*, chama-nos, primeiramente, a atenção para as proximidades em relação às diferenças mpo que se refere à posição de Habermas e aquela

⁴ Esses capítulos, especificamente, contêm as críticas de Honneth às abordagens de Horkheimer, em primeiro lugar, e de Adorno, posteriormente. Seguindo a crítica de seu antecessor, Honneth demonstra que a Teoria Crítica não é capaz de captar os processos coletivos de integração e orientação social, nem os conflitos cotidianos, visto que as sociedades capitalistas se reproduzem independentemente de seus atores sociais (HERNÁNDEZ; HERZOG, 2011, p 15)

defendida por Horkheimer e Adorno em sua obra *Dialética do esclarecimento*⁵. Nobre, em *Luta por Reconhecimento*, ressalta que Habermas:

[...] propõe um diagnóstico do momento presente divergente em relação àquele apresentado na *Dialética do esclarecimento*, nem por isso, entretanto, deixam de existir algumas convergências importantes: partindo do diagnóstico de que o capitalismo passou a ser regulado pelo Estado, Habermas concluiu que as duas tendências fundamentais para a emancipação presentes na teoria marxista - a do colapso interno, em razão da queda tendencial da taxa de lucro, e aquela da organização do proletariado contra a dominação do capital - tinham sido neutralizadas. (NOBRE, 2009, p. 15)

Já a diferença consiste no fato de que Habermas, em seus diagnósticos filosóficos, não considerou como ponto de partida a compreensão de que as oportunidades necessárias para a emancipação estavam estruturalmente bloqueadas, mas que era necessário repensar o sentido próprio do conceito de emancipação da sociedade, e para isso ser possível, portanto, seria necessário estar de acordo com as formulações originais de Max Horkheimer em sua obra *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*⁶. Isto é, Habermas, ao formular o conceito de mundo da vida, entendeu aquelas tendências derivadas do domínio da racionalidade instrumental no capitalismo administrado como formas de uma colonização do mundo da vida por parte do sistema, à qual podem se opor estruturas próprias da ação comunicativa.

Na visão de Honneth, Habermas limitou-se a alargar o conceito de racionalidade e de ação social, acrescentando a dimensão sistêmica uma outra, o mundo da vida, ambas operando segundo princípios de integração social opostos. O que há de comum entre a abordagem da Teoria da ação comunicativa e a *Dialética do esclarecimento*? É justamente o problema que tinha de ser enfrentado e que Habermas não enfrentou por inteiro. Para

⁵ De acordo com Almeida, este termo é utilizado por Horkheimer e Adorno e por isso, antes de mais nada, é bom atentar-se ao fato de 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.). [...] o termo é usado [em Adorno e Horkheimer] para designar o processo de '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" (In ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 7-8).

⁶ Hernández e Herzog apontam que Habermas percebe vários problemas com a Teoria Crítica naquele momento. O primeiro *déficit*, que está presente na incapacidade da geração anterior, imersa no desespero pela emergência da barbárie e no exercício da autorreflexão da razão, que ele considera superficial, de fornecer os "fundamentos normativos" para uma teoria social, é enunciado como pretendido. Mas, com essa autorreflexão vazia, fecha-se também o caminho para qualquer forma de análise empírica ou discursiva das circunstâncias sociais, o que representaria uma segunda falta, caracterizada como o *déficit* sociológico da Teoria Crítica. (HERNÁNDEZ; HERZOG, 2011, p. 13).

Honneth, desde o trabalho inaugural de Horkheimer, em Teoria Tradicional e Teoria Crítica, persiste uma concepção da sociedade que está dividida em dois polos e nada a mediar entre eles, uma sociedade posta, por um lado, em estruturas econômicas determinantes e imperativas e, do outro lado, está a socialização do indivíduo sem tomar em conta a ação social como necessário mediador. Isso, é o que Honneth denominou de "déficit sociológico da Teoria Crítica (NOBRE, 2009, p. 15-16)⁷.

Ora, Habermas conseguiu, com sua reformulação dos conceitos básicos da teoria crítica, afastar o bloqueio estrutural da ação transformadora e a redução do conjunto da racionalidade à racionalidade instrumental. No entanto, não chegou a corrigir justamente o "déficit sociológico" que acompanha a Teoria Crítica desde a década de 1930. Um tal *déficit* mostrou-se na distinção dual entre sistema e mundo da vida, carregada de ambiguidades e discrepâncias, e em seu entendimento da intersubjetividade comunicativa, que não é estruturada pela luta e pelo conflito social.

A crítica de Honneth à concepção de habermasiana revela a presença de uma ambiguidade no processo de distinção entre sistema e mundo da vida⁸, pois essa tal forma de sistematização oscila constantemente entre uma distinção que, ao que tudo indica, tem como pretensão, por um lado, atuar de forma meramente analítica e, por outro lado, agir como uma distinção real entre domínios sociais de ação diversos. Uma característica dessa distinção em sentido real é que ela tende por se revelar de modo mais essencialista, uma vez que terminou por fundá-la em uma teoria da evolução social por demais mecânica. Está contido nessas distinções formuladas por Habermas a tentativa de solucionar as aporias identificadas na Dialética do esclarecimento, para com isso garantir tanto a possibilidade de uma limitação da razão instrumental quanto a perspectiva de uma ação emancipatória.

Desse modo, torna-se evidente o esforço de Habermas em tentar justificar a necessidade da racionalidade instrumental como elemento de coordenação da ação necessária ao que pode ser compreendido como um processo de reprodução material da sociedade, *i. e.*, a sua integração sistêmica. Para tanto, ele foi obrigado, segundo Honneth, a neutralizar normativamente o sistema, de modo a torná-lo contrário à lógica comunicativa. Com isso,

⁷ Honneth, ao ser indagado em entrevista sobre o *déficit* sociológico na Escola de Frankfurt, esclarece que a expressão "déficit sociológico" tende a chamar a atenção para o fato de que há uma certa tendência em toda a tradição da Escola de Frankfurt de deslocar ou ignorar o núcleo autêntico do social, a saber, o fato dos incessantes embates presentes no processo de reconhecimento mútuo (2011, p. 43).

⁸ Honneth afirma, ao tratar de Habermas, que não se vê em acordo com os pressupostos básicos contidos na ética do discurso, pois parece estar posto de modo demasiado no formalismo e que, além disso, não leva em conta a moralidade contida intrinsecamente nas distintas formas de reconhecimento. Ademais, o pensador também alude acerca da distinção entre "sistema" e "mundo de vida", uma vez que tal modo de compreensão não leva em consideração os conflitos internos do mundo da vida (HONNETH, 2011, p. 44).

mostrou-se uma vez mais o problema de base da transformação comunicativa de Habermas⁹: ele tornou-se incapaz de pensar como o próprio sistema e sua lógica instrumental é resultado de permanentes conflitos sociais, capazes de moldá-lo conforme a correlação de forças políticas e sociais.

Alem do mais, segundo Honneth, a racionalidade comunicativa também foi pensada por Habermas como precedente ao conflito, de modo que a realidade social do conflito - que possui um importante papel para fundamentação da intersubjetividade - passa a ocupar um plano derivado, em que o principal está nas estruturas comunicativas. Com isso, o elemento no qual se move e se constitui a subjetividade e a identidade individual e coletiva - que constitui a luta por reconhecimento - é absorvido da teoria, tornando-a sujeita à crítica. Assim, Honneth concorda com Habermas acerca da necessidade de se construir a Teoria Crítica em bases intersubjetivas marcadas por componentes universalistas. No entanto, de forma contrária ao seu orientador, Honneth defende a tese que põe conflito na base da interação social e a luta por reconhecimento como a sua gramática.

É, portanto, nesse contexto, que a ideia de “reconstrução”, utilizada por Habermas como operação teórica essencial, passou a ser empregada por Honneth, ganhando uma nova interpretação. Uma vez que Honneth identifica que a reconstrução habermasiana atua de forma bastante abstrata e mecânica, ignorando, portanto, o que é considerado o principal fundamento da Teoria Crítica, que é o conflito social. Assim como Habermas, que apresentou sua própria reflexão teórica como uma solução para os impasses presentes nas teses de Horkheimer e de Adorno, Honneth apresenta sua própria posição teórica para mostrar que as soluções dadas por Habermas para as aporias identificadas nas formulações Horkheimer e de Adorno se fez a custo de novos problemas, pois, Honneth considera que Habermas realizou uma leitura unilateral das dificuldades presentes nos trabalhos de Horkheimer e Adorno. Para alcançar seus objetivos, Honneth utiliza do mesmo método:

Pode-se dizer que Honneth aplica a Habermas o mesmo remédio que este aos seus antecessores: partindo das consequências indesejáveis a que chega seu pensamento, procura encontrar em seus escritos pistas e traços de um rumo teórico que não foi trilhado e que poderia ter evitado as dificuldades detectadas. Esses elementos negligenciados podem dar novo rumo à teoria social crítica, agora ancorada no processo de construção social da identidade (pessoal e coletiva), e que passa ter

⁹ Honneth, em seu artigo *Conciencia moral y dominación de clase (2011)*, começa a delinear sua separação com a teoria de Habermas. Ele supõe que a teoria social de Habermas está constituída de tal maneira que ele tem que ignorar sistematicamente todas as formas existentes de crítica social que não são reconhecidas pelo espaço público político-hegemônico. Por isso, continuo supondo, que Habermas se vê forçado a negligenciar estritamente a identificação de campos de conflitos, que têm muitas consequências do ponto de vista moral, em sua teoria do conflito de classes no capitalismo (2011, p. 57).

como sua gramática o processo de 'luta' pela construção da identidade, entendida como uma 'luta pelo reconhecimento' (NOBRE, 2009, p. 10-11)

Portanto, ao dar uma maior centralidade a concepção de conflito acaba por colocá-lo como uma crítica severa que abrange tanto a distinção habermasiana entre sistema e mundo da vida, como a uma suposta lógica do acordo, do entendimento e da cooperação que caracterizaria de saída o domínio do mundo da vida. Sendo assim, o pensador toma como ponto de partida os conflitos e suas configurações sociais e institucionais para, a partir daí, buscar as suas lógicas. Com isso, torna-se possível, em princípio, construir uma teoria do social mais próxima das ciências humanas e de suas aplicações empíricas. Assim, Honneth cumpriria mais uma vez a tarefa de corrigir a tradição a fim de fazer valer suas intenções de por os conflitos sociais motivados pela luta por reconhecimento no cerne das investigações da sociedade contemporânea.

Em vista disso, não é de se estranhar, portanto, que o pensador que se põe como primeira análise e principal referência para Honneth, em *Luta por reconhecimento*, seja o jovem Hegel, já este último une pretensões estritamente universalistas com a preocupação permanente com o desenvolvimento do indivíduo, do singular. Diante disso, um longo estudo cuja relevância ultrapassa fronteiras¹⁰ é realizado em seu livro. O maior estímulo está contido nos escritos hegelianos do período de Jena (1801-1807). Para cumprir sua finalidade, o pensador reconstrói os objetos e os modos de reconhecimento nos escritos hegelianos da época¹¹, sendo neles que encontra os elementos mais gerais para uma ideia de "luta por reconhecimento" (NOBRE, 2009, p. 17-18); permitindo-lhe se aproximar da "gramática moral dos conflitos sociais".

Identifica, pois, que na relação afetiva de reconhecimento da família, o indivíduo humano é reconhecido como um ser concreto; já na relação cognitivo-formal de reconhecimento do direito, como pessoa de direito abstrata; por fim, na relação de reconhecimento do Estado, esclarecida no plano emotivo, como universal concreto, isto é, como sujeito em sua unicidade (HONNETH, 2009, p. 24). Para o filósofo, torna-se necessária uma reconstrução sistemática das linhas argumentativas de Hegel, pois elas conduzem a uma distinção de três formas de reconhecimento, e que contêm em si o retrospectivo potencial necessário para uma motivação dos conflitos. Entretanto, o retrospectivo sobre o modelo teórico do jovem Hegel manifesta também que suas reflexões devem parte de sua força a

¹⁰ Acerca desta afirmação C.f., F. H. Dobon; B. Herzog; M. R. Martins. La educación y la teoría del reconocimiento: entrevista a Axel Honneth. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 42, n. 1, p. 395-406, 2017.

¹¹ Mais precisamente, em *Sistema da eticidade*.

pressupostos, os quais não podem ser mantidos sob condições do pensamento pós-metafísico (*Ibid.*, p. 23).

É na segunda parte *de Luta por reconhecimento* que se realiza essa reconstrução. Em primeiro lugar, exerce uma abordagem sobre as condições do pensamento pós-metafísico, isto é, elabora uma análise empírica dos modos de reconhecimento hegeliano, levando em consideração os estudos de Georg H. Mead (1886-1931) e Donald W. Winnicott (1986-1971). Através deles, tornou-se possível uma forma de realizar uma inflexão concreta, ie., uma fenomenologia empiricamente controlada, à ideia do jovem Hegel. Recorrendo especificamente aos escritos da psicologia social de Mead, Honneth compreende que desse modo, no plano de uma teoria da intersubjetividade, origina-se um conceito de pessoa em que a possibilidade de uma autorrelação imperturbada se revela dependente de três formas de reconhecimento: amor, direito e estima.

Honneth constitui suas teses principais na teoria do reconhecimento do jovem Hegel e as confronta de forma empírica com a psicologia social de Mead, com a pretensão de explicar uma formação da realidade social a partir de uma sucessão de relacionamentos intersubjetivos de reconhecimento. Por conseguinte, constrói no indivíduo um meio de relacionamento íntegro consigo mesmo. O autor contemporâneo considera, em segundo lugar, que um dos principais fatores para reconstrução empírica sucedeu da necessidade de subtrair o caráter de uma simples história das teorias.

Subtrair da hipótese assim esboçada seu caráter de simples história das teorias, eu tento [...], na forma de uma reconstrução empiricamente sustentada, justificar a distinção das diversas relações de reconhecimento valendo-me de fenômenos objetivos: como mostra o resultado desse exame, às três formas de reconhecimento correspondem três tipos de desrespeito, cuja experiência pode influir no surgimento de conflitos sociais na qualidade de motivo da ação (HONNETH, 2009, p. 24).

O que Honneth pretende é compreender a construção da ligação social, que tem como requisito o reconhecimento. Deste modo, identifica o surgimento dos conflitos que são decorrentes das violações das relações de reconhecimento positivo. As violações são representadas da seguinte forma: para o Amor, o que constitui a forma de desrespeito são os maus-tratos e a violação; no Direito é privação de direitos e exclusão; e na Solidariedade, a degradação e a ofensa.

Portanto, o autor compreende que o reconhecimento, seguindo o modelo estrutural dos escritos juvenis hegelianos, pode ser dividido em três momentos: amor, direito e estima¹². Ao tratar do *Amor*, o autor propõe que não se deve:

¹² Os três princípios são considerados por Honneth como sendo, sem a experiência do desrespeito, fatores positivos na formação do indivíduo.

Falar do ‘amor’ [...] apenas no sentido restrito que o conceito recebeu desde a valorização romântica da relação íntima sexual, recomenda-se primeiramente um modo de emprego neutro o máximo possível [...]. Essa proposta coincide com o emprego que Hegel faz do conceito, no sentido de que nele o ‘amor’ também designa mais do que somente o relacionamento sexualmente preenchido entre homem e mulher (*Ibid.*, p. 159).

Desse modo, devem ser entendidas todas as relações primárias que consistem em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas. Em outras palavras, é abordado a partir de um caráter de aceitação e de encorajamento afetivo constituído, principalmente, pelo amor entre mãe e filho, que seria a primeira expressão do reconhecimento intersubjetivo.

No segundo momento, o reconhecimento afetivo é ampliado para um conceito mais abrangente, isto é, para o reconhecimento jurídico – Direito – que se distingue do Amor em praticamente todos os seus aspectos elementares. Em tal forma de reconhecimento, o indivíduo se constitui autônomo e moralmente imputável, ou seja, adquire o *status* de ser reconhecido como um membro da sociedade protegido por determinados direitos. No terceiro momento, o sujeito é considerado como um fim em si mesmo passando a ser visto a partir de suas características individuais. Na Estima Social, deve ser levado em conta o valor do indivíduo que é medido intersubjetivamente por critérios de sua relevância social.

Considerando, portanto, que o processo de formação contínua do homem em sua autorrealização nos aspectos positivos desde as primeiras relações intersubjetivas, que inicia na esfera familiar até sua conscientização como sujeito dentro da sociedade dotado de direitos, não constitui isoladamente a lógica moral dos conflitos sociais. Tornar-se-á necessário compreender, dentro dos casos de desrespeitos ou não-reconhecimento, o rompimento da autorrealização pessoal adquirida de maneira intersubjetiva no processo de formação da liberdade como base motivacional dos conflitos sociais em busca de reconhecimento. A partir dessa reatualização proposta pelo filósofo contemporâneo, pretendemos identificar o processo de desenvolvimento crítico-filosófico utilizado por Honneth para fundamentar a teoria do reconhecimento. A dissertação é dividida em três objetivos essenciais.

No segundo tópico de nossa investigação, objetivar-se-á o exame de Honneth acerca do jovem Hegel, Mead e Winnicott com a pretensão de estimar a importância desses pensadores na reformulação do reconhecimento. Após identificá-los, partiremos para reconstrução do conceito de reconhecimento de acordo com os critérios metodológicos estabelecidos nas reflexões de Honneth. Implica-se, neste ponto, o estudo dos aspectos positivos dessa abordagem, ou seja, trata-se de tematizar como se constitui a formação dos

aspectos positivos – amor, direito e solidariedade – concomitante ao processo de autorrelação prática – autoconfiança, autorrespeito e autoestima – específica em cada estágio de reconhecimento. Será analisada a possibilidade do reconhecimento alcançar, em cada forma intersubjetiva de reconhecimento positivo, sem a experiência do desrespeito, a motivação necessária para formação de um conflito cuja intenção seja um reconhecimento.

Por fim, examinar-se-á o sentimento de desrespeito atentando para o fato de que o próprio é visto pelo autor como um momento de suma importância na busca pelo reconhecimento. É mediante frustração dessas expectativas que surge uma experiência moral que se expressa no sentimento de desrespeito. Por sua vez, esse sentimento de desrespeito somente se tornará a base motivacional de uma mobilização política se possuir a capacidade de expressar um ponto de vista generalizável, dentro de um horizonte normativo de um grupo (MELO; WERLE, 2007, p. 16). Mesmo porque, com a perda da expectativa de autorrealização, os indivíduos em grupos ou na sua individualidade buscam as realizações de seus direitos negados utilizando de estratégias, nas mais variadas formas, com a pretensão de serem reconhecidos como pessoas de direito e de liberdade.

Em suma, atentar-se-á em identificar em Hegel, Mead e Winnicott os conceitos que proporcionaram a reatualização da teoria do reconhecimento de Axel Honneth. Uma outra questão surge mediante a necessidade de identificar como o filósofo contemporâneo tematiza o reconhecimento a partir dos aspectos positivos de formação da liberdade humana em sincronia com os processos de autorrealização prática. Existem fundamentos para supor que o aspecto positivo possa desencadear uma luta por reconhecimento? Como são constituídos os momentos de desrespeitos? Qual a relação entre a teoria do reconhecimento e desenvolvimento histórico? Algumas dessas perguntas serão respondidas no decorrer do presente trabalho.

Na terceira parte, a investigação inclina-se para uma análise do conceito de justiça proposto por Honneth e Fraser a partir dos seguintes questionamentos: a dignidade adquirida com o reconhecimento mantém uma relação com o conceito de redistribuição de Nancy Fraser? Como mantêm relações se ambos são considerados como diferentes autores com posturas distintas de justiça? Se são distintos, como Fraser articula, então, através deles uma concepção bidimensional de justiça? Há uma concepção bidimensional de injustiça proposta pela filósofa? O que o conceito de justiça redistributiva representa para Fraser e Honneth? Por que esse debate entre Axel Honneth e Nancy Fraser ganhou tanta notoriedade nos debates contemporâneos?

Para uma tentativa de solução desses problemas, realizaremos uma abordagem acerca das reflexões sobre a “redistribuição” segundo a filósofa contemporânea Nancy Fraser, em contrapartida, retomaremos as reflexões de Axel Honneth sobre tal conceito para, assim, chegarmos a uma compreensão acerca de ambas as perspectivas filosóficas. Vale ressaltar que Fraser bem como Honneth tem, para a análise da justiça nas sociedades contemporâneas, suas próprias metodologias e pontos de vista filosóficos distintos. Cabe a nós, portanto, nesse tópico uma investigação criteriosa e minuciosa dessas argumentações.

Constatou-se, portanto, que a filósofa Nancy Fraser tem como ponto de partida a negação de que o conceito de redistribuição seja derivado do conceito de reconhecimento. Para fundamentar sua compreensão, Fraser propõe uma análise segundo uma perspectiva dualista que considera ambas as categorias, i.e., tanto as reivindicações da redistribuição quanto às reivindicações do reconhecimento, como dimensões irreduzíveis de justiça. A concepção proposta pela filósofa visa englobar as reivindicações das duas perspectivas sem que sejam reduzidas uma à outra.

No quarto tópico, por fim, compreender-se-á o conceito de *Reificação* proposto por György Lukács (1885-1971) segundo as ilações de Axel Honneth em seu livro “*Reificação*” (2018). Neste livro, Honneth propõe uma reatualização do conceito de reificação. Questiona-se se o conceito lukatiano de “reificação” possui, nos dias de hoje, um potencial de diagnósticos das patologias sociais presentes nas sociedades contemporâneas. Examinar-se-á se os meios categoriais contidos na elaboração de Lukács são suficientes para apreender adequadamente, em sua complexidade, os novos e diferentes fenômenos sociais.

Mas, afinal, o que Lukács determina sob o conceito de reificação? Segundo Honneth, a reificação envolve tanto um hábito quanto um costume que são exteriorizados através do mero comportamento observador de um sujeito, cuja perspectiva do mundo circundante natural, do mundo das relações sociais e das próprias capacidades pessoais constitutivas de sua personalidade seriam apreendidas com indiferença e de um modo neutro em relação aos afetos como se possuíssem as qualidades de uma “coisa”. Para Honneth, está presente no cerne de toda reificação a representação de um processo de esquecimento do reconhecimento.

Portanto, observar-se-á que a reificação consiste nesse processo de esquecimento do reconhecimento segundo dois casos: no primeiro, o conhecimento ou comportamento do sujeito observador é consumado tendo a consciência de sua necessidade de um reconhecimento prévio; no segundo, atua de forma contrária, pois o sujeito não tem mais consciência dessa dependência. Provar-se-á que, através desse processo de esquecimento, os sujeitos passam a não tomar mais consciência do saber acerca dos outros seres humanos, do

modo como interagem com eles e também não identificam que esses casos são oriundos de um modo de engajado e do reconhecimento prévio.

Tornar-se-á necessário, portanto, partimos das seguintes indagações: Por que, no capitalismo, a reificação se transforma em uma “segunda natureza” dos seres humanos? Como Honneth compreende a reificação fora da esfera da ação de troca de equivalentes? Qual o papel da intersubjetividade no diagnóstico que identificou no processo de troca de mercadorias a perda de interesse na participação por parte dos sujeitos? Por que este resultado possibilitou um contraste entre a atitude intersubjetiva e a determinação de uma *práxis* reificante? Qual a relação do conceito de invisibilidade com a tese de Honneth que determina a primazia do reconhecimento sobre o conhecimento?

2 OS FUNDAMENTOS DA TEORIA DO RECONHECIMENTO

Neste capítulo abordaremos a questão dos principais influenciadores utilizados por Honneth em sua reconstrução da teoria do reconhecimento. Identificamos que o filósofo utiliza como base em sua reatualização os seguintes pensadores: Hegel, George Herbert Mead e Donald Winnicott. Primeiramente identificamos em Hegel, em seus escritos da juventude, a posição política que Honneth é, de certa forma, devedor. Em tais escritos, buscou-se desenvolver uma superação dos conceitos atomísticos com a pretensão de explicar uma sociedade que correspondesse a uma totalidade ética, isto é, tornou-se necessário representar uma relação social constituída a partir do reconhecimento da individualidade de cada um.

Logo em seguida, a questão da liberdade individual se expande para a relação dialógica, na relação recíproca entre os indivíduos. Nessa fase ocorre uma compreensão acerca da liberdade limitada entre os indivíduos. O resultado dessa limitação é o que constitui uma consciência comum capaz de determinar a validade jurídica da liberdade do indivíduo que aparecerá na formação de uma teoria da consciência. O diferencial encontrado em tal formulação é justamente o processo de realização do espírito no interior da consciência humana. Principalmente nos escritos do filósofo alemão do século XIX, o reconhecimento é compreendido como resultado de uma luta, e o que está em jogo nesse conflito é o puro contentamento do desejo de “ser reconhecido” e ao mesmo tempo de “ser reconhecedor”. O reconhecimento é apreendido como o principal motivador na luta por uma identidade.

Honneth encontra nos escritos de Mead a ponte necessária para a reatualização dos conceitos originais do jovem pensador a partir de uma abordagem sob as condições do pensamento pós-metafísico. O autor alemão considera que os escritos da psicologia social de Mead permitem a realização de uma tradução da teoria da intersubjetividade hegeliana em uma linguagem de viés naturalista. Compreende que em tais escritos, a ideia de que os sujeitos humanos devem sua identidade à experiência de um reconhecimento intersubjetivo teve seu desenvolvimento de maneira tão consequente, sob os pressupostos conceituais naturalistas, como que foi desenvolvido por Mead (HONNETH, 2009, p. 125).

O que Honneth identifica nos escritos do psicólogo e nos escritos da juventude de Hegel, é que ambos partilham de uma abordagem acerca da ideia de uma gênese social da formação do “Eu” e na crítica direcionada ao atomismo presente na tradição contratualista¹³, “a qual só produz uma vontade que congrega a intenção dos contratantes, mas não uma

¹³ Sobre o tema indico o texto de Cesar Augusto Ramos intitulado “*A recepção crítica de Hegel à concepção de liberdade como direito subjetivo no jusnaturalismo moderno*”, publicado na revista *Dissertatio*, 2010.

vontade universal, pública” (RAMOS, 2010, p. 43). Para o autor, a utilização dos resultados dos testes empíricos em sua abordagem da teoria do reconhecimento, fundamenta-se no fato da possibilidade de ter encontrado neles uma busca para fazer da luta social por reconhecimento o ponto referencial de uma construção teórica capaz explicar o processo de evolução moral da sociedade.

Além das contribuições necessárias adquiridas nos escritos da psicologia social de Mead, Honneth utiliza mais de um autor em sua reatualização do conceito de reconhecimento do jovem Hegel. O filósofo emprega em seu texto as considerações acerca do reconhecimento intersubjetivo no desenvolvimento da criança em seu meio familiar elaborada pelo psicanalista inglês Winnicott. A sua importância está no fato de Honneth não ter encontrado em Mead, diferentemente de Hegel, um padrão correspondente ao reconhecimento na forma do “amor”. No psicanalista inglês, o amor é constituído como um modelo afetivo presente nas relações de sua infância, na relação entre mãe e filho. Esse modelo afetivo se dá nessa relação mediante um processo de ligação simbiótica. O amor como momento de reconhecimento intersubjetivo intrínseco na esfera familiar por meio da simbiose é capaz de constituir dois estágios¹⁴ que possibilitará, na criança, uma concepção de si mesmo e de outro indivíduo.

2.1 O jovem Hegel de Jena

No presente tópico serão apresentados os conceitos hegelianos do período de Jena, na qual Honneth, de certa forma, considera-se devedor¹⁵. O desenvolvimento seguirá o seguinte modelo: primeiramente demonstraremos, atendendo a formulação do pensador contemporâneo, processo utilizado por Hegel ao conceber o conceito do reconhecimento e, em seguida, desvelar a fundamentação da teoria do reconhecimento de acordo com os critérios metodológicos estabelecidos no sistema honnethiano.

¹⁴ Os dois estágios que Winnicott identifica correspondem à “dependência absoluta” e “dependência relativa”.

¹⁵ Salientamos que Siep, 2007, contesta o fato de Honneth ter atribuído à Fenomenologia do espírito um corte no pensamento hegeliano de um modo geral e na temática do reconhecimento de um modo específico. Crissiuma, integra a mesma concepção ao apontar que o livro de Honneth - Luta por reconhecimento - costuma representar o marco de sua aproximação uma teoria da intersubjetividade a partir do conceito de luta por reconhecimento de um período bem delimitado do jovem Hegel, que vai de 1800 até o final de seu período de Jena. Ainda segundo o pesquisador, Honneth de maneira contundente rebaixa o estatuto dos escritos hegelianos a partir da Fenomenologia do espírito. Esta obra marcaria, segundo ele, um “corte profundo na trajetória do pensamento de Hegel”. No entanto, em suas Spinoza Lectures – proferidas na Universidade de Amsterdã e depois compiladas no livro Sofrimento de indeterminação de 2001 – Honneth mostra-se engajado em uma reatualização das Linhas fundamentais da filosofia do direito, livro escrito por Hegel em 1820. Sem prestar contas de sua condenação à filosofia hegeliana pós-Fenomenologia. Ele apresenta, no *Sofrimento por indeterminação*, uma outra maneira de abordar uma obra hegeliana. Pois Honneth visa mostrar não só que a teoria do reconhecimento é preservada na Filosofia do direito, mas que o próprio 'teor sistemático' desta obra hegeliana ainda tem significado para o que ele denomina 'autocompreensão político-filosófica de nosso presente' (p. 55)

A despeito de Hegel, Honneth assevera que o filósofo, no período que passou em Frankfurt, retomou em seus escritos o modelo conceitual de uma luta social entre os homens empregados por Maquiavel e Hobbes¹⁶. Retornou ao modelo de uma luta social entre os indivíduos para poder fundamentar uma ciência filosófica da sociedade que fosse capaz de superar os princípios atomísticos que se encontravam presos à tradição inteira do direito natural. Para superar os equívocos que compreendiam os indivíduos existindo de forma isolada uns dos outros como uma espécie de base natural da/para socialização humana, o filósofo pressupõe que os indivíduos não são dados, mas se formam em um constante processo de socialização.

Em seu texto *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*, são apontados os erros que o direito natural apresenta em seus dois enfoques. As duas teorias modernas – empirista e formal – apresentam seus equívocos no mesmo erro básico: “tanto na maneira ‘empírica’ quanto na maneira ‘formal’ de tratar o direito natural, o ‘ser do singular’ é pressuposta categorialmente ‘como o primeiro e o supremo’” (HONNETH, 2009, p. 38). A proposta hegeliana é utilizar do método especulativo para resolver as questões apontadas nas duas teorias, sua abordagem é oposta à maneira como a filosofia moderna¹⁷ tratava o direito natural.

Em sua análise acerca da versão empirista do direito, Hegel aponta como principais influenciadores as teorias de Grotius, Hobbes, Locke, Puffendorf, Rousseau, bem como de juristas ligados à Escola Histórica (BAVARESCO; CHRISTINO, 2007, p. 8).

Esses pensadores tomavam as coisas observáveis como objeto de estudo, e descobriam aí uma multivariabilidade de fatos: princípios jurídicos, leis, fins, deveres, direitos, etc. Além desta variedade, tais fatos estão submetidos também à mobilidade e, assim, uns substituem os outros e os sucedem, segundo o que se nos apresenta a experiência. Uma vez que o critério para dotar de unidade científica este material é só a própria experiência, resulta que todos estes fatos, tão variados e móveis têm, em si mesmos, igual valor e, portanto, uns não podem prevalecer sobre outros (BAVARESCO; CHRISTINO, 2007, p. 8-9).

Podemos compreender a crítica do jovem Hegel à concepção empirista¹⁸ do direito natural em dois aspectos: nas variedades de fatos descobertos através da observação da realidade (I) , e nas substituições dos fatos devido o valor idêntico que possui (II). Portanto,

¹⁶ Segundo Honneth: “os escritos de Maquiavel preparam a concepção segundo a qual os sujeitos individuais se contrapõem numa concorrência permanente de interesses [...] na obra de Thomas Hobbes, ela se torna a base de uma teoria do contrato que fundamenta a soberania do Estado” (HONNETH, 2009, p. 31).

¹⁷ Acerca do assunto, cf., RAMOS. Cesar A. *A recepção crítica de Hegel à concepção de liberdade como direito subjetivo no Jusnaturalismo moderno*, publicado na revista Dissertatio, 2010.

¹⁸ Hegel contextualiza por "empiristas" todos os procedimentos realizados pelo direito natural que têm como ponto de partida definições fictícias ou antropológicas da natureza humana para projetar com base nelas , apropriando-se de diversas suposições suplementares, uma organização racional do convívio social (HONNETH, 2009, p. 37)

não há como a observação empírica distinguir entre o que é acidental e o que é o necessário. Sendo assim, podemos considerar que o empirismo do direito inclina-se a eleger um fato ao azar para que de modo ele possa constituir um princípio que fundamente uma unidade científica.

A crítica tecida tinha por objetivo o desenvolvimento de um projeto de filosofia prática e política capaz de explicar teoricamente uma totalidade orgânica (HONNETH, 2009, p. 37). Esta totalidade orgânica deve ser composta por uma sociedade integrada, que implica em dizer que a vida pública teria de ser considerada como condição para a possibilidade de uma realização da liberdade de todos os indivíduos em particular e de maneira ética.

O segundo enfoque acerca do direito natural, isto é, o aspecto formal, tem como principais influenciadores os pensadores como Kant e Fichte. Esses pensadores possuem suas diferenças em relação aos empiristas no fato de que, para os empiristas, o ponto de partida é justamente a abordagem dos fatos próprios da realidade; já os pensadores do direito formal têm como ponto de partida a pura abstração (vazia de experiências) que toma ao acaso uma determinação qualquer como fundamento.

Em tais teorias [...] as premissas atomísticas dão-se a conhecer no fato de as ações éticas em geral só poderem ser pensadas na qualidade de resultado de operações racionais, purificadas de todas as inclinações e necessidades empíricas da natureza humana, [é] também aqui [que] a natureza do homem é representada como uma coleção de disposições egocêntricas ou, como diz Hegel, 'aéticas', que o sujeito primeiro tem de reprimir em si antes de poder tomar atitudes éticas, isto é, atitudes que fomentam a comunidade. (HONNETH, 2009, p. 38-39).

O indivíduo é apresentado como sendo a categoria e ao mesmo tempo a coisa suprema. Refletindo em ambas as perspectivas, o atomismo que se constitui na pressuposição de uma existência de sujeitos isolados uns dos outros em uma espécie de base natural para socialização humana. Segundo Honneth, "a partir desse dado natural já não pode mais ser desenvolvido de maneira orgânica um estado de unificação ética entre os homens; ele tem de ser exteriormente juntado a eles como um 'outro e estranho'" (idem., p.38-39). Para Hegel, resulta daí a consequência de que, "no direito natural moderno, uma comunidade de homens só pode ser pensada segundo o modelo abstrato dos muitos associados" (idem., p. 38-39). Portanto, os indivíduos não devem ser concebidos como isolados, mas inseridos numa totalidade ética, composta por cidadãos livres.

Sendo inspirado pela filosofia grega, Hegel rompe com o modelo atomístico do direito natural objetivando construir um estado de totalidade ética. Essa unidade ética que os sujeitos participam encontra seu modelo político e institucional na *polis*, pois nela os

membros da comunidade podem reconhecer nos costumes praticados em público uma expressão intersubjetiva de sua respectiva particularidade. Segundo Honneth, a filosofia social moderna, presa sobre premissas atomísticas, não teve condições de explicar a forma de comunidade que corresponde a uma totalidade ética. Essa formação organizacional da sociedade que se constitui mediante o reconhecimento solidário da liberdade individual de todos os cidadãos, será identificada na filosofia clássica grega.

Da admiração precoce pelo mundo grego, Hegel retém, além da primazia da *polis* sobre o indivíduo isolado, o ideal de uma unidade viva entre a liberdade individual e a liberdade universal. A convicção de que é nos costumes existentes que se prefiguram as estruturas de excelência graça às quais formas modernas da moralidade e do direito fazem eco às virtudes da ética dos antigos. (RICOEUR, 2006, p. 190).

A compreensão acerca de um vir-a-ser de uma eticidade, concebido como um entrelaçamento de uma socialização e individuação, resulta no reconhecimento intersubjetivo da particularidade de todos os indivíduos, porém nos primeiros anos de Jena o filósofo não alcança o desenvolvimento de seu objetivo por completo.

No *Sistema da Eticidade*¹⁹, a estrutura interna das formas de relação ética reaparece quando Hegel decide retomar de forma positiva a teoria fichteana do reconhecimento. Importa para o filósofo a questão da limitação da reciprocidade na liberdade de um indivíduo em relação ao outro. No modelo de Fichte “que conferiu um novo significado ao modelo hobbesiano de luta” (HONNETH, 2009, p. 45) esse processo é constituído a partir do resultado de uma ação recíproca em que os indivíduos assumem uma consciência comum, determinando dessa forma, a validade jurídica dessa liberdade.

Segundo o filósofo, essa ação recíproca representa na filosofia hegeliana uma relação intersubjetiva entre os sujeitos, compreendida como uma representação da eticidade, uma vez que as relações éticas de uma sociedade representam formas de uma intersubjetividade prática na qual o vínculo complementar e, com isso, a comunidade necessária dos sujeitos contrapondo-se entre si passam a ser assegurados através um movimento de reconhecimento. A estrutura dessa relação de reconhecimento recíproco em Hegel assume a mesma lógica de Fichte²⁰, porém inova tal relação identificando uma relação

¹⁹ Há referências que esse texto de Hegel é denominado de *Sistema da vida ética*, a exemplo da edição traduzida e disponibilizada através da editora Boitempo, 2018.

²⁰ Para Fichte (2018a), a liberdade do indivíduo encontra seu limite quando se depara com outro indivíduo, outra liberdade, ie., “O Eu puro só negativamente se deixa representar; enquanto contrário do não-Eu, cujo carácter é a diversidade – por consequência, enquanto plena e absoluta unicidade –, ele é sempre um e o mesmo, e jamais outro (p. 07). Honneth, em seu texto *Capitalismo e reconhecimento*, mais especificamente no tópico, *Riconoscimento e riproduzione sociale*, complementa que em sua obra sobre o Fundamento do direito natural “ele chegou à convicção de que os sujeitos podem se tornar conscientes da sua liberdade apenas se incitarem

negativa que age como uma mediação para essa ação recíproca entre os indivíduos (*Ibid.*, p. 46).

A construção dessa negatividade se dá de modo conflituoso capaz de ocasionar, no indivíduo, um reconhecimento mais exigente de sua individualidade, pois:

Na medida em que se sabe reconhecido por um outro sujeito em algumas de suas capacidades e propriedades e nisso está reconciliado com ele, um sujeito sempre virá a conhecer, ao mesmo tempo, as partes de sua identidade inconfundível e, desse modo, também estará contraposto ao outro novamente como um particular (HONNETH, 2009, p. 47).

Portanto, o movimento de reconhecimento que sustenta uma relação ética entre os indivíduos consiste num processo de etapas de reconciliação e de conflito simultâneos, capaz de concretizar internamente o curso negativo da eticidade humana. O conflito existente na relação dos sujeitos é por origem um acontecimento ético na medida em que o resultado é um reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana. O conflito, entendido também na figura de um crime. É o meio moral que leva a relação ética a uma etapa mais madura, ou seja, o que demarca a passagem de uma eticidade natural para uma eticidade absoluta e será nesse processo conflituoso de reconhecer-se e ao mesmo tempo de ser reconhecido. Honneth evidencia que:

O conflito prático entre os sujeitos pode ser entendido como um momento do movimento ético no interior do contexto social da vida; desse modo, o conceito recriado de social inclui desde o início não somente um domínio de tensões moral, mas abrange ainda um *médium* social através do qual elas são decididas de maneira conflituosa (HONNETH, 2009, p. 48).

A violação dessas relações éticas de reconhecimento através de diversas formas de luta, representada em um capítulo intermediário sob o título de “crime”, conduz, segundo Honneth, a um estado de integração social, isto é, uma relação orgânica de pura eticidade. O filósofo identifica no escrito hegeliano diversos passos para uma construção relativa à teoria da sociedade. Logo na primeira etapa, Hegel identifica uma possibilidade de motivação capaz de garantir uma socialização mais abrangente do indivíduo que contribui para o surgimento de uma evolução moral da sociedade.

Na segunda etapa, o filósofo alemão aborda o crime como uma violação do reconhecimento da eticidade natural, ou seja, o indivíduo não é reconhecido em seu todo, pois a origem de um crime é atribuída ao fato de um reconhecimento ter sido incompleto; nesse caso, o motivo interno do criminoso é constituído pela experiência de não ser reconhecido de

uns aos outros a fazer uso da sua autonomia [...] se reconhecem como seres livres” (p. 09). Note-se também em (HONNETH, 2009, p. 47); (CRISSIUMA, 2013, p. 66).

uma maneira satisfatória na etapa estabelecida de reconhecimento mútuo. O crime é tido por Hegel como o rompimento momentâneo com a eticidade, com a totalidade. Quando uma parte é lesionada, em sua honra ou em sua propriedade, isso implica igualmente a lesão do todo. Ele representa o fim da totalidade orgânica. Com esse conceito de crime, Hegel busca determinar uma explicação geral da luta por reconhecimento.

Enfim, no terceiro momento a abordagem é acerca do momento em que a vida ética absoluta está realizada na constituição de um povo, na identidade universal e do particular, isto é, é a subsunção absoluta do que é particular no universal, ou no subjetivo. Com a pretensão de abordar o momento da organização de um povo, Honneth aponta que para Hegel a constituição de um povo em Estado faz com que a vida ética absoluta, segundo seu conceito, aniquile tudo o que é essencialmente relativo à vida ética natural,; particularidade ou subjetividade.

A destruição do todo ético ocasiona o cumprimento da lei por meio da punição como forma de restabelecimento da liberdade. Portanto, o reconhecimento deve ser compreendido como relações recíprocas (intersubjetivas) capaz de constituir a base organizacional da eticidade. Porém, no *Sistema da vida ética*, Hegel não dá continuidade à sua argumentação acerca da base que constituía organização ética. Contudo, o conceito reaparece de forma sistemática vinculada à formação de uma teoria da consciência na *Filosofia do Real*, diferente de suas obras anteriores onde o processo do espírito era articulado a partir de uma interpretação intersubjetiva. Ravagnani acentua que:

De acordo com a nova filosofia, o espírito é aquele que tem a capacidade de autodiferenciação, que é capaz de exteriorizar-se e retornar a si, fazendo-se o outro de si mesmo num processo constante de reflexão e auto-reflexão. A tarefa da filosofia seria, portanto, examinar gradualmente as etapas reflexivas de sua constituição para então compreender onde ele se diferencia completamente – o final do processo – o saber absoluto sobre si (RAVAGNANI, 2009, p. 13).

Ocorre aqui a utilização do reconhecimento recíproco, desenvolvido de modo introdutório no *Sistema da vida ética*, com o acréscimo do processo de realização do espírito no interior da consciência humana. Na estrutura da obra está exposta a distinção de três partes essenciais de formação do espírito: (I) Espírito subjetivo: representada na relação do indivíduo consigo próprio, o espírito segundo seu conceito; (II) Espírito efetivo: onde as relações dos sujeitos entre si já se encontram institucionalizadas; (III) Espírito absoluto:

compreendido como relações reflexivas dos sujeitos socializados com a totalidade do mundo²¹ (RAVAGNANI, 2008, p. 43).

Deteremos-nos aqui à questão do espírito subjetivo, mais precisamente, acerca da efetividade intersubjetiva presente na relação familiar, isto é, no movimento de formação como força motriz de uma comunidade ética. Pois, essa relação apresenta na concepção de eticidade uma determinação imediata da ideia de liberdade. Na forma de uma relação constituída naturalmente. A partir desse vínculo o indivíduo sai de sua subjetividade e insere-se como membro, participando, assim, de um conjunto de pessoas que possuem laços consanguíneos entre si que atuam como uma espécie de sentimento fraternal natural do seio familiar.

Na esfera familiar, o amor representa o sentimento que proporciona uma primeira forma de confirmação da individualidade do sujeito, pois a individualidade dos sujeitos encontra suas confirmações primeiramente na experiência com o parceiro através do experienciar-se a si mesmo como um sujeito carente e desejante. A forma de confirmação do amor se dá através do nascimento do filho. A unidade do amor é o concebimento da criança representada por meio da união dos dois sujeitos. Para Hegel, a criança representa a “corporificação” em seu mais elevado grau do amor entre o homem e a mulher, pois nele, os parceiros intuem o amor; a criança representa “sua unidade consciente de si enquanto consciente de si”. Apesar das considerações de Hegel, a relação de reconhecimento do amor ainda não representa um domínio do campo da experiência por completo para a constituição de uma pessoa de direito.

O jovem Hegel, identificando que na relação do reconhecimento familiar a relação amorosa representa uma fase insuficiente para o processo de formação do espírito, pois não sofre perturbações derivadas de conflitos sociais, resolve expandir o processo de formação do sujeito visando abarcar uma dimensão suplementar da relação prática com o mundo. Dito de outro modo, o que o filósofo propõe é uma transferência do processo de formação do sujeito para o meio social que se apresenta mais amplo que a família. Segundo o pensador, um estado de convívio social é o resultado de uma série de identidades familiares semelhantes.

Um dos momentos de conflito nesse meio social pode ser representado na disputa por posse de terra, dado que, no momento que uma família se apossa de um determinado espaço de terra para seu bem econômico, ela exclui necessariamente a outra do uso comum da

²¹ Acerca desse argumento, cf. HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio** (1830). A Filosofia do Espírito. Tradução de Paulo Meneses e José Machado (colaboração). São Paulo: Loyola, 1995. v. 3.

própria terra, ou seja, outro passa a ser excluído daquilo que ele é, ou seja, o ser perde seu caráter de universalidade. Diante desse debate, Honneth compreende que:

Com a pluralidade de diversas famílias, surge uma espécie de relação de concorrência social que, à primeira vista, corresponde àquela descrita nas tradições do direito natural: ‘Essa relação é o que se chama habitualmente de estado de natureza: o ser livre e indiferente de indivíduos uns para com os outros, e o direito natural deve responder ao que, segundo essa relação, os indivíduos tem por direitos e deveres uns para com os outros’ (HONNETH, 2009, p. 83-84).

Hegel retoma a crítica ao modelo tradicional do estado de natureza para fundamentar o papel do direito. Porém, Hegel se depara com um problema teórico de suma importância: “como os indivíduos, em uma situação social marcada por relações de concorrência recíproca, chegam a uma ideia de ‘direitos e deveres’ intersubjetivos?” (*Idem.*, p. 84). Para Hegel, toda a tradição traz uma resposta insatisfatória, pois o direito é compreendido a partir do exterior do próprio estado de natureza, em Hobbes no ato de fechar o contrato e em Kant e Fichte com a constituição de um postulado da moral. Para o jovem Hegel, o que interessa é mostrar que o começo das relações jurídicas é constituído a partir da própria necessidade existente na situação social e que o contrato encontra sua realização dentro da própria relação de concorrência recíproca, a partir de uma luta por reconhecimento.

Portanto, Hegel se distingue da tradição ao compreender :

[...] 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 (ARAÚJO NETO, 2018, p. 48).

A realidade humana, como enfatiza Kojève referindo-se a Hegel, só pode engendrar-se e manter-se em seu modo de existência na condição de uma realidade reconhecida. É somente no momento em que passa a ser reconhecido por um outro, pelos outros, e no extremo, por todos os outros é que o Ser humano é realmente humano (2002, p. 13). Dados alguns dos principais conceitos que o jovem Hegel abordou em seus escritos de Jena, passaremos ao próximo passo do nosso empreendimento. A sequência de nossa abordagem inclui compreender a importância dos escritos de Mead e Winnicott para a reatualização, a partir dos resultados de seus testes empíricos, dos conceitos encontrados no interior da complexa argumentação sistemática do jovem Hegel.

2.1.1 De Mead a Winnicott

O conteúdo sistemático de Hegel apresenta para Honneth um obstáculo, pois ainda age por meio de premissas de cunho metafísico que não estabelecem um contato direto com as ciências consideradas empíricas. Para a solução da problemática que se apresenta, Honneth estabelece um fundamento que assegure a retomada do complexo de afirmações presente no conceito de reconhecimento. Utiliza como critério um estilo padrão de investigação em que podemos dividi-la em três estágios: em primeiro lugar, encontra-se a tentativa de compreender se as etapas de reconhecimento encontradas tanto no *Sistema da Eticidade* como na *Filosofia do Real*, podem resistir a determinações empíricas; se é possível atribuir às respectivas formas de reconhecimento recíproco experiências correspondentes de desrespeito social, e por fim, se podem ser encontradas comprovações que essas formas de desrespeito social representam a fonte motivacional de conflitos sociais. Para Honneth, as respostas a essas questões representam a lógica moral dos conflitos sociais.

A ponte que Honneth identifica para tentar solucionar tais questões encontra-se na psicologia social de Mead, pois nele encontra a possibilidade de traduzir a teoria hegeliana da intersubjetividade em uma linguagem teórica pós-metafísica. Para o autor contemporâneo, a escolha de Mead se justifica, pois, tanto ele quanto Hegel partilham simplesmente das mesmas questões, sendo elas: a ideia de uma gênese social da identidade do Eu; nas críticas ao modelo atomista da tradição contratualista e, por fim, na procura de fazer da luta por reconhecimento uma construção teórica que deve explicar, ao contrário de outras teorias *pós-hegeliana*²², a evolução moral da sociedade. Mead, conforme Honneth, conseguiu inverter a relação de Eu e mundo social afirmando uma precedência da percepção do outro sobre o desenvolvimento da autoconsciência” (HONNETH, 2009, p. 131)

Nos estudos do pesquisador inglês, a linguagem assume um papel importante na construção de uma identidade do “Eu” (autoconsciência), visto que:

²² Ressalte-se que o próprio Honneth apresenta o termo “*pós-hegeliano*”, em *Luta por reconhecimento*, com intuito de se referir a filósofos como Marx, Sorel e Sartre. Esclareceu que “se examinarmos a história do pensamento pós-hegeliano a fim de verificar se se encontram nela teorias com um intenção básica análoga, depararemos com uma série de abordagens nas quais o desenvolvimento histórico foi pensando, em parte com apoio em Hegel, mas sem nenhuma referência a Mead, como um processo conflituoso de luta por reconhecimento. A diferenciação sistemática de três formas de reconhecimento pode então ajudar a tornar transparente as confusões objetivas pelas quais sempre fracassaram até hoje essas concepções pós-hegelianas: a filosofia social de Marx, de Sorel e de Sartre representa o exemplo mais significativo de uma corrente de pensamento que, contra Hobbes e Maquiavel, carregou teoricamente os conflitos sociais com as exigências do reconhecimento, mas em nunca poder penetrar realmente sua infraestrutura moral” (*Idem*. p. 228). Barros, no livro *Do Reconhecimento ao Corpo* (2021), retoma esse termo como forma de definir o filósofo, ao tratar da crítica de Honneth à concepção de Sartre, especificamente (p. 114).

Se um sujeito influi sobre seu parceiro de interação por meio de seu gesto vocal, ele é capaz ao mesmo tempo de desencadear em si a mesma reação dele, visto que sua própria expressão é perceptível a ele próprio como um estímulo vindo de fora; mas por isso seu gesto vocal, a que ele pode reagir da mesma maneira que qualquer outro ouvinte, contém para ele o mesmo significado que possui para seu destinatário (HONNETH, 2009, p. 129).

O filósofo contemporâneo identifica uma compreensão de que o sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber a sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa. Portanto, para o filósofo essa compreensão possibilita constituir uma fundamentação efetiva do conceito hegeliano. Nessa dimensão do desenvolvimento individual, a relação intersubjetiva assume um papel importante para o desenvolvimento da autoconsciência.

Um tal ‘Me’ não é, portanto, uma formação primeira que depois fosse projetada e ejetada nos corpos de outros seres humanos para lhes conferir a plenitude da vida humana. É antes uma importação do campo dos objetos sociais para o campo amorfo, desorganizado, do que nós designamos experiência interna. Através da organização desse objeto, da identidade do Eu, esse material é por sua vez organizado e colocado na forma da assim chamada autoconsciência, sob o controle de um indivíduo (HONNETH, 2009, p. 132).

Esse processo intersubjetivista de autoconsciência é fundamental para compreendermos a formação prático-moral de um sujeito; visto que ela se origina no momento que a distinção conceitual de “Eu” e “Me” é transferida para uma dimensão normativa do desenvolvimento individual²³. A partir de agora a compreensão do “Me” deve estar constituída nas relações do parceiro de interação mediante as expectativas normativas. Segundo Honneth, Mead parte da relação da criança com o outro, compreende que ela só pode estabelecer um julgamento do seu comportamento como bom ou mau quando ela toma consciência de sua própria ação a partir das recordações das palavras, ou julgamentos, de seus pais, momento esse que a criança aprende as formas elementares do juízo moral. Para o filósofo frankfurtiano:

Mead faz rapidamente dessa ideia fundamental o ponto de apoio para uma explicação da formação humana. Ideia pela qual ele se deixa guiar aí é a de uma generalização gradual do ‘Me’ no curso do desenvolvimento social da criança: se o mecanismo de desenvolvimento da personalidade consiste em que o sujeito aprende a conceber-se a si mesmo desde a perspectiva normativa de seu defrontante, então, com o círculo de parceiros de ação, o quadro de referência de sua autoimagem prática deve também se ampliar gradativamente (HONNETH, 2009, p. 134).

²³ Até então o “Eu” e o “Me” assumiam apenas as exigências cognitivas do comportamento.

Essa direção evolutiva é ilustrada segundo duas fases próprias das atividades lúdicas infantil: o *Play* e o *Game*. No *Play*, a criança tem a capacidade de promover uma comunicação consigo mesma. Na primeira etapa, utiliza de imitações que foram derivadas da observação do comportamento do outro parceiro de interação para usá-las como complementação de sua própria ação; na segunda etapa é onde está presente o *Game* ou *competition*, essa fase requer que a criança, em seu desenvolvimento, possa, de forma simultânea, desenvolver uma representação de si mesma, após apropriar-se das orientações postas por seus companheiros de equipe²⁴ e perceber seu próprio papel no contexto dessa ação organizada. Entretanto, há uma diferença entre essas duas etapas do jogo que mede-se:

Pela diferença no grau de universalidade das expectativas normativas de comportamento que a criança tem de antecipar respectivamente em si mesma: no primeiro caso, é o padrão concreto de comportamento de uma pessoa social que serve de referência, no segundo caso, ao contrário, são os padrões socialmente generalizados de comportamento de todo um grupo que devem ser incluídos na própria ação como expectativas normativas, exercendo uma imagem espécie de controle. Portanto, na passagem da primeira à segunda etapa do jogo infantil, migram para dentro da autoimagem prática da criança em desenvolvimento as normas sociais de ação de um outro generalizado (HONNETH, 2009, p.134).

Portanto, a partir de um outro generalizado o sujeito adquire a capacidade de orientar seu próprio comportamento por uma regra que ela obteve da sintetização das perspectivas de todos os companheiros, isto é, o processo de socialização se efetua na forma de uma interiorização de normas de ação, oriundas das generalizações das expectativas de comportamento de todos os membros da sociedade. Essa interiorização das normas de ação é o que possibilita ao indivíduo aprender-se em um contexto de interação social mais amplo, além de tornar possível a participação do sujeito nas interações normativamente reguladas de seu meio. As normas interiorizadas através do aprendizado de sua atribuição no jogo definirão quais são as expectativas que serão dirigidas legitimamente e as obrigações que ele tem de cumprir justificadamente em relação a todos os outros na comunidade social em que se insere.

As normas sociais apreendidas proporcionam ao sujeito alcançar a identidade de um membro socialmente aceito em sua coletividade, ocorrendo, portanto, uma relação intersubjetiva de reconhecimento: é mediante o reconhecimento de seus parceiros de interação pela via da interiorização de suas atitudes normativas, que o sujeito pode saber-se como

²⁴ É-nos importante ressaltar que Honneth demonstra em analogia a Mead que “as atitudes dos companheiros que o praticante assume organizam-se formando uma certa unidade, e é essa organização que controla a reação do indivíduo.” Para ele, ao tratar do como exemplo o beisebol (ou no caso da paixão brasileira, o futebol), as ações são determinadas pelas assunções das ações dos próprios jogadores. Ele entende que a maneira de agir dos jogadores passam a ser controladas a partir do fato dele que ele é ao mesmo tempo todo outro membro da equipe (HONNETH, 2009, p. 135).

membro reconhecido em seu contexto social de cooperação, como uma pessoa de direito (*idem*, p. 136). Vale enfatizar que o indivíduo não aprende apenas quais as obrigações deverá exercer na sua relação com os demais membros, tomará conhecimento simultaneamente um saber sobre os direitos que lhe pertencem, de modo que ele pode contar legitimamente com o respeito de algumas exigências, tendo em vista que os direitos são de certa forma as pretensões individuais das quais o indivíduo pode estar seguro que o outro generalizado as satisfará.

A concessão de direitos determina o reconhecimento do(s) membro(s) da sociedade, a sua dignidade. A dignidade, por sua vez, corresponde à experiência de reconhecimento um modo de autorrelação prática, que proporciona ao indivíduo uma segurança diante do valor social de sua identidade. Para Honneth, Mead conceitualiza a consciência do próprio valor como “autorrespeito” (*idem*, p. 137); isto é, refere-se a uma atitude positiva do indivíduo consigo mesmo e para com seus parceiros de interação. Em vista disso, o reconhecer-se reciprocamente como pessoa de direito significa que ambos os sujeitos inserem em seus atos a vontade da comunidade que está incorporada nas normas intersubjetivamente reconhecidas na sociedade.

A teoria social de Mead demonstra o quanto a autoconstituição é inseparável da relação dinâmica do sujeito como um coletivo e com seu contexto social. Ela evidencia que um coletivo desprovido de seu potencial de reação criativa²⁵ está sujeito ao fracasso. Portanto, fica evidente que esse processo tem sua execução em paralelo não apenas com os papéis recíprocos e com uma exigência de categorias cognitivas, mas também com o desenvolvimento de expectativas normativas recíprocas que correspondem à possibilidade de ser reconhecido por um outro ou pelo grupo - que pressupõe, como posto anteriormente, um reconhecimento do grupo e da pessoa (VOIROL, 2013, p. 135-136).

É somente a partir do momento que se reconhece como objeto nas relações de seu parceiro de interação que um sujeito toma consciência de si. Na ausência de relações intersubjetivas prévias, ele não tem como perceber a si mesmo enquanto individualidade. Implica-se disso, o próprio conceito de autoconsciência, visto que sua gênese é subjugada às relações intersubjetivas, relações de reconhecimento. No entanto, note-se que a necessidade de um reconhecimento não se limita apenas à formação da autoconsciência individual. Ela está presente de igual maneira no estabelecimento de uma autoimagem positiva, com a

²⁵ Cf., Honneth, 2009, p. 141, para uma análise mais aprofundada acerca das implicações do potencial de reação criativa.

capacidade de permitir ao indivíduo uma sensação positiva, um estar bem consigo mesmo (BRESSIANI, 2013, p. 268).

Com a inclusão dos estudos do psicólogo, os conceitos que Hegel desenvolveu em seus escritos de Jena, segundo Honneth, pode tornar-se o fio condutor de uma teoria social de teor normativo com o propósito de esclarecer os processos de mudança social inscritas na relação de reconhecimento recíproco. Neles, o ponto de partida dessa teoria da sociedade se constitui pelo princípio no qual, segundo Honneth:

A reprodução da vida social se efetua sob o imperativo de um reconhecimento recíproco porque os sujeitos só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber, da perspectiva normativa de seus parceiros de interação, como seus destinatários sociais. [...] para solução disso só resulta dessa premissa geral se nela é incluído um elemento dinâmico: aquele imperativo ancorado no processo da vida social opera como uma coerção normativa, obrigando os indivíduos à delimitação gradual do conteúdo do reconhecimento recíproco, visto que só por esse meio eles podem conferir uma expressão social às pretensões de sua subjetividade, que sempre se regeneram (HONNETH, 2009, p. 155-156).

O pensador compreende que nesse sentido, o processo definido como individuação está ligado a uma ampliação das relações recíprocas de identidade. Contudo, para ele, tal hipótese ainda não possui seu fundamento, pois é necessário algo basilar próprio da teoria da sociedade; remetê-la de maneira sistemática a processos no interior da *práxis* da vida social, isto é, o meio pela qual a transformação normativamente gerida das sociedades vem a se realizar, uma vez que o filósofo compreende que é por meio das lutas moralmente motivadas de grupos sociais que surge a “tentativa coletiva de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco” (HONNETH, 2009, p. 156).

Apesar dos processos que estão inscritos na teoria do reconhecimento de ambos os pensadores, Honneth não encontra nos escritos de Mead um substituto adequado para o conceito de “amor” que representa uma das etapas nas formas de relação recíproca. O desenvolvimento da primeira forma de relação é elaborado a partir dos trabalhos que Winnicott escreveu mediante a perspectiva de um pediatra com postura de um psicanalista na busca de obter esclarecimentos acerca das condições “suficientemente boas” de socialização humana. Para Honneth, se reportando aos estudos de Winnicott, o desenvolvimento de uma consciência de si através do “amor” caracteriza-se no âmbito familiar, mais precisamente, nos primeiros meses de vida da criança.

Portanto, a partir dos trabalhos de Winnicott, Honneth começa a desenvolver o primeiro passo no processo de construção de uma relação intersubjetiva, buscando a fundamentação da atualização dos conceitos hegeliano de reconhecimento. Para tal empreendimento, o autor insere nos conceitos de Hegel os testes empíricos de Mead e Winnicott. A partir dos conceitos do pensador, Honneth identifica três processos fundamentais (a fim de suprir o déficit sociológico presente no pensamento de Habermas) para alcançar o reconhecimento, sendo eles: o amor, o direito e a solidariedade (Hernández; Herzog, 2011, p. 20)

2.1.2 O reconhecimento em Axel Honneth

A fundamentação empírica que Honneth utiliza para abordar na contemporaneidade o conceito de reconhecimento desenvolvidos a partir da filosofia especulativa do jovem Hegel, é resultado dos testes empíricos realizados nos trabalhos da psicologia social de Mead e na psicanálise de Winnicott. O pensador identifica que o conceito hegeliano do reconhecimento tem o potencial para compreender as motivações que levam aos conflitos sociais, ou seja, contêm em si, o retrospectivo potencial para uma motivação dos conflitos [sociais]. Considera ainda que:

Com os meios construtivos da psicologia de Mead foi possível dar a teoria hegeliana da “luta por reconhecimento” uma inflexão “materialista” [...] também foi possível encontrar em sua obra os equivalentes teóricos [...] para a distinção conceitual de diversas etapas de reconhecimento [...] e mesmo para afirmação [...] de uma luta que medeia essas etapas. Portanto, com a inclusão da psicologia social de Mead, a ideia que o jovem Hegel traçou [...] pode se tornar o fio condutor de uma teoria social de teor normativo; seu propósito é esclarecer os processos de mudança social reportando-se às pretensões normativas estruturalmente inscritas na relação de reconhecimento recíproco (HONNETH, 2009, p.155).

A subtração do caráter histórico das teorias, através de uma reconstrução sustentada empiricamente, justifica-se no fato de que com elas o autor pode representar as distinções das diversas relações de reconhecimento recorrendo a fenômenos propriamente objetivos. O filósofo identifica que as formas de reconhecimento²⁶ possuem sua respectiva forma de não-reconhecimento, isto é, de desrespeito adquirido em cada etapa do processo de reconhecimento.

[...] tanto em Hegel como em Mead não se encontra uma consideração sistemática daquelas formas de desrespeito que podem tornar experienciável para os autores sociais, qualidade de um equivalente negativo das correspondentes relações de reconhecimento, o fato do reconhecimento denegado. Por isso [...] tentaremos

²⁶ Sendo elas: o amor, o direito e a solidariedade.

fechar essa lacuna, diferenciando as diversas espécies de rebaixamento e de ofensa por que passam os homens; nesse contexto, a remissão à tipologia das formas de reconhecimento resultará da tese segundo a qual as formas de desrespeito podem ser distinguidas lançando-se mão do critério de saber qual nível de autorrelação de uma pessoa, intersubjetivamente adquirida, elas respectivamente lesam ou chegam a destruir (HONNETH, 2009, p. 157)

Seguindo as formas de reconhecimento recíproco, suas negações e sua autorrelação, é possível chegar a uma reprodução esquemática do que Honneth tem em vista, sendo, portanto: a) modos de reconhecimento: família, sociedade civil e Estado; b) formas de reconhecimento: amor, direito e solidariedade; c) constituição das autorrelações práticas, dos quais aumenta o grau de autonomia: autoconfiança, autorrespeito e autoestima; d) as formas de desrespeito: maus-tratos/violação, privação de direito/exclusão e degradação/exclusão; e) e os componentes ameaçados da personalidade: integridade física, integridade social e a “honra”/dignidade.

Sendo, portanto, o sistema que o filósofo frankfurtiano utiliza para chegar a um conceito de reconhecimento que tenha passado pelos critérios de avaliação empírica. O primeiro passo que toma em sua investigação, é a tentativa de explicar a partir do conceito de “amor”, empregado por Hegel, a etapa do reconhecimento recíproco que tem seu desdobramento no ambiente familiar, mas vale salientar que o emprego do conceito de “amor” que é utilizado representa todas aquelas relações primárias que são resultados de ligações emotivas fortes entre poucas pessoas. O filósofo contemporâneo encontrou a solução para a problemática assim apresentada nos resultados dos testes empíricos desenvolvidos pelo pediatra Winnicott em seus estudos que desenvolveu com postura psicanalista.

2.2 As dimensões positivas do reconhecimento

O aspecto positivo que Honneth desenvolve para alcançar o conceito de reconhecimento intersubjetivo, parte principalmente da teoria de “luta por reconhecimento” desenvolvido por Hegel em seus escritos juvenis. O autor sintetiza em sua reatualização de tal teoria, a necessidade de realizar uma nova abordagem a partir dos resultados dos exames empíricos levando em consideração os critérios pós-moderno. Em seu empreendimento, aplica os resultados de pesquisas fomentadas, de um lado, pela teoria da relação com os objetos e, de outro, pela psicologia social estadunidense em seguimento a Mead, ele parte da convicção de que a formação do eu do sujeito se realiza através da gradual internalização de um comportamento social reativo, que tem o caráter do reconhecimento intersubjetivo (HONNETH, 2013, p. 62)²⁷.

A inclusão da psicologia social na ideia hegeliana proporcionou, para o filósofo contemporâneo, a base necessária para fundamentar uma teoria social de teor normativo capaz de esclarecer o processo de mudança social. Na tentativa de localizar nas esferas de reprodução social os diversos modos de reconhecimento, identifica uma tripartição que pode ser localizada tanto em Hegel quanto em Mead. Segundo ele:

Desde logo, Hegel distingue em sua filosofia política a família, a sociedade civil e o Estado; em Mead se divisa a tendência de destacar das relações primárias do outro concreto as relações jurídicas e a esfera do trabalho enquanto duas formas distintas de realização do outro generalizado (HONNETH, 2009, p.158)

A tripartição, i.é., as três esferas de interação utilizadas por Honneth correspondem ao amor, direito e solidariedade, sendo elas diferentes padrões de reconhecimento recíprocos correspondentes entre si, tendo como resultado no seu processo de articulação, portanto, um potencial particular de desenvolvimento moral e de formas distintas de uma autorrelação particular.

2.2.1 Amor

Ao tratar do amor como primeira forma de reconhecimento o autor alerta, como forma de precaução, que o emprego do conceito seja caracterizado na forma mais neutra possível para que não haja uma compreensão apenas da relação íntima sexual. Dito de outro modo, o filósofo pretende considerar o emprego da relação amorosa a partir das relações

²⁷ Honneth, A. *O eu no nós: reconhecimento como força motriz de grupos*. Sociologias, n. 33, p. 56-80. Mai./ago., 2013.

primárias, na medida em que elas sejam representadas por ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizades e de relações pais/filho. (HONNETH, 2009, p.159). Estas relações, como será exposto a seguir, são centrais no desenvolvimento da autoconfiança, sendo esta por sua vez um tipo de relação como os nossos próprios desejos e emoções (FASCIOLI, 2008, p. 23).

O filósofo identifica uma semelhança entre essa proposta com o emprego que Hegel faz do conceito, pois nele, o amor representa mais do que somente o modo sexual de relacionamento que se constitui entre os parceiros, podendo aplicar o conceito também na relação afetiva entre pais e filhos no interior da família, remetendo a um sentido amplo de cuidado e atenção. Honneth tratando do conceito de amor segundo a proposta do jovem Hegel compreende que:

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 (HONNETH, 2009, p. 160)

Assim também, as carências e os afetos recebem suas devidas confirmações porque são diretamente satisfeitas ou correspondidas. Um processo de reconhecimento que, nesse caso, pode resultar no caráter de um assentimento ou encorajamento afetivo. Esse processo pode ser compreendido ainda como uma relação de reconhecimento ligado à existência corporal capaz demonstrar, entre si, sentimentos de estima social. Desse modo, o amor, segundo a formulação hegeliana, deve ser concebido como um ser-si-mesmo em um outro.

O reconhecimento na forma do amor é concebido a partir da compreensão de si mesmo e do outro, esta confirmação é demonstrada diretamente, portanto, por meio da satisfação ou retribuição (HONNETH, 2010, p. 25). Honneth encontra sua base empírica para fundamentar o pensamento do jovem filósofo nos resultados dos trabalhos de Winnicott. Nele, o filósofo encontra o diferencial do que era estabelecido na tradição ortodoxa da psicanálise²⁸, onde a criança é considerada apenas como um objeto de investigação independente, i.é., isolada de qualquer pessoa de referência.

²⁸ Honneth se interessa particularmente pelo sucessores de Freud que situaram as primeiras estruturas conflituosas no nível das formas de vinculação emocional do ipo mãe/filho, prévias aos conflitos de natureza intrapsíquica, com ênfase nos apontamentos sobre as perturbações interpessoais no processo de desligamento da criança em relação aos seus familiares. Honneth tem por base a compreensão de que os adultos guardam traços desses primeiros conflitos e enriquecem o seu esquema (RICOEUR, 2006, p. 203-4).

Os apontamentos realizados por Honneth acerca da tradição dos estudos particulares da psicanálise podem tomar, em nosso empreendimento, contornos distintos do nosso objetivo. Devemos nos situar apenas nos estudos do pediatra inglês que possibilitam uma inserção direta na relação afetiva diante do quadro teórico formulado pelo jovem Hegel e Mead. Identificamos que ambos os filósofos compreenderam que a criança nos primeiros meses de vida depende necessariamente dos cuidados maternos, dependente do outro para viver, inserindo a mãe (um outro) como fundamental no processo de formação da criança.

A assistência com que a mãe mantém o bebê em vida não se conecta ao comportamento infantil como algo secundário, mas está fundida com ele de uma maneira que torna plausível supor para o começo da vida humana, uma fase de intersubjetividade indiferenciada, de simbiose portanto (HONNETH, 2009, p. 164)

Podemos caracterizar esta fase como uma processo de relação simbiótica. Por simbiose compreendemos a carência e a dependência total do bebê sendo amparada pelo completo direcionamento da mãe que objetiva a satisfação das necessidades de seu filho(a). O resultado desta relação se dá na capacidade dela proporcionar entre eles um sentimento de que não há nenhum limite de individualidade fazendo com que ambos se sintam como uma unidade. Dito de outro modo, é em tal relação que a mãe e o bebê interagem entre si como se ambas fosse vivenciada uma unicidade, um único, como se estivessem ligados por completo. Portanto, a unidade é precedida de uma ausência de diferenciação entre sujeito e realidade²⁹, no qual não se pode ainda falar de um outro experimentado como independente (HONNETH, 2013, p. 69).

Podemos dividi-la em dois casos: (1) como um processo de dependência absoluta, iniciada logo após o nascimento da criança; e (2) como uma fase de dependência relativa, onde a criança e a mãe passam a construir, de certa forma, uma independência. A dependência absoluta é o momento em que os dois parceiros que interagem entre si dependem da satisfação de suas carências de modo que não encontram delimitações das condições individuais em relação ao outro. Um período em que a criança depende, como um estado de carência, de

²⁹ Esta fase simbiótica, que representa de fato o início, para a qual, nos estudos psicanalíticos, pode-se encontrar um conjunto de conceitos que vão de “narcisismo primário” até “simbiose”, pode ser compreendida como sendo um momento em que o bebê ainda vê seus próprios impulsos e pulsões tão fundidos com as reações de satisfação correspondentes de parte da pessoa de referência, que, em sua vivência afetiva, não pode existir uma separação entre o seu eu e a realidade. Diante disto, portanto, a criança nos seus primeiros meses de vida não é dependente do cuidado e da assistência de sua pessoa de referência apenas no sentido prático da simples sobrevivência devido a sua situação de carências físicas; também no sentido mais profundo da realização de suas vivências, ela, de modo algum, está separada do ambiente de um comportamento reativo satisfatório que a envolve (HONNETH, 2013, p. 69).

todos os cuidados da mãe sem a existência de um limite, vivendo na forma de um estado de simbiose total.

O estágio de dependência absoluta, que é a primeira fase do estado de simbiose, tem seu tempo de duração curto devido ao distanciamento natural da mãe. Nesse estágio a simbiose vai desfazendo-se aos poucos. O resultado desse afastamento natural entre mãe e bebê – constituição da segunda fase do estado de simbiose – é considerado como um momento de dependência relativa. Essa fase tem seu desdobramento a partir do processo de independência que ambos os parceiros vão adquirindo.

A independência que a mãe vai adquirindo continuamente faz com que a sua identificação com o bebê se rompa, possibilitando que a criança adquira como aprendizado a concepção que sua mãe não está totalmente à sua disponibilidade. A criança adquire uma concepção da existência de um mundo ao seu redor na qual sua mãe está inserida.

Desse modo a pessoa da mãe passa a ser vivenciada pela primeira vez como algo no mundo que não está sob o controle da própria onipotência [...] isso significa para a criança, ao mesmo tempo, uma percepção germinal de sua dependência: ela sai da 'absoluta dependência' porque a própria dependência em relação à mãe entra em seu campo de visão, de modo que ela aprende agora a referir seus impulsos pessoais, propositadamente, a certos aspectos da assistência materna (HONNETH, 2009, p. 167)

Nesse processo de independência, a criança aprende que o seu parceiro de interação age por vontade própria. Para chegar a essa concepção, a criança precisa desenvolver dois mecanismos psíquicos capazes de servir em comum à elaboração afetiva de sua nova experiência, sendo eles, o mecanismo de “destruição” e “objeto transicional”. No primeiro momento da dependência relativa, a criança desenvolve o que Winnicott define como mecanismo de “destruição”, sendo ele responsável pelos atos agressivos praticados pelo bebê (golpes, mordidas e empurrões) dirigidos à figura da mãe. Essa maneira de agressividade é o bebê testando de maneira inconsciente se o objeto, que no caso é representado na figura da mãe, sobrevive a seus ataques sem inferir nenhuma reação. Segundo Honneth:

Só na tentativa de destruição de sua mãe, ou seja, na forma de uma luta, a criança vivencia o fato de que ela depende da atenção amorosa de uma pessoa existindo independente dela, como um ser com pretensões próprias. Para mãe, [...] a carga agressiva da situação requer dela que compreenda as fantasias e desejos destrutivos de seu filho como algo que vai contra seus próprios interesses e que, por isso, só compete a ele, como uma pessoa já automatizada [...] a mãe e a criança podem saber-se dependentes do amor do respectivo outro, sem terem que se fundir simbioticamente uma na outra (HONNETH, 2009, p. 170)

No segundo momento é desenvolvido pela criança o mecanismo denominado de

“objeto transicional”. Tal objeto é derivado do que pode ser encontrado dentro do ambiente material que a criança vivencia. O que ocorre no desenvolvimento desse segundo mecanismo é uma relação afetiva do bebê investida sobre os objetos encontrados no ambiente físico (brinquedos, o próprio dedo polegar, pontas de travesseiros, que faz parte desse estágio de separação e superação). A relação afetiva investida nos objetos não assume o papel importante da mãe no estado de simbiose.

O que é desenvolvido nesse processo são elos de mediação ontológica entre a vivência primária do estar fundido e a experiência do estar separado (HONNETH, 2009, p. 171); (2013, p. 70-71). Entretanto, a confiança na dedicação materna é o principal fator que propicia na criança o desenvolvimento da autoconfiança originada a partir do controle da ligação simbiótica. Dessa maneira a criança desenvolve uma relação positiva consigo mesma.

Toda relação amorosa, seja aquela entre pais e filho, a amizade ou o contato íntimo, está ligada, por isso, à condição de simpatia e atração, o que não está à disposição do indivíduo; como os sentimentos positivos para com outros seres humanos são sensações involuntárias, ela não se aplica indiferentemente a um número maior de parceiros de interação, para além do círculo social das relações primárias. 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 na delimitação reciprocamente querida, cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública (HONNETH, 2009, p. 178)

Em suma, a formação dessa autoconfiança se realiza através da internalização contínua e bem sucedida de um comportamento cuidadoso estável proporcionado por uma pessoa de referência que encontramos na figura do pai ou da mãe (HONNETH, 2013, p. 63). Para o autor contemporâneo, somente esse processo de autoconfiança é capaz de possibilitar à criança o reconhecimento do outro. O amor passa a ser compreendido como o fundamento capaz de possibilitar a autoconfiança. Nele, o indivíduo conserva sua identidade e simultaneamente reconhece seu parceiro de interação, portanto, este tipo de reconhecimento é responsável não só pelo desenvolvimento do autorrespeito³⁰, mas também pela base de autonomia necessária para a participação na vida pública (SAAVEDRA; SOBOTTKA, 2008, p. 11).

2.2.2 Direito

³⁰ Torna-se claro ressaltar que Honneth considera que a diferença entre os estágios de autoconfiança, autorrespeito e autoestima se mede no fato de que, com o aumento do número de parceiros de interação, também se torna mais complexo e exigente o comportamento de reconhecimento, por cuja internalização, a criança em desenvolvimento toma consciência de suas capacidades e direitos (HONNETH, 2013, p. 63).

Na abordagem acerca do direito (reconhecimento jurídico), Honneth caracteriza o direito como sendo distinto da forma do reconhecimento do amor. O reconhecimento recíproco, adquirido na forma do reconhecimento afetivo, é substituído por uma concepção de que os deveres são constituídos a partir de uma evolução da compreensão dos direitos. Honneth encontrou em Hegel e em Mead uma relação semelhante, segundo o autor:

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, 2009, p. 179)

Ao tratar das relações jurídicas, o filósofo continua mantendo suas referências principais em Hegel e Mead. Neles encontrou conclusões semelhantes, pois ambos perceberam que só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmo como portadores de direitos quando sabemos quais decisões tomar em face do respectivo outro. Apesar da semelhança entre ambos, o filósofo contemporâneo aponta uma diferença existente entre eles em relação às formas de conceber o reconhecimento jurídico.

A desproporção identificada por Honneth se constituiu primeiramente na forma que Mead, com seu conceito elaborado de “outro generalizado”, aponta seu interesse apenas na lógica do reconhecimento jurídico enquanto tal. Apresentando o conceito de reconhecimento jurídico apenas como uma relação em que o Alter e o Ego se respeitam mutuamente como sujeitos de direito, porque eles sabem em comum as normas sociais por meio das quais os direitos e os deveres são legitimamente distribuídos na comunidade.

Ao tratar de Hegel, Honneth compreende que desde o início a sua pretensão estava voltada para a constituição específica das relações jurídicas modernas, visto que só a pretensão delas se estende a todos os homens na qualidade de seres iguais e livres. Segundo Albornoz:

Um respeito universalista não deve ser concebido como uma atitude ligada às emoções; é operação do entendimento, cognitiva, que põe limites às sensações afetivas, assim constituindo um tipo de respeito que, embora desligado dos sentimentos de simpatia e afeição, deve poder dirigir o comportamento individual. [Para ele] Não é óbvio interpretar como os sujeitos chegam a reconhecer-se de modo recíproco em sua imputabilidade moral, sob as condições jurídicas modernas. Tal propriedade, que todos devem partilhar, resulta do “*status* de uma pessoa imputável”, independente de suas capacidades humanas mais definidas (2011, p. 138).

Com a passagem para a modernidade, a compreensão da existência de uma pessoa passa a ser entendida como uma expressão universal dos interesses de todos os membros da sociedade de modo que não admita mais exceções e privilégios. Dito de outro modo, deve aplicar-se a todo o sujeito, em igual medida, o reconhecimento como pessoa de direito na qualidade de ser livre, independente da estima social que o sujeito possa ter. Portanto, essa forma de reconhecimento, só pode ser constituída a partir de uma evolução histórica.

O reconhecimento como pessoa de direito aplicado a todo sujeito de maneira igualitária, resulta no afastamento da estima social e no estabelecimento de um novo caráter do reconhecimento jurídico que origina duas formas distintas de respeito. Sendo elas: o reconhecimento jurídico, que se constitui como a forma expressiva de que todo ser humano, sem distinção, deve ser considerado um “fim em si”; enquanto que o respeito social representa o valor de um indivíduo singular medido pelos seus critérios de relevância social. No primeiro caso, trata-se de um respeito universal, em vista da liberdade de vontade da pessoa; no segundo caso, levam-se em conta qualidades e realizações individuais, na medida em que são consideradas socialmente relevantes (ALBORNOZ, 2011, p. 138).

O fato de um ser humano ser reconhecido como pessoa, sem ter de ser estimado por suas realizações ou por seu caráter, indica, pois, a existência entre duas formas de compreender o respeito. Por um lado, temos o respeito de um ser humano como pessoa, uma espécie de reconhecimento cognitivo. Desse reconhecimento distingue-se a estima (valor) por um determinado ser humano. Trata-se agora da avaliação de um ser humano com propriedades pessoais e capacidades concretas, na forma de um sistema referencial valorativo, capaz de informar sobre o valor dos traços da personalidade, numa escala de graduação entre melhor ou pior. 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 se mede o “valor” das virtudes dos indivíduos (ALBORNOZ, 2011, p. 138).

A questão central para o direito é: como a propriedade constitutiva das pessoas de direito deve ser definida? No caso do juízo de valor é: como se pode desenvolver um sistema de valor que esteja em condições de medir o valor das características de cada pessoa? (HONNETH, 2009, p. 187). O resultado para tal indagação pode ser encontrado no fato do sujeito, após o desligamento das atribuições de *status*, ter como tarefa proteger e possibilitar a posse e o exercício de sua capacidade autônoma de decidir racionalmente. A luta por reconhecimento deveria então ser vista como uma pressão, sob a qual vem à tona novas condições para a participação na formação pública da vontade (SAAVEDRA; SOBOTTKA,

2008, p. 12), para uma ampliação das normas jurídicas que incorpore a igualdade material de chances.

Portanto, no desenvolvimento da ciência do direito, aos poucos, foi-se afirmando a distinção dos direitos subjetivos em direito liberal, de liberdade, direito político de participação, e direito social de bem-estar. A primeira categoria de direitos se refere aos direitos negativos que protegem a pessoa de intervenções desautorizadas do Estado, com vistas à salvaguarda de sua liberdade, sua vida e sua propriedade. A segunda categoria de direitos se refere aos direitos positivos, que cabem à pessoa com vistas à participação em processos políticos. A terceira categoria abrange aqueles direitos, igualmente positivos, que permitem à pessoa ter parte, de modo equitativo, na distribuição de bens básicos. Para Ricoeur, essa tripartição tem intrinsecamente os princípios capazes de possibilitar uma excelente grade conceitual para fundamentar as análises e discussões atuais sobre os direitos humanos.

Os direitos subjetivos garantidos nesses desenvolvimentos devem sempre ser considerados uma totalidade universal das vontades singulares, e não somente a favor de uma pessoa (CESCO, 2015, p. 55). Ricoeur demonstra que a busca pelos direitos liberais do séc. XVIII, de certa forma, resultam na busca dos direitos de participação política do séc. XIX que, também implicam, por sua vez, na busca pelos direitos sociais do séc. XX (RICOEUR, 2006, p. 213). Podemos concluir, portanto, que a luta pela liberdade individual corresponde no estabelecimento de uma luta contínua por condições de igualdade sempre mais ampliadas.

Hoje, esse aspecto de reconhecer-se mutuamente como pessoa de direito, não envolve apenas capacidades de orientações por normas morais, mas aptidões concretas indispensáveis para uma existência digna, como a garantia de certo nível de vida. A autorrelação possibilitada nessa relação de reconhecimento jurídico cria as condições que permitem ao sujeito desenvolver o autorrespeito (SAAVEDRA; SOBOTTKA, 2008, p. 12). O autorrespeito adquirido nesse estágio é compreendido simplesmente como a capacidade do indivíduo de partilhar com os demais membros de sua coletividade as propriedades necessárias para uma formação discursiva da vontade.

2.2.3 Solidariedade

Prosseguindo em nossa análise das esferas positivas do reconhecimento presente na obra de Honneth, destaca-se uma terceira esfera, a da solidariedade, diferenciada da esfera da afetividade. O autor identifica tanto em Hegel quanto em Mead, que os sujeitos humanos precisam de uma estima social que lhes permita referirem-se positivamente as suas propriedades e capacidades concretas. Os sujeitos humanos necessitam de uma espécie de reconhecimento de suas características e capacidades concretas adquiridas mediante ao alcance de uma autorrealização completa.

Podemos encontrar nos escritos juvenis do filósofo alemão essa estima social sob o nome de “eticidade”³¹, enquanto que no pragmatista³², a definição assume um modelo da definição cooperativa do trabalho concretizado institucionalmente. Apesar das diferenças entre ambos os autores em compreender essa estima social, o resultado é o mesmo, i.e., resultaria na caracterização de uma relação intersubjetiva.

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 (HONNETH, 2009, p. 199)

Diferente do reconhecimento jurídico, onde o sujeito deve ser considerado como um fim em si mesmo, na estima social, deve ser levado em conta o seu valor, o que é medido intersubjetivamente por critério de relevância social. No caso do direito, são destacadas as propriedades gerais do ser humano. No caso da valoração social, são postas em relevo as características do indivíduo que levam em conta a sua singularidade que opera como um *médium* capaz de expressar as diferenças existentes entre os sujeitos humanos de maneira universal. Essa mediação operada no nível social é capaz de formular os valores e os objetivos éticos que constitui a “autocompreensão cultural de uma sociedade”³³. Na medida em que as concepções dos objetivos éticos se abrem a diversos valores, e quanto mais a ordenação

³¹ Como evidenciado nos tópicos anteriores, a proposta do jovem Hegel tanto no *Sistema da vida ética* quanto na *Filosofia do Real* é destacar o papel do Estado por meio de uma eticidade, ele utiliza de um *médium* que pode ser compreendido, portanto, como as relações estabelecidas intersubjetivamente em meio a uma realidade social. Para Ricoeur, o conceito de “eticidade” nesta terceira dimensão do reconhecimento é retomado por Honneth como termo de referência, levando em consideração o fato de ser nesse plano que a vida ética se revela irreduzível às relações jurídicas (RICOEUR, 2006, p. 216).

³² Resolvemos tomar esta definição pois remete à própria conceitualização proposta por Honneth; em certos momentos do texto o autor referindo-se ao psicólogo utiliza termos como “pragmatista Mead” (2009, p. 155) e “pragmatista americano” (2009, p. 158).

³³ A autocompreensão da sociedade predetermina os critérios pelos quais serão orientados a estima social das pessoas, pois suas capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente, conforme a medida em cooperam na implementação de valores culturalmente definidos (HONNETH, 2009, p. 200).

hierárquica cede a uma concorrência horizontal, mais a estima social assume traços individualizantes.

A compreensão atual de estima social passou por diversas modificações conceituais. Com a transição das sociedades organizadas em estamentos para sociedade moderna, o conceito de estima social, compreendido até então por “honra”³⁴, sofreu modificações que resultaram nas categorias de “reputação” ou de “prestígio social”³⁵. Nas sociedades tradicionais, o indivíduo que se submete à honra como critério estabelecido por grupos para a avaliação de sua personalidade, não consegue ser reconhecido como sujeito individuado, com capacidades próprias. Sua reputação social é medida apenas em conjunto com seus respectivos grupos. Em tal sociedade, o valor é medido segundo suas contribuições coletivas.

Organizada desse modo, a estima social assume um duplo caráter de simetria: por dentro age de forma simétrica, possibilitando a todos os sujeitos um igual valor; enquanto que por fora o seu caráter é assimétrico, visto que certos indivíduos possuem valores diferentes em seu meio social. Segundo Honneth:

No interior dos grupos definidos por *status*, os sujeitos podem se estimar mutuamente como pessoas que, por força da situação social comum, partilham propriedades e capacidades a que compete na escala dos valores sociais uma certa medida de reputação social; entre os grupos definidos por *status*, existem relações de estima escalonada numa hierarquia, que permite aos membros da sociedade estimar propriedades e capacidades no sujeito estranho ao respectivo estamento, as quais contribuem, numa medida culturalmente predeterminada, para a realização de valores partilhados em comum (HONNETH, 2009, p. 202)

Com a passagem para modernidade³⁶ a compreensão da estima social se caracteriza na forma que os sujeitos biograficamente individuados encontram uma abertura para diferentes modos de autorrealização pessoal. Portanto na modernidade a categoria de “honra” começa a declinar, passando para o quadro da esfera privada. O espaço público que era determinado pela honra passa a ser preenchido pouco a pouco pelas categorias de

³⁴ O conceito de *honra*, nesse aspecto, apresenta a reputação social adquirida quando se cumpri as expectativas coletivas definidas como éticas ao *status* social.

³⁵ Compreendida como a medida de estima que o indivíduo exerce socialmente com suas realizações e suas capacidades individuais.

³⁶ Honneth compreende que, no processo de mudança para a sociedade moderna, “a luta que a burguesia começou a travar [...] contra as concepções feudais e aristocráticas de honra não [foram] somente a tentativa coletiva de estabelecer novos princípios axiológicos, mas também o início de um confronto em torno do *status* desses princípios em geral; pela primeira vez, dispõe-se agora de uma resposta à questão se a reputação social de uma pessoa deve se medir pelo valor previamente determinado de propriedades atribuídas a grupos inteiros, tipificando-os. Só agora o sujeito entra no disputado campo da estima social como uma grandeza biograficamente individuada” (HONNETH, 2009, p. 204).

“reputação” ou de “prestígio”. Sendo elas que irão determinar nos indivíduos, a partir de suas características, suas capacidades e realizações individuais.

O sujeito, portanto, passa a reconhecer a si mesmo e suas capacidades individuais que nós podemos compreender como processo de autorrelação prática por “autoestima”. Essa possibilidade de reconhecer a si mesmo é definida como “um estado pós-tradicional de solidariedade social”, i.e., os participantes desse estado aprendem a reconhecer a cada membro de acordo com a capacidade, propriedade particular, de cada pessoa. Esta forma solidária está ligada às relações sociais de estima simétrica entre os sujeitos individualizados (e autônomos). Nessa esfera da solidariedade o indivíduo é capaz de despertar a tolerância, bem como o interesse afetivo para com a particularidade individual da outra pessoa.

2.3 O DESRESPEITO COMO NEGAÇÃO DO RECONHECIMENTO

O desenvolvimento do tópico anterior teve como finalidade evidenciar as formas necessárias para uma construção positiva do reconhecimento. Identificamos em Honneth, portanto, um sistema que demonstra a estrutura das relações sociais em suas formas positivas e negativas do reconhecimento pessoal. A divisão das formas negativas segue uma estrutura triádica que deve cumprir dois objetivos: primeiramente, em cada esfera de reconhecimento um contraposto negativo deve surgir de acordo com a estruturação da forma de reconhecimento; em segundo lugar, a experiência de desrespeito deve estar fixa em aspectos de uma luta por reconhecimento (SAAVEDRA, 2007, p. 108).

Neste capítulo abordaremos a experiência de desrespeito como sentimento capaz de dar, no modo de relação entre os indivíduos, o impulso necessário para o conflito social, mais especificamente, para uma luta por reconhecimento. A princípio, vale evidenciar que para Honneth os conceitos negativos devem abranger mais do que apenas o conceito de injustiça (que priva o sujeito apenas em sua liberdade de agir), mas no aspecto pelo qual a pessoa é ferida em sua compreensão positiva de si mesma, em sua autoconfirmação adquirida em suas relações intersubjetivas.

É do entrelaçamento interno de individualização e reconhecimento [...] que resulta aquela vulnerabilidade particular dos seres humanos, identificada com o conceito de ‘desrespeito’: visto que a autoimagem normativa de cada ser humano [...] depende de um resseguro constante no outro, vai de par com a experiência de desrespeito o perigo de uma lesão, capaz de desmoronar a identidade da pessoa inteira (HONNETH, 2009, p. 213-214).

A identidade como pessoa inteira adquirida nas etapas de reconhecimento positivo tem sua constituição abalada quando passa por uma experiência moral que se expressa na experiência de desrespeito (WERLE; MELO, 2007, p. 16). Os momentos negativos que constitui um não-reconhecimento são os seguintes: maus-tratos e violação: etapa que o sujeito tem sua autoconfiança afetada por meio de uma violação em sua integridade corporal; privação de direitos e exclusão: o sujeito tem seu autorrespeito destruído mediante a denegação de direitos fundamentais, tornando o seu *status* desigual em relação aos outros; ofensa ou humilhação social: nessa etapa o desrespeito é concebido mediante a referência negativa ao valor coletivo ou individual que afeta a autoestima.

A seguir abordaremos as formas de desrespeito e os prejuízos que o indivíduo adquire em sua relação pessoal ou de forma intersubjetiva, que tornará o indivíduo capaz de lutar por seus direitos negados, por seu reconhecimento.

2.3.1 Maus-tratos e violação

Na primeira esfera do reconhecimento positivo – amor – identificamos um processo de constituição de um sujeito autoconfiante, ou seja, capaz de coordenar autonomamente as capacidades do próprio corpo. Nessa primeira etapa do desrespeito, o não-reconhecimento está ligado à noção de uma violação da integridade corporal de uma pessoa, capaz de representar uma forma própria de rebaixamento pessoal. Pois, é retirado do sujeito a sua livre autonomia sobre seu corpo e ferindo, duradouramente, a sua confiança.

Para o filósofo, toda tentativa de se apoderar do corpo de uma pessoa contra a sua vontade e independente da intenção que seja, provoca no ser humano um grau de humilhação suficiente para interferir destrutivamente em sua autorrelação prática, de forma mais profunda do que quaisquer outras formas de desrespeito; visto que para ele, a particularidade dos modos de lesão física, como as que ocorrem no caso de tortura ou na violação, não é constituída pela dor puramente corporal, mas também por sua ligação com o sentimento de estar sujeito à vontade de um outro, sem proteção, ocasionando uma perda do senso de realidade (HONNETH, 2009, p. 215).

Portanto, o que é subtraído do indivíduo pelo desrespeito é aquela disposição autônoma sobre o próprio corpo, adquirida na socialização mediante a dedicação emotiva, que constitui uma perda da confiança em si mesmo e no mundo, sendo uma espécie de vergonha social. Nesta forma de desrespeito o componente da personalidade atacado diretamente não é

apenas aquele da integridade física (SAAVEDRA, 2007, p. 108), mas sim a autoconfiança. Pois:

A integração bem-sucedida das qualidades corporais e psíquicas do comportamento é depois como que arrebatada de fora, destruindo assim, com efeitos duradouros, a forma mais elementar de autorrelação prática, a autoconfiança em si mesmo (HONNETH, 2009, p. 215).

Os maus-tratos ou a violação é uma forma de desrespeito que não possui uma variação correspondente com o contexto histórico, visto que tais sentimentos afetarão apenas sua autosssegurança. É somente nas duas últimas dimensões que Honneth vê a possibilidade de a luta ganhar contornos objetivos capazes de ocasionar os conflitos (NOBRE, 2009, p.18).

2.3.2 Privação de direitos e exclusão

Distinto da primeira experiência de desrespeito, nesta nova forma de não-reconhecimento o componente que é ameaçado é aquele da integridade social. Também aqui o desrespeito se refere a um tipo específico de autorrelação (SAAVEDRA, 2007, p. 108), a saber, o autorrespeito. A negação da identidade ocorre quando o sujeito é estruturalmente excluído das disposições legais e de determinados direitos dentro de uma comunidade. O que ocorre não é apenas uma exclusão jurídica, mas uma exclusão de princípios básicos – direitos básicos – necessários para sociedade moderna (CESCO, 2015, p. 65).

A denegação de direito implica, de certa forma, em uma imputabilidade moral que não está sendo atribuída de maneira igualitária entre todos os membros da comunidade. Honneth concebe esses “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; se agora lhe são renegados certos direitos dessa espécie, então está implicitamente associada a isso a afirmação de que não lhe é concedida imputabilidade moral na mesma medida que aos outros membros da sociedade (HONNETH, 2009, p. 216).

O filósofo contemporâneo apresenta dois pontos fundamentais para compreendermos a particularidade existente na privação de direitos ou na exclusão social: primeiramente, na limitação violenta da autonomia pessoal; em segundo, no fato do sujeito não possuir *status* de um parceiro de interação de igual valor. Portanto, a igualdade se apresenta como canalizador das práticas de autorrespeito moral. Pois, a denegação das pretensões jurídicas estabelecidas socialmente significa que o indivíduo será lesado na

expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral. Nesse sentido, de maneira típica, a experiência da privação de direitos ocasiona 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, 2009, p. 216).

Além disso, o sentimento de desrespeito desencadeia, no indivíduo, uma privação e uma lesão: a primeira consiste na privação do indivíduo em sua interação social de forma igualitária em relação aos demais membros da comunidade; já a lesão fere o indivíduo em suas expectativas intersubjetivas, isto é, em sua relação social o sujeito não é reconhecido como capaz de expressar ou desenvolver um juízo moral. Portanto, o sujeito ao ser privado em seus direitos, é automaticamente privado em seu autorrespeito, pois perde a sua capacidade de articulação como referência a si mesmo e aos outros de modo igual (ARAÚJO NETO, 2018, p. 98).

2.3.3 Ofensa ou humilhação social

Por fim, a terceira forma de desrespeito, que corresponde a forma de reconhecimento da solidariedade, é constituída pela degradação moral e a ofensa. Esse tipo de rebaixamento é referido ao valor social (uma hierarquia social de valores) de grupos ou modos de vida individuais. O componente ameaçado da personalidade nessa esfera é a dignidade como pessoa. O desrespeito é encontrado na degradação contínua da autoestima, ou seja, a pessoa aqui é privada da possibilidade de desenvolver uma autoestima positiva de si mesma (SAAVEDRA, 2007, p. 108). Essa hierarquização social de valores se constitui de tal maneira que ela degrada algumas formas de vida ou modos de crença, pois, estipulando um menor valor, ela tira dos sujeitos atingidos toda possibilidade de atribuir às suas próprias capacidades um valor social.

A eliminação de determinados padrões de autorrealização apresenta para seus portadores como consequência o impedimento para se referir à condição de sua vida como algo com significado positivo no interior de sua coletividade. Para o indivíduo a experiência de uma desvalorização social apresenta, conseqüentemente, uma perda de sua autoestima pessoal. Dito de outro modo, é subtraído do indivíduo a sua capacidade de entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características. “O que é aqui é subtraído da pessoa pelo desrespeito em termos de reconhecimento é o assentimento social a uma forma de autorrealização que ela encontrou arduamente com o encorajamento baseado em solidariedades de grupos” (HONNETH, 2009, p. 218).

Porém, Honneth alerta que o sujeito só pode referir com essas espécies de degradação cultural a si mesmo, como ser individual, na medida em que, nos processos históricos, se individualizam os padrões institucionalmente fundados de forma valorativa. Para o filósofo, esses sentimentos de rebaixamento e humilhação se tornam impulsos para um conflito porque ameaçam a individualidade da mesma maneira que o corpo físico³⁷ é ameaçado por enfermidades (HONNETH, 2009, p. 219), fazendo com que as reações sejam expressas nos sentimentos de vergonha social.

O frankfurtiano procura mostrar que uma experiência social de desrespeito é capaz de atuar como uma forma de barreira social que pode resultar na estagnação de um indivíduo ou de um grupo social. Entretanto, por outro lado, o desrespeito revela o quanto o indivíduo (ator social) depende de reconhecimento social. Para Honneth, o indivíduo está sempre vinculado em uma complexa rede de relações intersubjetivas que o torna, conseqüentemente, dependente estruturalmente do reconhecimento, pois essa tensão só alcança seu ponto de superação quando o ator social estiver em condições de voltar a ter uma participação ativa no meio social.

Portanto, os sentimentos de injustiça acabam sendo a circunstância que motiva a luta por reconhecimento, devido os seres humanos nunca terem, como forma de reação, uma atitude imparcial, neutra. Esses sentimentos de desrespeito constituem uma luta motivada moralmente, quando o indivíduo dissolve esses sentimentos de humilhações na qualidade de uma ação ativa³⁸. Pois, os “sentimentos morais, quando articulados numa linguagem comum, podem motivar as lutas sociais” (WERLE; MELO, 2007, p. 16). Segundo Honneth:

Simplesmente 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 tem uma certa possibilidade de realização no interior do mundo da vida social em geral; pois toda relação 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, 2009, p. 224).

³⁷ Os sinais corporais do sofrimento psíquico devem ser vistos, portanto, como expressões exteriores, ou melhor, como reações externas de sentimentos patológicos interiores ou psíquicos. Dessa forma, somente as experiências de injustiça que acarretam fenômenos patológicos devem ser consideradas fenômenos de desrespeito (SAAVEDRA, 2007, p.109).

³⁸ Honneth alerta que: se a luta social é interpretada da maneira mencionada a partir de experiências morais, então isso não sugere de início nenhuma pré-decisão a favor de formas não violentas ou violentas de resistência; antes, continua totalmente em aberto, num nível descritivo, se são pelos meios práticos da força material, simbólica ou passiva que os grupos sociais procuram articular publicamente os desrespeitos e as lesões vivenciados como típicos e reclamar contra eles. Mesmo em relação à distinção tradicional de formas intencionais e não intencionais de conflito social, o conceito proposto procede de maneira neutra, uma vez que ele não faz nenhum enunciado sobre em que medida os atores têm de estar conscientes dos motivos morais de sua própria ação (HONNETH, 2009, p. 257).

A constituição dessa resistência deve ser através de uma articulação acessível de um movimento social. “Honneth entende que é necessário a articulação de um movimento social para que o sentimento de injustiça do indivíduo passe a ter relevância política” (SAAVEDRA, 2007, p. 109). Porém para que seja feita essa afirmação de “luta social”, é necessário que as pretensões do movimento sejam constituídas a partir do estabelecimento de um movimento coletivo, isto é, seu modo de ação tem que deixar de ser apenas por intenções individuais. Logo, nem todas as três esferas de reconhecimento contém em si, de modo geral, o tipo de tensão moral capaz de por em marcha os conflitos sociais³⁹.

O que o filósofo pressupõe é que o surgimento dos movimentos sociais/coletivos⁴⁰ devem ser analisados a partir das interpretações das experiências individuais/isoladas, mas por meio da constituição de um círculo intersubjetivo de sujeitos que sofreram em comum pelo desrespeito. Pois, o motivo da resistência é formado no quadro de experiências morais originadas da violação de expectativas de reconhecimento estabelecidas. Essas expectativas estão ligadas às condições de formação da identidade pessoal, de modo que o sujeito possa se reconhecer como detentor de um certo respeito; como um ser autônomo e ao mesmo tempo individualizado em seu entorno sociocultural.

Porém, se essas expectativas normativas são desapontadas pela sociedade, o resultado é capaz de desencadear exatamente o tipo de experiência moral expressa no sentimento do desrespeito. Portanto, o sentimento de desrespeito só pode tornar-se a base motivacional de uma resistência coletiva quando o sujeito/ator social é capaz de articulá-lo num quadro de interpretação intersubjetiva que o confirme como típico de um grupo inteiro; nesse sentido, a semântica coletiva é essencial para interpretar as experiências de frustração pessoal como algo que afeta não só o sujeito em si, mas também um círculo de muitos outros sujeitos que engajados podem desencadear uma luta por reconhecimento. Segundo Honneth:

Preenchem a condição dessas semânticas as doutrinas ou ideias morais capazes de enriquecer normativamente nossas representações da comunidade social; pois, junto

³⁹ Segundo Honneth, o amor, como forma mais elementar do reconhecimento, não contém experiências morais que possam levar por si só a formações de conflitos sociais, por que os objetivos e os desejos ligados a isso, não se deixam expandir para além da afetividade traçada na relação primária. Em contrapartida, as formas de reconhecimento do direito e da estima social já representam um quadro moral de conflitos sociais, porque em ambas, as experiências pessoais de desrespeito podem ser interpretadas como algo capaz de afetar potencialmente também outros sujeitos (HONNETH, 2009, p. 256).

⁴⁰ Honneth sustenta que o modelo de explicação dos movimentos sociais deve se diferenciar dos modelos atomísticos, utilitaristas, e intencionistas, pois, as diferenças consistem no fato de que: no primeiro modelo, deve ser levado em consideração o indivíduo não apenas isolado, mas pertencente a um meio social; já no modelo utilitarista, o que determina a ação é a infração das expectativas de reconhecimento profundamente estabelecidas; por fim, a constituição de um interesse deve ser no âmbito coletivo, formado por indivíduos que sofreram com o desrespeito.

com a perspectiva de relações ampliadas de reconhecimento, elas abrem ao mesmo tempo uma perspectiva exegética sob a qual se tornam transparentes as causas sociais responsáveis pelos sentimentos individuais de lesão. Portanto, assim que ideias dessa espécie obtêm influência no interior de uma sociedade, elas geram um horizonte subcultural de interpretação dentro do qual as experiências de desrespeito, até então desagregadas e privadamente elaboradas podem tornar-se os motivos morais de uma “luta coletiva por reconhecimento” (HONNETH, 2009, p. 259).

Dessa forma, o engajamento nessas articulações de ações políticas possui nos envolvidos uma função direta de tirá-los da situação frustrante do rebaixamento passivamente tolerado e de lhes conceber, conseqüentemente, uma nova autorrelação positiva. Em outras palavras, se o sentimento de desrespeito, capaz de inibir uma ação, é superado através de uma articulação em comum, logo abre-se para o indivíduo uma forma de autoafirmação na qual ele pode convencer-se indiretamente do seu valor social ou moral de si próprio.

Por conseguinte, a participação individual na luta política restitui ao indivíduo um pouco de seu autorrespeito subtraído, “visto que ele demonstra em público exatamente a propriedade cujo desrespeito é experienciado como uma vexação [humilhação]” (HONNETH, 2009, p. 260). Vale ressaltar que a experiência solidária proporcionada pelo reconhecimento propicia que os membros alcancem, no interior do grupo político, uma espécie de estima mútua. A participação proporciona aos indivíduos uma experiência simultânea de uma espécie de reconhecimento antecipado, pois só em uma sociedade futura sua reivindicação será atendida socialmente. Foi através de uma análise crítica dos estudos históricos de E. P. Thompson (1924-1993) e Barrington Moore (1913-2005) que se pode chegar, segundo Honneth, a uma afirmação de que o ponto referencial das relações de reconhecimento se constitui a partir das exposições históricas.

Honneth procura mostrar que por trás dos acontecimentos históricos há um processo de desenvolvimento moral que somente se deixa explicar a partir da lógica da ampliação das relações de reconhecimento. O modelo da luta por reconhecimento deve, portanto, cumprir duas tarefas: (1) ser um modelo de interpretação do surgimento das lutas sociais; e (2) do processo de desenvolvimento moral. Só então esse modelo estará em condições de realizar uma ordenação sistemática dos fenômenos históricos e sociais (SAAVEDRA, 2007, p.110).

Honneth compreende que o modelo de conflito deve ser visto também como um processo de formação. Pois, as lutas e os conflitos históricos só desvelam sua posição no processo evolutivo quando a função desempenhada por ambas as partes é capaz de estabelecer um processo moral na dimensão do reconhecimento. Segundo o pensador, os sentimentos de injustiça e as experiências de desrespeito não entram mais no campo de visão apenas como motivos de ação, mas também de acordo com o papel moral respectivo a cada caso no processo de desdobramento das relações de reconhecimento. “Com isso, os sentimentos

morais, até aqui apenas a matéria-prima emotiva dos conflitos sociais, perdem sua inocência e se tornam momentos retardadores ou aceleradores num processo evolutivo abrangente” (HONNETH, 2009, p. 265-266).

Portanto, podemos considerar que o modelo da luta por reconhecimento passa a ser compreendido como o resultado de um desdobramento normativo capaz de possibilitar a definição do processo de desenvolvimento moral. Segundo Saavedra, “o modelo da luta por reconhecimento, explícita, então, uma gramática, uma semântica subcultural, na qual oferece a possibilidade de uma ampliação das formas de reconhecimento” (SAAVEDRA, 2007, p. 111). Honneth compreende que “nas distinções teóricas obtidas das reflexões de Hegel e Mead, uma semelhante construção encontra seu ponto de partida sistemático” (HONNETH, 2009, p. 266). Para ele, de acordo com isso, são as três formas de reconhecimento do amor, do direito e da estima que, tomadas em conjunto, criam primeiramente, as condições sociais sob as quais os sujeitos humanos podem chegar a uma atitude positiva para com eles mesmos.

Somente através da aquisição cumulativa de autoconfiança, autorrespeito e autoestima, garantidas sucessivamente por meio das experiências derivadas das três formas de reconhecimento, é que uma pessoa se torna capaz de conceber como um ser autônomo e individualizado e de se identificar com seus objetivos e desejos. Para o filósofo, essa tripartição se deve a uma “retroprojeção teórica” obtida somente em sociedades modernas sobre um estado inicial aceito hipoteticamente. Em sua análise, Honneth identifica que a relação jurídica só se desliga do quadro ético da estima social no momento em que é submetida às pretensões de uma moral pós-convencional. Para o pensador, é natural adotar na situação inicial do processo de formação uma forma de interação social em que aqueles três padrões⁴¹ estavam ainda entrelaçados uma nos outros de maneira indistinta.

Dessa maneira, esse processo de aprendizado moral pode proporcionar duas realizações distintas de uma única vez: (1) proporcionar uma diferenciação dos diversos tipos de relações de reconhecimento; e ao mesmo tempo, dentro das esferas de interação constituídas, (2) libera o respectivo potencial inscrito internamente. Essa potência inscrita intrinsecamente é o que torna possível reconhecer o processo capaz de atribuir diretamente o impulso das lutas sociais. A pretensão do filósofo é de introduzir historicamente os três padrões de reconhecimento, para que eles possam ser considerados como elementos de uma eticidade pós-tradicional avaliados de acordo com o grau evolutivo de cada etapa. Visto que os pressupostos intersubjetivos que possibilitam a autorrealização estão sempre ligados sob as

⁴¹ Amor, direito e solidariedade.

condições históricas de um presente que proporcionou desde o início um aperfeiçoamento normativo das relações de reconhecimento.

2.3.4 O conceito de eticidade pós-tradicional segundo Honneth

Honneth identifica que essa ideia de eticidade pós-tradicional, democrática, foi delineada tanto em Hegel quanto em Mead. Para Honneth, ambos os pensadores tiveram um ideal de sociedade em que as conquistas universalistas de igualdade e do individualismo se consolidaram a tal ponto, em padrões de interação, que todos os sujeitos passaram adquirir o seu reconhecimento como pessoas autônomas e, ao mesmo tempo, individuadas (particulares). Além do mais, esses dois pensadores conceberam esse padrão moderno de interação na forma de relações distintas de reconhecimento, que proporcionou aos indivíduos a possibilidade de se saber confirmados em cada uma das etapas de sua autorrelação.

Desse modo, Hegel e Mead se aproximaram tanto quanto possível da ideia normativa que nós procuramos traçar aqui com a ajuda de uma concepção de eticidade vinculada à história, mas ainda formal; contudo, o recurso imediato aos modelos já não é possível porque se mostrou de ambos que foram influenciados, de maneira problemática, por prejuízos de sua época (HONNETH, 2009, p. 275).

Para Honneth, no caso de Hegel, é identificado na elucidação do conceito de “amor” de sua *Filosofia do Real*, a influência do padrão patriarcal da família burguesa. Para se distanciar dessa interpretação, o filósofo encontra nas relações de objeto da psicanálise, isto é, na relação conflituosa entre fusão e delimitação do ego, constituída na relação primária, a possibilidade dos sujeitos de poderem se saber reciprocamente amados em sua singularidade. Um semelhante modo de autoconfiança é capaz de constituir o pressuposto elementar que representa toda espécie de autorrelação. Logo, a experiência do amor, independente da figura que assumiu historicamente, representa o ponto central de todas as formas de vida definidas como éticas.

O amor entra de forma inalterada na rede intersubjetiva de uma forma pós-tradicional de eticidade, pois ainda não está inserido nele o potencial de um desenvolvimento normativo mais amplo. Esse sentimento, numa concepção formal de eticidade pós-tradicional, tem de estar definido a tal ponto que possa constituir defesas em relação às coerções e influências externas. Sendo assim, esse padrão interage com a relação jurídica que é considerada uma condição secundária da integridade pessoal.

A relação jurídica é constituída a partir das referências de desenvolvimentos normativos que foram submetidos desde a constituição da sociedade moderna. Assim sendo,

esse modo de reconhecimento apresenta integrado em si um potencial moral que pode ser revelado mediante as lutas sociais. O filósofo contemporâneo afirma que “nem Hegel nem Mead deram conta adequadamente quando incluíram em seus projetos de eticidade pós-tradicional a relação jurídica moderna como uma condição central” (HONNETH, 2009, p. 277).

No entanto, ambos os pensadores estiveram de acordo, apesar da diferença no período em que estavam situados, ao comprovar a importância dos direitos de liberdade individual tendo em vista os fins de uma autorrealização do sujeito. Desse modo, a liberdade individual de decisão, na medida em que é dada em princípio a todos os sujeitos, com o estabelecimento do direito civil, é que possibilita a cada um deles as condições para definir igualmente as suas metas de vida sem sofrer influência externa. A autorrelação, assim definida, depende de um pressuposto social que assegure a sua autonomia jurídica de cada sujeito⁴².

Hegel e Mead, por outro lado, segundo Honneth, reduziram a tal ponto essa relação jurídica moderna que as constituíram à mera existência de direitos liberais de igualdade, pois não perceberam o quão fortemente o uso individual deles pode depender do aperfeiçoamento jurídico. O autor identifica que:

Os pressupostos jurídicos da autorrealização representam uma grandeza suscetível de desenvolvimento, visto que podem ser aperfeiçoados na direção de uma consideração maior da condição particular do indivíduo, sem perder seu conteúdo universalista; por esse motivo, a relação jurídica moderna só pode entrar na rede de intersubjetiva de uma eticidade pós-tradicional, como um segundo elemento, quando pensada de maneira mais ampla, incorporando esses componentes materiais (HONNETH, 2009, p. 277).

Dentro desse quadro ético, essa forma concebida do direito é capaz de exercer um efeito de limitação nos outros dois modos de reconhecimento, isto é, tanto no amor quanto nas condições de solidariedade a relação jurídica impõe limites que pode ser caracterizado da seguinte forma: em primeiro lugar, foi identificado que os indivíduos, em sua relação primária, precisam receber determinadas medidas de proteção contra os perigos oriundos de uma violência física. Assim, esses padrões encontram uma abertura para sua inserção no domínio interno dessas relações primárias como uma garantia da integridade pessoal em meio a essas lesões; em segundo lugar, foi identificado na solidariedade que essa relação jurídica atua no estabelecimento das limitações normativas que devem estar submetidas a formação de valores para da sociedade.

⁴² Somente com base na autonomia jurídica, cada sujeito é capaz de se conceber como uma pessoa que, voltando a si mesma, pode entrar numa relação de exame que pondere os princípios próprios dos desejos.

Além do mais, as condições necessárias para determinar a medida que a solidariedade tem de entrar no contexto das condições de uma eticidade pós-tradicional só pode ser constituída segundo uma referência aos princípios jurídicos. Ao tratar da solidariedade, Honneth considera que Hegel e Mead forneceram em seus escritos:

Os argumentos decisivos de por que os sujeitos continuam a depender de um extenso horizonte de valores mesmo sob as condições da modernidade: visto que os indivíduos precisam se saber reconhecidos também em suas capacidades e propriedades particulares para estar em condições da autorrealização, eles necessitam de uma estima social que só pode se dar na base de finalidades partilhadas em comum (HONNETH, 2009, p. 278).

Contudo, o filósofo identifica que ambos os pensadores tomaram esse padrão de solidariedade (terceiro padrão de reconhecimento) de modo normativo. Por esse modo normativo, devem ser entendidos aqueles horizontes de valores éticos que são tão abertos e plurais que, em princípio, garanta aos membros da sociedade a possibilidade de saber-se estimado em suas capacidades. Sendo assim, o conceito de normatividade que a categoria “comunidades de valores” experimenta pode constituir duas vantagens teóricas que, segundo Honneth, o alcance certamente nem Hegel nem Mead tiveram completa clareza. São elas: (1) é identificado uma linha evolutiva que está presente na relação de reconhecimento da estima social que pode possibilitar uma igualização e uma individualização mais abrangente; (2) o frankfurtiano indica que ela está delineada em si mesma de tal modo que não admite senão valores fundadores de comunidade que seja, estruturalmente, compatíveis com a autonomia individual de cada um.

Portanto, essa autonomia do indivíduo garantida pela sociedade pode resultar em um conceito de solidariedade que visa uma estima simétrica entre os cidadãos juridicamente autônomos. Logo, aqui se encontra um ponto de referência para inclusão dos valores materiais na concepção formal de uma eticidade pós-tradicional. Pois, a utilização dessas condições intersubjetivas da integridade que atinge os universais normativos de uma vida bem-sucedida proporciona, de certa forma, a inclusão do padrão de reconhecimento de uma solidariedade social, constituída a partir dos objetivos partilhados em comum.

Esses objetivos estão submetidos às limitações normativas que, articulada com a garantia da autonomia jurídica de todos os sujeitos, constituem a sua posição num tecido de relações, no qual coexistem outros dois padrões de reconhecimento do amor e do direito. Honneth afirma que Hegel e Mead tiveram seus insucessos devido: a) Hegel colocar a solidariedade entre todos os cidadãos apenas como uma forma de comunicação, além de não possuir nenhuma referência acerca do surgimento desses sentimentos de solidariedade; b) No

caso de Mead, apesar de ter concebido a divisão social do trabalho como finalidade coletiva que deve partir a força solidária que faz com que todos os sujeitos possam saber-se estimado. Porém, seu equívoco está justamente no fato da organização do trabalho depender de representações de valores éticos neutralizados com a referência às exigências técnicas.

O filósofo constata que esses projetos propõem uma tensão que se demonstra insuperáveis, tendo em vista que:

Ela não pode renunciar à tarefa de introduzir os valores materiais ao lado das formas de reconhecimento do amor e de uma relação jurídica desenvolvida, os quais devem estar em condições de gerar uma solidariedade pós-tradicional, mas tampouco pode preencher por si mesma o lugar assim traçado como local do particular na estrutura das relações de uma forma moderna de eticidade (HONNETH, 2009, p. 280).

Honneth propõe que uma forma de solidariedade pós-tradicional só é constituída a partir das tensões insuperáveis. Dito de outro modo, as transformações socioculturais nas sociedades desenvolvidas se expandem objetivamente a tal ponto que as possibilidades de autorrelação, concebida mediante a experiência de uma diferença individual ou coletiva, se converte no impulso que constituirá uma série de exigências capazes de colocar em marcha os movimentos sociais. Entretanto, essas exigências só serão cumpridas no decorrer dos conflitos, a longo prazo, de acordo com as mudanças históricas/culturais que constituem uma ampliação radical das relações de solidariedade.

Podemos constatar, a partir do desenvolvimento das formas positivas de reconhecimento e dos modos de autorrelação prática, a relação existente entre os aspectos positivos e um tipo de negação determinada por um não-reconhecimento, um desrespeito. É por meio desse desrespeito, de um potente sentimento de injustiça que surge uma luta por reconhecimento. Esta, por sua vez, é motivada moralmente, i.e., uma luta que é resultado de um desdobramento normativo que possibilita a definição do processo de desenvolvimento moral.

Além disso, o sentimento de desrespeito desencadeia, no indivíduo, uma privação e uma lesão: a primeira consiste na privação do indivíduo em sua interação social de forma igualitária em relação aos demais membros da comunidade; já a lesão fere o indivíduo em suas expectativas intersubjetivas, isto é, em sua relação social pois o sujeito não é reconhecido como capaz de expressar ou desenvolver um juízo moral. Portanto, o sujeito ao ser privado em seus direitos, é automaticamente privado em seu autorrespeito, pois perde a sua capacidade de articulação como referência a si mesmo e aos outros de modo igual.

É diante dessa concepção de um sujeito desrespeitado, que está privado de uma participação igualitária em seu meio social, que buscaremos compreender o debate acerca da

justiça social realizado por Axel Honneth e Nancy Fraser. Esta compreende que tanto as reivindicações da redistribuição quanto às reivindicações do reconhecimento como dimensões irreduzíveis de justiça. A concepção proposta pela filósofa visa englobar as reivindicações das duas perspectivas sem que sejam reduzidas uma à outra. Notar-se-á que a filosofia parte de um dualismo que determina ambas categorias como dimensões irreduzíveis de justiça social.

Conforme Fraser, essas duas formas de reivindicações por justiça social, a redistribuição e o reconhecimento, possuem a capacidade de proporcionar, apesar de distintas, uma solução: utilizando-se da justiça para a desigualdade de classe através da redistribuição e para a hierarquia de *status* na sociedade contemporânea o reconhecimento. Pois, na redistribuição estão as reivindicações que anseiam por uma distribuição mais justa dos recursos e da riqueza; no caso do segundo, estão as políticas do reconhecimento que visam um mundo que aceite a diferença. Assim, ambas as compreensões devem ser pensadas em conjunto para que se possa ter uma fundamentação concreta do conceito de justiça social.

No caso da redistribuição, observar-se-á que as demandas por redistribuição têm seu estabelecimento também a partir da ideia normativa que determina que os membros de uma sociedade democrática devem ter a chance de ser socialmente estimado por seus feitos e suas habilidades individuais. Já a segunda, promete um tratamento igual para todos os membros de uma comunidade democrática organizada.

3 NANCY FRASER E A CONSTRUÇÃO DE UMA PERSPECTIVA BIDIMENSIONAL DE JUSTIÇA SOCIAL

Como vimos anteriormente, a luta pela liberdade individual corresponde ao estabelecimento de uma luta contínua por condições de igualdade, cuja perspectiva deve constantemente ser ampliada. Evidenciamos que o aspecto presente no ato de reconhecer-se mutuamente como pessoa de direito não envolve apenas capacidades de orientações por normas morais, mas que possui também em seu cerne aptidões concretas que se apresentam como indispensáveis para uma existência digna, como possibilidade de garantia de certo nível de vida boa. Diante disso, desenvolve-se uma autorrelação que possibilita, nessa relação de reconhecimento jurídico, a criação das condições que permitem ao sujeito desenvolver uma compreensão do seu autorrespeito.

O autorrespeito que é adquirido nesse estágio corresponde, de certo modo, à capacidade que o indivíduo possui de partilhar com os demais membros de sua coletividade as propriedades necessárias para uma formação discursiva da vontade (representação, interpretação e comunicação). Portanto, se esse ato de reconhecer a si mesmo como um sujeito dotado de direitos dentro do seu meio social implica no estabelecimento de uma existência digna, justa, quais serão, portanto, os critérios necessários para sua efetivação? Essa tal dignidade abrangeria quais tipos de sujeitos? Ou melhor dizendo, quais das pessoas que convivem em sociedade podem ser consideradas como dignas?

Evidentemente, muitos desses questionamentos já foram, mesmo que de forma indireta, respondidos no decorrer desta abordagem. No entanto, outros surgiram, ou ainda carecem de uma análise mais específica como, por exemplo, se essa dignidade adquirida com o reconhecimento mantém uma relação com o conceito de redistribuição de Nancy Fraser? Como mantêm relações se ambos são considerados como diferentes paradigmas de justiça? Se são distintos, então como Fraser articula através deles uma concepção bidimensional de justiça? Há uma concepção bidimensional de injustiça proposta pela filósofa? O que o conceito de justiça redistributiva representa para Fraser e Honneth? Por que esse debate entre Axel Honneth e Nancy Fraser ganhou tanta notoriedade?

Para uma tentativa de solução desses problemas, realizaremos uma abordagem acerca das reflexões sobre a “redistribuição” segundo a filósofa contemporânea Nancy Fraser, em contrapartida, retomaremos as reflexões de Axel Honneth sobre tal conceito para, assim, chegarmos a uma compreensão acerca de ambas as perspectivas filosóficas. Vale ressaltar que Fraser, bem como Honneth, tem, para a análise da justiça nas sociedades contemporâneas,

suas próprias metodologias e pontos de vista filosóficos distintos; cabe a nós, portanto, uma investigação criteriosa e minuciosa dessas argumentações.

Tratando, especificamente, acerca da filósofa Nancy Fraser, percebe-se que ela tem como ponto de partida a negação de que o conceito de redistribuição seja derivado do conceito de reconhecimento. Para fundamentar sua compreensão, Fraser propõe uma análise segundo uma perspectiva dualista que considera ambas as categorias, i.e., tanto as reivindicações da redistribuição quanto as reivindicações do reconhecimento, como dimensões irreduzíveis de justiça. A concepção proposta pela filósofa visa englobar as reivindicações das duas perspectivas sem que sejam reduzidas uma à outra.

3.1 Reconhecimento e redistribuição como modelos de reivindicações por justiça social

Assim, propõe, tanto em *Redistribution or recognition? (2003)* quanto em *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça da era pós-socialistas (2001)*⁴³, que a redistribuição e o reconhecimento podem proporcionar, apesar de suas formulações serem distintas, uma solução, através da justiça para a desigualdade de classe e para a hierarquia de *status* na sociedade contemporânea. A perspectiva bidimensional, ou dualismo perspectivo, que a filósofa articula se evidencia a partir do momento em que há uma distinção entre dois tipos de formas de reivindicações por justiça social. Para ela, o primeiro conceito se constitui por meio de reivindicações redistributivas, cuja finalidade consiste na busca por uma distribuição mais justa dos recursos e da riqueza.

Por outro lado, o segundo modo de reivindicação de justiça social, a política do reconhecimento, compreende como seu objetivo um mundo que aceite a diferença, no qual, a integração na maioria ou a assimilação das normas culturais dominante não sejam mais o preço do igual respeito. “Como exemplo, podemos mencionar as reivindicações do reconhecimento das perspectivas características das minorias étnicas, ‘raciais’ e sexuais, assim como da diferença de gênero” (FRASER, 2001); (FRASER, 2003); (FRASER, 2007). Fraser ressalta que essas reivindicações foram (e continuam sendo) abordadas por diversos pesquisadores políticos⁴⁴ que visam incluir um novo paradigma de justiça capaz de situar o reconhecimento no centro de questionamentos.

⁴³ Cabe-nos ressaltar que o debate entre Fraser e Honneth sobre os limites da relação entre o reconhecimento e redistribuição já alcançaram diversas obras, ensaios, críticas, além de diversas reformulações. Confira algumas delas: *Redistribuição ou reconhecimento: classe e status na sociedade contemporânea* (2002); *Redistribución e riconoscimento: un debate político-filosófico* (2003); *¿Redistribución o Reconocimiento? un debate entre marxismo y feminismo* (2017), entre outros textos.

⁴⁴ Charles Taylor, Iris Marion Young, Judith Butler, Patricia J. Williams e Jessé Souza.

Para a pensadora, assim, criou-se uma nova constelação que proporcionou, dentro do discurso de justiça social, uma divisão na perspectiva intelectual e prática que pôs, de um lado, os debates acerca das reivindicações por reconhecimento e, do outro, os de redistribuição. Nota-se que, anteriormente, as reivindicações por redistribuição ocupavam o centro dos debates; mas, hodiernamente, constata-se que, de fato, o reconhecimento se consolidou de forma predominante⁴⁵. De acordo com a autora, ambas as reivindicações poderiam e deveriam atuar de forma cooperativa, no entanto, elas têm a tendência de se manterem distantes uma da outra devido à maior importância que é destinada ao reconhecimento.

Desse modo, o resultado exemplifica um fenômeno mais geral, que gera uma fissura generalizada entre política cultural e a política social com a política da diferença em relação à política de igualdade na perspectiva econômica. Além do mais, em alguns casos, a dissociação ocorre de tal maneira que culmina em uma polarização. Diante dessa divergência, Fraser constata que alguns proponentes da redistribuição rejeitam as políticas de reconhecimento das diferenças, considerando-as como uma “falsa consciência”, um empecilho à luta pela justiça social. No caso do reconhecimento, alguns proponentes identificam nas políticas distributivas um vínculo como uma forma de materialismo ultrapassado que se põe constantemente como cúmplice de muitas injustiças sociais.

Na perspectiva de Fraser, ambas as compreensões estão equivocadas ao separar as demandas por redistribuição das demandas por reconhecimento, pois, torna-se necessário para se pensar a justiça social contemporânea que ambas as teorias estejam se relacionando de forma comum. Tendo em vista que as demandas que se apresentam na atualidade carecem dessa união articulada, porque essas demandas já demonstraram que o apoio de apenas uma teoria não será possível abranger todas as demandas que se apresentam na atualidade. Fraser defende, portanto, o ponto de vista de que os aspectos emancipatórios desses dois paradigmas precisam ser integrados em uma estrutura única e abrangente. Portanto, é fundamental pensá-las e articulá-las segundo as novas demandas que surgem com frequência na sociedade.

Desse modo, afirma-se que, no campo da filosofia moral, a tarefa se dá mediante uma tentativa de imaginar um conceito de justiça que englobe todas as reivindicações que visam à defesa plena por uma igualdade econômica entre os integrantes da sociedade e as reivindicações defensáveis por reconhecimento da diferença. Já no campo da teoria social,

⁴⁵ Através do diagnóstico de sua época, Fraser se posicionou afirmando que devido a derrocada do comunismo acompanhada com o surto da ideologia do mercado livre, e também das “políticas de identidade”, tanto no seu âmbito progressista quanto no âmbito fundamentalista, cooperaram, todos, para o distanciamento do centro das reivindicações por uma redistribuição igualitária (FRASER, 2006; FRASER, 2002).

propõe como tarefa a busca pelo entendimento dos complexos modos de relações constatados na economia e cultura, bem como na classe e *status* na sociedade. No caso da teoria política, a tarefa é imaginar um conjunto de esquemas institucionais que possam remediar tanto os processos de má distribuição quanto a falta de reconhecimento. Já no caso da prática política, a tarefa é fomentar um engajamento que seja democrático ao ponto de construir orientação que integre o melhor das políticas de redistribuição com o melhor das políticas de reconhecimento (FRASER, 2002, p. 9).

3.1.1 Injustiça econômica e injustiça cultural ou simbólica segundo Fraser

Devemos salientar, portanto, que realizaremos uma análise dos escritos filosóficos de Nancy Fraser de modo que eles possam proporcionar uma compreensão das políticas de reconhecimento e suas relações com a economia, além de uma análise mais habitual que se ancora no âmbito culturalista. Fraser considera que sua análise não culturalista do reconhecimento representa a “pedra angular” de sua abordagem. (FRASER, 2002, p. 09). Aponta que reconhecimento, em seu modelo mais geral, é constituído através da perspectiva da identidade. Esta perspectiva define que cada grupo carece de uma identidade cultural que seja reconhecida de acordo com a especificidade de cada grupo.

Em contrapartida, uma forma de não-reconhecimento consiste num processo de depreciação de tal identidade pela cultura que se apresenta para eles como dominante, causando um dano na autoestima de seu grupo. A solução para os danos causados através dessas dificuldades, lembra Fraser, consiste na necessidade de engajamento em políticas de reconhecimento. Estas políticas têm como ponto de partida a tentativa de reparar o autodeslocamento que se realiza de maneira interna através do processo de contestação da imagem depreciadora que é construída pela cultura, pois é na cultura dominante que está contida a possibilidade de depreciação constantemente do indivíduo.

Ora, os indivíduos inseridos como membros dos grupos que são apontados como inapropriadamente reconhecidos têm como atribuição apenas rejeitar tais imagens, passando a promover, conseqüentemente, as novas e variadas formas de autorrepresentações que por eles próprios foram criados. Fraser enfatiza que:

Uma vez formulada sua identidade coletiva, terão que exibi-la publicamente para obter o respeito e a estima da sociedade como um todo. O resultado, quando bem-sucedido, é o 'reconhecimento', uma relação não distorcida consigo mesmo. Modelo de identidade, portanto, políticas de reconhecimento significam políticas de identidade (FRASER, 2002, p. 10).

A filósofa identifica que esse modelo apresenta deficiência em dois aspectos: no caso da primeira deficiência detectada, constatou-se uma tendência reificadora de identidades de grupos que podem eclodir na promoção do comunitarismo repressivo e do separatismo; já o segundo caso, atentou-se para o modelo de identidade que obscurece os vínculos coexistentes entre o reconhecimento e redistribuição, ocasionando uma obstrução nos esforços que são direcionados para fundamentação de uma integração efetiva. É em razão desses motivos, como veremos posteriormente, que Fraser propõe uma nova concepção alternativa do reconhecimento.

Fraser identifica que a redistribuição⁴⁶ e o reconhecimento, enquanto paradigma popular, são constantemente associados com movimentos sociais que se apresentam de maneira concreta na sociedade. No entanto, a filósofa busca tratar esse paradigma popular segundo uma perspectiva característica que se encontra presente na justiça e injustiça social, que pode ser aplicada à situação de qualquer movimento social vigente, ao invés de abordar a redistribuição e reconhecimento seguindo apenas a política de classe e a política da identidade. Assim, propõe uma distinção de duas compreensões acerca da injustiça: de um lado, está a injustiça econômica e, do outro lado, os modos de injustiça cultural ou simbólica.

No caso da primeira, uma variedade expressiva de exemplos pode ser considerada. De modo bem específico, dentro dessa injustiça socioeconômica, se apresentam casos como o da exploração, da marginalização econômica, da privação, etc⁴⁷. Evidentemente, outros teóricos estiveram engajados, lembra a pensadora, na busca de conceitualizar a natureza dessas injustiças (dentre eles, aponta Karl Marx, John Rawls, Amartya Sen e Ronald Dworkin)⁴⁸. No entanto, é de interesse da Fraser trazer uma abordagem teórica específica,

⁴⁶ Está contida, nesse paradigma de redistribuição, a possibilidade de compreender as classes sociais, a possibilidade de englobar políticas como liberalismo da *New Deal*, a socialdemocracia e o socialismo, bem como as formas de feminismo e antirracismo que consideram a transformação ou a reforma socioeconômica como a solução das injustiças de gêneros e étnicas-raciais, sendo, portanto, mais geral que a política de classe em seu sentido convencional. O reconhecimento, de igual maneira, tem a possibilidade de englobar, além da perspectiva dos movimentos que pretendem revalidar as identidades injustamente não-reconhecidas, bem como as tendências desconstrutivas que rejeitam o essencial da política tradicional da identidade que, por outro lado, é mais geral que a política da identidade em seu sentido mais convencional (FRASER, 2003, p. 22).

⁴⁷ Por exploração deve ser entendido a apropriação do fruto do trabalho de uma pessoa para o benefício de outros; por marginalização econômica, segundo Fraser, entende-se a limitação do sujeito a trabalho indesejável ou baixamente remunerado ou a negação do acesso ao trabalho assalariado; e por fim, na privação, está a negação de um padrão material adequado de vida (FRASER, 2001, p. 249).

⁴⁸ “Incluem-se a teoria de Marx de exploração capitalista, a visão de John Rawls de justiça como escolha justa dos princípios que governam a distribuição de ‘bens primários’, a visão de Amartya Sen que justiça requer garantias de exercício igual das ‘capacidades para funcionar’ e a visão de Ronald Dworkin que requer ‘igualdade de recursos’” (FRASER, 2001, p. 249).

pois sua perspectiva está voltada para um entendimento mais geral e grosseiro capaz de gerar um conceito de justiça socioeconômica comprometida com o igualitarismo.

Do outro lado, representando uma segunda compreensão, temos a forma de injustiça cultural ou simbólica. Nesse segundo ponto, estão presentes formas de injustiças relacionadas com os padrões sociais de representação, interpretação e comunicação. Podemos inferir, como exemplos desse modo de dominação cultural, um processo de não reconhecimento e os casos constantes de desrespeitos⁴⁹. Para Fraser, Honneth e Charles Taylor buscaram, recorrendo às noções hegelianas, conceitualizar a natureza dessas injustiças culturais e simbólicas⁵⁰. No entanto, Fraser salienta que sua proposta difere de uma restrita abordagem teórica. Assim, considera como necessário dentro de suas reflexões:

[...] uma compreensão geral e grosseira de injustiça cultural como distinta de injustiça socioeconômica. Apesar das diferenças, a injustiça socioeconômica e a injustiça cultural perpassam as sociedades contemporâneas. Ambas estão enraizadas em processos e práticas que sistematicamente prejudicam alguns grupos em detrimento de outros (FRASER, 2001, p. 251).

Desse modo, a pensadora põe como solução que ambos os paradigmas precisam, de certo modo, serem remediados de forma prática. Além do mais, salienta que essa distinção entre injustiça econômica e injustiça cultural se efetua segundo um processo analítico. Porém, no modo prático proposto pela pensadora, ambas as dimensões estão interligadas. De acordo com a filósofa, até as instituições que estão no âmbito econômico mais materiais possuem uma dimensão que se apresenta de forma culturalmente constitutiva e irreduzível, constituídas, portanto, através dos significados e das normas. Ora, de modo semelhante, nota-se que até mesmo as práticas culturais mais discursivas contêm uma dimensão político econômica constitutiva e irreduzível, pois utilizam apoios materiais como suporte.

À vista disso, percebe-se que a injustiça econômica e a injustiça cultural se constituem de tal modo que normalmente estão imbricadas, interligadas, reforçando-se dialeticamente. Partindo da compreensão de que os modelos de normas culturais enviesadas de forma injusta contra alguns são institucionalizadas no Estado e na economia proporcionando, conseqüentemente, desvantagens no âmbito econômico que restringem a

⁴⁹ A dominação cultural representa para Fraser uma sujeição dos sujeitos a padrões de interpretação e de comunicação que são especificamente associados à outra cultura estranha ou hostil. Por não-reconhecimento, por sua vez, entende-se o sujeito considerado invisível pelas práticas representacionais, comunicativas e interpretativas de uma determinada cultura. Já o desrespeito, ocorre mediante a difamação constante em representações públicas estereotipadas culturais e/ou em interações quotidianas (FRASER, 2001, p. 250)

⁵⁰ Axel Honneth e Charles Taylor, como pensadores dessa corrente filosófica, destacam-se devido aos constantes debates que surgem tendo como ponto de vista suas reflexões. Evidentemente, concepções semelhantes marcaram os trabalhos teóricos de outros pensadores críticos, incluindo Iris Marion Young, Judith Butler, Patricia J. Williams e Jessé Souza.

igualdade diante da sua participação no processo de fabricação da cultura cuja presença pode ser constatada através das esferas públicas e no cotidiano. Fraser apresenta, como o resultado que se apresenta nesta institucionalização, a constituição de um ciclo vicioso efetivado por meio de um processo de subordinação cultural e econômica.

3.1.2 Fraser e os remédios para os casos de injustiças econômicas e de injustiças culturais

Para Fraser, essa imbricação entre cultura e economia política representa o “*leitmotiv*” de todo o seu trabalho. Ainda assim, apesar dessa interligação, a pensadora visa alcançar uma distinção analítica da injustiça econômica e da injustiça cultural, determinando, por conseguinte, os remédios que podem servir como solução correspondente para cada caso. Ao tratar diretamente acerca da forma de injustiça no âmbito econômico, a filósofa propõe, sem especificar de fato, que remédio pode ter relação com algum tipo de reestruturação político-econômica: redistribuição de renda, reorganização da divisão do trabalho, sujeitar investimentos à tomada de decisão democrática ou transformar outras estruturas econômicas básicas são medidas que podem estar envolvidas. Apesar de distintas, podem ser relacionadas como o termo genérico de redistribuição.

No caso do remédio para sanar a injustiça cultural, em contraposição, é composto por algum tipo de mudança simbólica ou até mesmo cultural. Essa mudança pode envolver tanto o reconhecimento quanto a valorização positiva da diversidade cultural. Considerando de forma mais radical, poderia envolver também uma forma de transformação geral dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, a fim de alterar todas as percepções de individualidade. No entanto, esses dois modos necessários para remediar se apresentam na injustiça cultural como sendo distintos, todavia Fraser os insere genericamente no âmbito do reconhecimento. Além disso, esses remédios para o reconhecimento trazem consigo a pressuposição de uma concepção que se mantém em relação com a redistribuição

De forma semelhante, os remédios distributivos pressupõem uma concepção subjacente de reconhecimento, pois é perceptível que alguns proponentes do conceito de redistribuição socioeconômica podem ser compreendidos como uma expressão própria de um processo que intensifica o reconhecimento. Contudo, apesar de identificar esse entrelaçamento presente no modo de compreender esses dois conceitos, o intuito da filósofa é criar um distanciamento desses modelos de debates que envolvem perguntas sobre como a redistribuição e o reconhecimento podem constituir dois conceitos diferentes e irreduzíveis de justiça, ou, por outro lado, se podem ser reduzidos um ao outro.

No projeto delineado por Fraser, o interesse está voltado diretamente para a perspectiva que assume e mantém a necessidade de manter a distinção que põe de um lado as formas de injustiças socioeconômicas e seus remédios, e, do outro lado, as injustiças culturais e seus remédios. Fraser compreende que:

Com essas distinções estabelecidas, posso colocar as seguintes perguntas: qual a relação entre demandas por reconhecimento, cujo fim é reparar injustiças culturais, e reivindicações por redistribuição, cujo fim é reparar injustiças mútuas que podem surgir quando ambos os tipos de demanda são feitos simultaneamente? (FRASER, 2001, p. 253)

A autora identifica razões para se preocupar com essas possibilidades de interferências mútuas. Para a pensadora, as demandas por reconhecimento adotam frequentemente uma forma de chamar atenção para a especificidade de algum grupo depois que afirma seus valores. Desse modo, afirma que essas reivindicações tendem a fomentar um processo de diferenciação entre os grupos que foram constituídos⁵¹. Já em contraste, temos as demandas redistributivas, cuja reivindicação consiste na tentativa de abolição de arranjos econômicos, mas causam especificidades de grupos. Constata-se na reflexão de Fraser que de fato “a política de reconhecimento e a política de redistribuição frequentemente aparentam ter fins contraditórios” (FRASER, 2001, p. 254).

Na primeira, ela tende a promover a diferenciação, enquanto a redistribuição visa minar essas diferenças que constantemente se apresentam na sociedade. Os resultados dessas reivindicações são tensões que proporcionam, na mediação entre ambas, uma interferência, ou até mesmo atrapalham uma à outra. Isto, por sua vez, constitui um dilema de redistribuição/reconhecimento. Portanto, para solucionar esse dilema, bem como as questões sobre a relação entre redistribuição e o reconhecimento apresentadas no início do capítulo, inferimos, a partir de Fraser, que as “pessoas que estão sujeitas a ambas, injustiças culturais e injustiça econômica, precisam tanto de reconhecimento como de redistribuição. [essas pessoas] precisam [constantemente] reivindicar e negar suas especificidades” (Ibid., p. 254).

Essa ambiguidade põe Fraser diante de duas questões de extrema relevância para se compreender as lacunas que se revelam em suas reflexões (e que serão retomadas posteriormente nas respostas de Honneth): Como essa ambivalência é possível? Quem enfrenta o dilema presente nesse processo de reconhecimento/redistribuição? As respostas

⁵¹ Fraser retoma essa hipótese em seu ensaio *Reconhecimento sem ética?* (2007), complementa afirmando que, ao impor a elaboração e a manifestação de uma identidade coletiva autêntica, autoafirmativa e autopoética, ele submete os membros individuais a uma pressão moral a fim de se conformarem à cultura do grupo. Muitas vezes, o resultado é a imposição de uma identidade de grupo singular e drasticamente simplificada que nega a complexidade das vidas dos indivíduos, a multiplicidade de suas identificações e as interseções de suas várias afiliações. Além disso, esse modelo aparece como essencial para a reificação da cultura (p. 117).

para essas questões só serão alcançadas se realizarmos uma breve distinção conceitual entre os diferentes tipos de coletividades sociais. Conforme Fraser:

Em um extremo estão modos de coletividade que se ajustam ao modelo redistributivo de justiça. No outro extremo, estão os modos de coletividades relacionados ao modelo de reconhecimento. No meio, estão os casos que se mostram difíceis por se ajustarem simultaneamente em ambos os modelos de justiça (FRASER, 2001, p. 254)

Na primeira extremidade, Fraser constata, portanto, o fim redistributivista desse espectro conceitual. Está contido neste fim o estabelecimento de um "tipo-ideal de coletividade". A característica pertinente desse modelo de existência está em seu fundamento que necessita estar no âmago da economia política. Destarte, o princípio da injustiça, bem como a sua essência, são, ao se manifestarem no âmbito socioeconômico, permeados pela má distribuição; além de abrangerem também qualquer tipo de injustiça cultural que tem sua origem derivada, mesmo que em última instância, da raiz econômica. Logo, Para Fraser, a solução que se apresenta para remediar esse problema, compreendido de maneira adequada como um caso de injustiça, é o processo de redistribuição político-econômica, vista na forma de oposição ao conceito de reconhecimento cultural.

3.1.3 O exame heurístico como forma de compreender as de coletividades puras

Nessa investigação do mundo real, Fraser constata a existência de um liame que se apresenta entre a economia política e cultura, estando também incluído nos casos de injustiça de distribuição e reconhecimento. A partir destas ilações, a filósofa se depara com a possibilidade de questionar se atualmente podemos constatar a existência de coletividades que se apresentem puras. Assim, propõe, como utilidade para seus propósitos heurísticos, um exame que demonstra o que está por trás, i.e, que mostre o que compõe as suas propriedades. Dessa forma, considera ter encontrado na concepção marxiana de classe explorada um exemplo próximo do que deve ser interpretado como sendo o "tipo-ideal".

Na concepção assumida aqui, classe é um modo de diferenciação social enraizada na estrutura político-econômica da sociedade. Uma classe existe como uma coletividade apenas em virtude de sua posição nessa estrutura e de sua relação com as outras classes. Assim, a classe trabalhadora marxiana é constituída por pessoas em uma sociedade capitalista que devem vender sua força de trabalho sob certo arranjo que autoriza a classe capitalista a se apropriar do excesso de proatividade em benefício próprio (FRASER, 2001, p. 256).

Segundo Fraser, a injustiça desse arranjo representa diretamente em sua forma essencial um caso de redistribuição. Esse caso pode ser adequadamente caracterizado dessa

forma tendo como base o fato de que o proletário, que se põe na forma de integrante no sistema capitalista de reprodução social, recebe uma grande e injusta parte dos custos e uma parte pequena e injusta das recompensas. Nota-se, explicitamente, neste caso, que os integrantes constantemente sofrem com injustiças culturais sérias e ofensas destinadas à classe. No entanto, longe estar rigorosamente presente em uma estrutura cultural autonomamente injusta, estas são derivadas da economia política, tal como as ideologias de inferioridade de classe proliferam para justificar a exploração.

A solução para esse arranjo, ou o “remédio” para esse tipo de injustiça, conforme aponta Fraser, se dá por meio da redistribuição, ao invés de ser pelo reconhecimento. Portanto, superar esse processo de exploração de classe requer um processo de reestruturação contínua da economia política, de tal modo que ela possa alterar o aspecto da distribuição de custos e benefícios sociais. A filósofa identifica que tal reestruturação na concepção marxiana adota “a forma radical de abolir as estruturas de classe como tal”, pois o melhor acordo para si é ‘abolir-se’ como classe”. Nesse caso, a última coisa que o proletariado necessita “é de reconhecimento de sua diferença”. Pois, nota-se, pelo contrário, que “a única forma de remediar a injustiça é extinguir o proletariado como um grupo” (Ibid, p. 256).

No outro lado do espectro conceitual, está a compreensão que abrange um “tipo-ideal de coletividade” que é capaz de se ajustar ao modelo de reconhecimento no âmbito da justiça. Sua fundação, de certa forma, diverge do fim redistributivista delineado no primeiro espectro. Visto que o modelo dessa coletividade está totalmente incorporado no âmbito da cultura, em vez de estar na economia política (como é o caso da redistribuição)⁵². A principal característica desse segundo modelo possibilita fundamentar uma divisão, pois, ao invés de ser articulada segundo a forma de divisão do trabalho, propõe-se interpretar a forma de coletividade de acordo com os determinantes padrões sociais de interpretação e avaliação.

O resultado, portanto, para qualquer tipo de injustiça estrutural a que os integrantes da sociedade estejam sujeitos, será rastreável à estrutura cultural-valorativa. Percebe-se diante do leque de possibilidades de desrespeito, que são constatados diante da negação desse reconhecimento mútuo, que tanto a sua “raiz” quanto o seu “núcleo” são equivalentes, conforme Fraser, ao processo de não-reconhecimento cultural, enquanto que qualquer outro tipo de injustiça econômica adicional é derivado diretamente da raiz cultural.

⁵² No entanto, de acordo com Fraser, deve-se levar em consideração Axel Honneth, que, como teórico do reconhecimento, está consciente da importância da igualdade econômica e procura acomodá-la em suas abordagens. Para ela, Honneth assume uma visão culturalista reducionista da distribuição, ao supor que todas as desigualdades econômicas estão enraizadas em uma ordem cultural que privilegia algumas formas de trabalho em detrimento de outras, além de acreditar que a alteração dessa ordem cultural é o suficiente para prevenir todo tipo de má distribuição (FRASER, 2007, p.128).

Neste caso, portanto, a cura para as “enfermidades” que tendem se manifestar conforme se agravam as injustiças não se dá por meio da redistribuição político-econômica. Para Fraser, o remédio necessário para reparar efetivamente essas injustiças é o reconhecimento cultural.

Como exemplo de uma coletividade que se impõe como pura, Fraser concebe os casos concretos presentes nos modos como são tratadas as sexualidades menosprezadas. Este conceito de sexualidade menosprezada, desvalorizada, delineada pela filósofa corresponde à concepção do reconhecimento que tem suas raízes vinculadas à “estrutura cultural-valorativa da sociedade”⁵³. Fraser enfatiza como agravante dois fatos complexos que *Gays* e lésbicas passam: os sofrimentos proporcionados pelo heterossexismo e pela homofobia. O primeiro corresponde à construção autoritária de normas que privilegiam heterossexuais, já o segundo é determinado pela desvalorização cultural da homossexualidade. Além do mais:

Gays e lésbicas também sofrem injustiças econômicas sérias; podem ser sumariamente despedidos de trabalho assalariado e têm os benefícios de previdência social baseados na família negados. Mas longe de estarem arraigados na estrutura econômica, esses danos derivam de uma estrutura cultural-valorativa injusta (FRASER, 2001, p. 258).

Portanto, para a pensadora norte-americana, isso implica no fato de que, ao terem a sua sexualidade desacreditada, no caso dos homossexuais especificamente, ela observa que essa coletividade está de maneira habitual sujeita à vergonha, péssimas condições de trabalho, molestações, discriminação e violência, enquanto lhes são negados os direitos legais e a proteção igual - todas negações fundamentais de reconhecimento. Além disso, Fraser identifica que o remédio para esse caso de injustiça é, conforme receitou, através do reconhecimento e não segundo a redistribuição. Para ocorrer uma superação das práticas homofóbicas e sexistas deve haver uma mudança nos modos de avaliações culturais, legais e práticas⁵⁴. É outorgar um reconhecimento positivo a cada especificidade sexual.

Em suma, quando a sociedade lida com essas duas formas de coletividades que se aproximam do caso da classe operária que vivencia um contínuo processo de exploração, lida com casos de injustiças distributivas que carecem de medidas redistributivas. Ao lidar com coletividades que compartilham do tipo ideal de sexualidade menosprezada, a sociedade

⁵³ Torna-se evidente que Fraser põe esse critério após constatar que esse conceito de sexualidade menosprezada não é um modo de diferenciação cujas raízes estão na economia política. Para ela, os homossexuais são um exemplo de coletividade que não ocupa uma posição particular na divisão do trabalho e, como consequência, sequer constitui uma classe explorada. O motivo para essa determinação se concretiza pelo modo como estão estruturados, pois estão distribuídos ao longo de toda essa imensa teia estrutural sem uma classe específica.

⁵⁴ Tornam-se necessárias essas mudanças nas formas de avaliações culturais, legais e práticas, porque estas estão num constante processo de valorização da heterossexualidade. Esta, por sua vez, nega o respeito aos *gays* e lésbicas de tal maneira que se recusam a reconhecer a homossexualidade como um modo que se põe como uma forma legítima de sexualidade.

enfrenta casos de injustiças que são ocasionadas por um processo de não-reconhecimento que exige como remédio medidas de reconhecimento. Assim, o primeiro caso reivindica a solução, que é a realização de uma homogeneização dos grupos que estão presentes na sociedade. No caso da segunda extremidade desse espectro conceitual, ao contrário, é requerido a valorização da peculiaridade do grupo, ou seja, o reconhecimento de sua especificidade.

3.1.4 Tipos de coletividades ambivalentes

Diante disso, surge a seguinte indagação: é possível, diante dessas duas extremidades do espectro conceitual proposto por Fraser, a existência de coletividades que se encaixam no meio dessas duas extremidades? De acordo com Fraser, é possível. Visto que:

[...] Quando consideramos coletividades localizadas no meio do espectro conceitual, encontramos modelos híbridos que combinam características da classe explorada com características da sexualidade menosprezada. Essas coletividades são 'ambivalentes'. São diferenciadas como coletividades em virtude tanto da estrutura político-econômica como cultural-valorativa. Então, quando oprimidas ou subordinadas, sofrem injustiças ligadas à economia política e à cultura simultaneamente (FRASER, 2001, p. 259).

De maneira sucinta, podemos inferir que esses tipos de coletividades são consideradas como ambivalentes. São diferenciadas como coletividades devido a sua estrutura abranger, simultaneamente, tanto o aspecto político-econômico quanto o aspecto cultural-valorativo. Portanto, como consequência de um processo de subordinação ou de opressão, passam a estar sujeitas às injustiças que se associam à economia política e à cultura, de modo que nenhuma dessas injustiças (socioeconômicas ou não-reconhecimento) é um efeito indireto da outra, levando em consideração que nelas as injustiças tendem a ser determinadas como originais e primárias.

Especificamente, no caso dessa ambivalência entre as coletividades, percebe-se que o remédio de reconhecimento e o remédio redistributivo que são aplicados como fórmulas isoladas são insuficientes, pois torna-se necessário que ambos os medicamentos sejam aplicados em conjunto. Como exemplo de coletividades ambivalentes paradigmáticas, Fraser considera os casos de gênero e "raça". Embora, cada uma tenha peculiaridades que não são compartilhadas pela outra, nota-se que ambas englobam dimensões político-econômicas e culturais-valorativas. Logo, para ela pode-se concluir, no caso da "raça" e do gênero, que as duas estão sujeitas à necessidade de uma redistribuição que esteja associada ao reconhecimento.

Segundo apensadora norte-americana, é possível identificar, no caso da relação entre redistribuição e gênero, que o gênero de modo peculiar é possuidor de dimensões político-econômicas devido ao seu princípio estruturador básico da economia política. Para Fraser, essa estrutura básica se dá da seguinte forma: de um lado, o gênero estrutura a divisão fundamental entre o “trabalho produtivo” assalariado e “trabalho reprodutivo” e doméstico não assalariado. E por outro lado, o gênero também se incumbe de estruturar a divisão dentro do trabalho assalariado, que põe em uma extremidade as ocupações manufatureiras e profissionais bem pagas, enquanto na outra extremidade estão os trabalhos domésticos e de (*pink collar*) colarinho rosa⁵⁵.

O resultado adquirido diante disso é uma forma de perpetuação de uma estrutura político-econômica que gera modos de exploração, marginalização e privação específicas de gênero. Assim, essa estrutura proporciona, no âmbito de uma economia política, a execução de uma diferenciação de gênero que é composta pelas características específicas de sua classe. Conforme esse modelo de distinção, esses casos de injustiça de gênero se apresentam como pertencentes a uma espécie de injustiça distributiva cuja solução se realiza segundo as exigências de redistribuição. Portanto, de modo semelhante à injustiça de classe, a injustiça de gênero requer a transformação da economia política a fim de eliminar sua estruturação de gênero.

Como solução para esse primeiro aspecto abordado, o político-econômico, Fraser identifica como necessário para eliminar a exploração, marginalização e privação de modo específico de gênero que haja uma abolição por completo da divisão de gênero do trabalho, em seu aspecto de compreender o trabalho assalariado como a divisão entre trabalho assalariado e trabalho não-assalariado. Retomando a lógica do remédio, a pensadora a determina como semelhante à lógica do respeito à classe social que determina a eliminação da especificidade de gênero. Pois, se o gênero “fosse nada mais que uma diferenciação político econômica, em suma, a justiça requereria sua abolição” (FRASER, 2001, p. 206).

Em relação ao aspecto da diferenciação cultural-valorativa, observa que este, por sua vez, também apresenta determinados elementos que se evidenciam de forma mais similar à sexualidade do que à classe, e é isso que possibilita relacioná-la diretamente com a problemática do reconhecimento. Fraser, identifica que uma característica emblemática dessa

⁵⁵ Esta divisão demonstra que os homens de forma dominante são postos em ocupações, sejam elas manufatureiras ou profissionais, que recebem um valor mais elevado como forma de pagamento pelos seus serviços. No caso das mulheres, elas são postas em ocupações, sejam elas no “modelo do colarinho rosa” ou nos casos de trabalhos domésticos, que recebem um valor bem baixo como forma de pagamento pelos seus serviços em comparação aos homens que exercem as mesmas funções.

injustiça de gênero é o que denominou de androcentrismo e o sexismo cultural. O androcentrismo representa a construção autoritária de normas que privilegiam características associadas com a masculinidade, enquanto que o sexismo cultural está associado a desvalorização e a acentuada depreciação de coisas consideradas como “femininas”.

Fraser específica, de forma bem detalhada, os modos pelos quais se expressam essas depreciações que se colocam como representantes de diversos casos de injustiças de reconhecimento. Para esses casos, os remédios se aproximam do que foi proposto na lógica da sexualidade, sendo necessário prescrever o reconhecimento positivo a um grupo que passou por desvalorização. Em conformidade com a pensadora estadunidense, constata-se que:

[...] Essa depreciação é expressada em um rol de punições sofridas pelas mulheres, incluindo agressão sexual, exploração sexual e violência doméstica; trivialização, coisificação e humilhação estereotípica nas representações da mídia; molestamento e depreciação em todas as esferas de vida cotidiana; sujeição a normas androcêntricas nas quais as mulheres aparecem como menos importantes ou desviantes e que contribuem para prejudicá-las, até mesmo na ausência de qualquer intenção de discriminação; discriminação atitudinal; exclusão ou marginalização em esferas públicas e corpos deliberativos; negação de plenos direitos legais e proteções iguais (FRASER, 2001, p. 261-262).

Torna-se claro que esses casos de depreciações não podem ser solucionados com base apenas em métodos específicos que são provenientes de um modelo de redistribuição político-econômica, pois eles requerem de modo independente certos tipos adicionais de remédios de reconhecimento. Portanto, para superar o androcentrismo e o sexismo, conforme Fraser, é necessário que haja uma mudança nas formas de avaliações sociais e em suas expressões legais e práticas, levando em consideração que elas tendem, de modo simultâneo, a proporcionar uma negação do direito de igual respeito às mulheres e, contrariamente, uma promoção contínua dos modos de “agir” masculino. Além do mais, requer a descentralização das normas androcêntricas e a necessidade de reavaliação de um gênero menosprezado.

Diante disso, o gênero se efetiva em um modo ambivalente de coletividade. Em cada lado de seus extremos, que se mantêm conectados, encontramos um modo que se apresenta na forma da economia-política e outro modo na forma cultural-valorativa, ambos se resumem no conceito de redistribuição e de reconhecimento. Se efetiva desse modo, devido à institucionalização no Estado e na economia de normas androcêntricas e sexistas que perpetuam as desvantagens que as mulheres sofrem, a negação de sua igual participação na fabricação da cultura em esferas públicas e na vida cotidiana. O resultado, diante disso, é um círculo vicioso de subordinação cultural e econômica que exige como critérios para reparação das injustiças de gênero mudanças na economia e na cultura.

Ao tratar da “raça”, Fraser a situa, semelhantemente à classe, conforme um “modo ambivalente de coletividade” que se põe como estruturante da economia política, além de possuir dimensões culturais-valorativas. Tratando do primeiro aspecto, a filósofa o estabelece como possuidor de duas faces: de um lado, a “raça” é vista como um meio estruturante da divisão capitalista do trabalho e, na outra face, tem a capacidade de estruturar o acesso a mercados de trabalho oficiais. No primeiro caso, ela estrutura a divisão dentro trabalho assalariado entre ocupações mal pagas, sujas, domésticas, desproporcionalmente ocupadas por pessoas de cor, e ocupações técnicas, administrativas detentoras de maior *status* e com melhores pagamentos desproporcionalmente dominadas por brancos.

Por outro lado, nota-se que a "raça" também está envolvida no modo de estruturar o acesso a mercados de trabalhos oficiais ao ponto de possibilitar que grandes segmentos da população de cor sejam transformadas em subproletariados e "supérfluos", excluídos do sistema produtivo e inúteis até mesmo para serem explorados. O que se apresenta diante disso é uma estrutura político econômica detentora da capacidade de gerar modos de exploração, marginalização e privação específicos de “raça”. Isto implica para Fraser o fato de que, quando são vistas nessa perspectiva, injustiças raciais aparecem como uma espécie de injustiça que clama por soluções redistributivas.

De modo semelhante à classe, lembra Fraser, a justiça social reivindica a transformação da economia política para que assim possa eliminar por completo sua racialização. Portanto, para eliminar o processo de exploração vigente, a marginalização continua e a privação que são específicas de raça são exigidas medidas que visam abolir por completo a divisão racial do trabalho tanto em seu aspecto do trabalho explorado e supérfluo quanto na divisão dentro do trabalho assalariado. Desse modo, para Fraser, a lógica do remédio é como a lógica da classe: se efetiva por meio da eliminação da diferença de “raça”. Se a “raça” nada mais fosse do que uma diferenciação político-econômica, a justiça postulatória sua abolição (FRASER, 2001, p. 263).

Ao tratar do segundo aspecto, das dimensões culturais-valorativas, Fraser se propõe a discorrer acerca da “raça” no âmbito do reconhecimento. Considera como evidente o fato de que a “raça” tem a capacidade de incorporar alguns elementos que são mais próximos da sexualidade do que classe. A pensadora determina como um aspecto central do racismo a concepção presente no Eurocentrismo. Identifica, portanto, a existência de uma “construção autoritativa de normas que privilegiam traços associados como o fato de ser branco”. Conjuntamente, está a presença do “racismo cultural” que aspira a práticas de

“desvalorização” e de “depreciação” de coisas consideradas "negras", "amarelas" e “marrons” (FRASER, 2001, p. 263).

Para Fraser, essa forma de depreciação tem um modo peculiar de expressão:

Esta depreciação é expressada em um arco de perdas sofridas pelas pessoas de cor, incluindo representações estereotípicas humilhantes na mídia como criminal, bestial, primitivo, estúpido e assim por diante; violência e agressão em todas as esferas da vida cotidiana; sujeição a normas eurocêntricas nas quais as pessoas de cor são vistas como desviantes ou menores e trabalham para prejudicá-las, mesmo na ausência de intenções de discriminação atitudinal; exclusão e/ou marginalização de esferas públicas e corpos deliberativos; e negação de direitos legais plenos e igualdade de proteção (FRASER, 2001, p. 263-264).

Portanto, de forma semelhante ao gênero, esses casos representam casos de injustiças que necessitam ser remediadas por meio da promoção do reconhecimento positivo à especificidade desvalorizada de um grupo. Diante disso, a “raça” se efetiva em um modo ambivalente de coletividade. Em cada lado de seus extremos, que se mantêm conectados, encontramos um modo que se apresenta na forma da economia-política e outro modo em sua forma cultural-valorativa. Ambas se mesclam, portanto, com objetivo de se reforçarem dialeticamente, tendo em vista que as normas culturais e eurocêntricas estão sendo institucionalizadas pelo Estado e pela economia, além de ter uma desvantagem econômica que restringe a participação efetiva de pessoas de cor.

Logo, podemos inferir que, da mesma forma que o gênero, a “raça” se põe como ambivalente. A solução para reparar a injustiça social nesse caso se dá, conforme Fraser enfatiza, por meio da realização de mudanças que partem tanto do seu aspecto econômico quanto do seu aspecto cultural. Ou seja, devido às pessoas de cor sofrerem pelo menos dois tipos distintos de injustiças, elas devem estar sujeitas como efeito a dois tipos distintos de remédios: a redistribuição e o reconhecimento. Assim, como lógica, Fraser aponta que a redistribuição visa eliminar a diferença de “raça”, já o reconhecimento tem como papel a valorização da especificidade cultural dos grupos raciais subordinados.

Segundo Fraser, gênero e “raça”, em suma, são modos dilemáticos de coletividades. Pois, ao contrário da classe social e ao contrário da sexualidade, o gênero e a “raça” se apresentam como ambivalentes e podem ser implicados de forma simultânea na política de redistribuição e na política de reconhecimento. Assim, aponta que as feministas devem procurar como solução remédios político-econômicos que minem a diferenciação de gênero, enquanto também devem procurar remédios culturais-valorativos que valorizem os casos específicos dessa coletividade menosprezada. Já a luta anti-racista, conforme Fraser,

deve igualmente perseguir remédios político-econômicos que visem minar a diferenciação “racial” e, ao mesmo tempo, procurar remédios culturais-valorativos.

Assim, Fraser acaba por assumir o fato de que os remédios redistributivos necessários para os casos de injustiças político-econômicas podem sempre ocasionar um aumento de diferenciação entre os grupos sociais. Assume-se, de modo semelhante, que os remédios de reconhecimento para as injustiças culturais-valorativas aumentam a diferenciação entre os grupos sociais. Para a filósofa um problema se põe diante dela, pois após apontar essas pressuposições se encontra na dificuldade de “perceber como feministas e anti-racistas podem perseguir redistribuição e reconhecimento simultaneamente” (FRASER, 2001, p. 265). Como solução, propõe-se a examinar convicções alternativas de redistribuição, de um lado, e concepções alternativas de reconhecimento, do outro lado.

3.1.4.1 Remédios transformativos e remédios afirmativos

O objetivo da filósofa é estipular uma distinção entre duas abordagens que se apresentem amplamente como remédios capazes de curar as injustiças evidenciadas nas situações de reconhecimento/redistribuição. Essas duas abordagens são compreendidas segundo os conceitos de “afirmação” e “transformação”. Fraser entende por remédios afirmativos para a injustiça os recursos que estão voltados para a correção de resultados indesejáveis de arranjos sociais sem perturbar o arcabouço que os gera. Já os remédios transformativos, em contraposição, são receitados para a correção de resultados indesejáveis precisamente pela reestruturação do arcabouço genérico que os produz.

Portanto, “o ponto crucial do contraste é a relação entre resultados oferecidos pelo Estado versus os processos que os produzem” (FRASER, 2001, p. 265-266). Fraser argumenta que essa distinção pode ser primeiramente aplicada levando em consideração os remédios necessários para os casos de injustiças culturais. De acordo com a pensadora, os remédios afirmativos que se apresentam como solução para esses tipos de injustiças tendem a ser associados ao que Charles Taylor designou de “multiculturalismo dominante”. Este remédio propõe reparar o desrespeito por meio de um processo de reavaliação das identidades de grupos que foram injustamente desvalorizadas, deixando intactos tanto o conteúdo dessas identidades quanto as diferenciações de grupos que lhes serviam como alicerces.

No caso dos remédios transformativos, ao contrário, nota-se que seu ponto de partida está associado a um processo de desconstrução. Através do conceito de desconstrução, podemos levar em consideração um modo peculiar de tratamento que teria como objetivo

possibilitar uma reparação do desrespeito através da transformação da estrutura cultural-valorativa que se mantém implicitamente manifestada. “Pela desestabilização das identidades e diferenciações de grupo existentes, esses remédios não iriam apenas elevar a autoestima dos integrantes dos grupos atualmente desrespeitados, mas mudariam a percepção de todos sobre a individualidade”, lembra Fraser (2001, p. 266).

Diante disso, como forma de ilustração dessa distinção, a filósofa recorre novamente aos casos de desrespeitos que são evidenciados nas sexualidades menosprezadas. Conforme Fraser, em uma parte chave de seu ensaio:

Os remédios afirmativos para homofobia e heterossexismo são comumente associados a políticas de identidades *gay*, que visam a valorizar a identidade *gay* e lésbica. Remédios transformativos, em contraste, estão associados à ‘política dos homossexuais’ (*queer politics*), que visa desconstruir a dicotomia homo-hetero. Políticas de identidade *gay* tratam homossexualidade como uma positiva cultural com seu conteúdo substantivo próprio, de forma muito parecida (na visão do senso comum) como uma etnicidade. Essa positividade existe em si própria e precisa apenas de reconhecimento adicional. Política dos homossexuais, em contraste, trata a homossexualidade como o correlato construído e desvalorizado da heterossexualidade; ambas são fruto da ambiguidade sexual e são definidas em virtude uma da outra. O objetivo transformativo não é solidificar uma identidade *gay*, mas desconstruir a dicotomia hetero-homo a fim de desestabilizar todas as identidades sexuais. O ponto não é dissolver todas as diferenças sexuais em uma única identidade universal humana, mas sim sustentar um campo sexual de diferenças múltiplas, não-polarizadas, fluídas e voláteis (FRASER, 2011, p. 267-268).

Logo, podemos levar em consideração que essas abordagens podem ser definidas como propostas necessárias para tratamentos contra os casos de injustiças por não-reconhecimento. Contudo, devemos salientar que em ambos os conceitos trazem consigo uma diferença que se apresenta como crucial. No caso das políticas de identidade *gay*, Fraser identifica que elas corroboram para o aumento da diferenciação existente entre grupos sexuais, enquanto a política dos homossexuais tende a criar, de modo ostensivo e a longo prazo, um processo de desestabilização dessa diferenciação. De certo modo, podemos identificar que essa diferença pode servir como critério de análise geral do reconhecimento.

Em suma, podemos afirmar que os remédios de reconhecimento afirmativos são aqueles responsáveis pelo aumento das diferenciações entre os grupos existentes. Já o remédio de reconhecimento transformativo tende, ao longo prazo, criar um processo de desestabilização das diferenças que se encontram presentes entre os grupos de modo que possa permitir reagrupamentos no futuro. No caso dos remédios para as injustiças econômicas, Fraser demonstra tanto a função dos remédios afirmativos quanto dos remédios transformativos. Constata-se que ambas as soluções sempre mantiveram uma relação direta com o processo histórico presente no caso da classe explorada.

Assim posto, ao tratar dos remédios afirmativos para essas injustiças, a pensadora norte-americana afirma que eles estão historicamente associados ao Estado de Bem-Estar liberal que se tornou evidente no regime estabelecido nos Estados Unidos depois do *New Deal*. Por trás dessa proposta está a tentativa de superar a má distribuição de recursos feita pelo Estado, enquanto se propõe a deixar intacta a estrutura político-econômica que se apresenta de forma implícita. O resultado se dá, diante desse processo de superação, por meio do aumento considerável da parcela de consumo de cada grupo que se encontram na característica econômica de desfavorecidos, mas tal superação não realiza uma reestruturação do sistema de produção.

No caso do modo operante dos remédios transformativos, em contraste, nota-se que estão historicamente associados ao socialismo. Segundo Fraser, esses remédios transformativos teriam a incumbência de rever as medidas injustas de distribuição por meio de um movimento de transformação nas relações de produção, esses remédios não apenas alterariam a distribuição estatal de bens de consumo, mas também mudariam a divisão social do trabalho e assim as condições existenciais de todos. Devemos levar em consideração, como uma forma de ilustrar essa distinção evidente nas reflexões de Nancy Fraser, os casos que se apresentam na estrutura da classe explorada.

Os remédios redistributivos afirmativos para injustiças de classes, conforme Fraser, incluem de forma típica dois modos distintos de transferências de renda: de um lado, tem-se setores primários da classe trabalhadora, que são determinados pelos programas de seguro social cujo papel é realizar as divisões de custos da reprodução social para os empregados; enquanto que do outro lado, encontra-se os programas destinados à assistência pública que providenciam meios testados, com ajudas objetivas para o exercício de reserva dos desempregados e subempregados. No entanto, esses remédios, que apenas suportam e desenvolvem tais modelos, não são suficientes para extinguir as diferenças de classe.

Ora, o efeito geral desses remédios se dá de acordo com a mudança de atenção que antes era destinada à divisão de classe entre trabalhadores e capitalistas para a divisão entre empregados e desempregados no cerne da própria classe trabalhadora. É evidente para Fraser que esses programas destinados à assistência pública objetivam os pobres, não apenas para o auxílio de suas necessidades, mas também para hostilidades. Ou seja, ao mesmo tempo que providenciam ajuda material necessária, eles também desenvolvem diferenciações antagonistas entre os grupos já consolidados. Além disso, mesmo que tente solucionar os casos de injustiças econômicas, ela deixa intacta a estrutura que gera desvantagens de classe.

Para Fraser, torna-se necessária a realização contínua de realocações superficiais. De forma mais radical, considera que o resultado seja marcar as classes menos privilegiadas como inerentemente deficientes e insaciáveis, ocasionando uma demanda, pois a necessidade se faz presente de forma constante. Note-se que em alguns casos essa classe pode se manifestar como privilegiada, devido à forma especial como é tratada. Em suma, Fraser compreende que essa forma, ao afirmar uma abordagem que vise rever as injustiças distributivas, pode terminar por criar injustiças de reconhecimento:

De certo modo, essa perspectiva é contraditória. Redistribuições afirmativas normalmente pressupõem uma concepção de reconhecimento universal, o valor moral igual das pessoas. Chamemos isso de ‘comprometimento oficial de reconhecimento’. Contudo, a prática de redistribuição afirmativa tende a iniciar uma segunda dinâmica - estigmatizante - de reconhecimento, que contradiz seu comportamento oficial com o universalismo. Essa segunda dinâmica estigmatizante pode ser entendida como o efeito prático de reconhecimento da redistribuição afirmativa (FRASER, 2001, p. 270)

Fraser, ao tratar dos remédios transformativos, em contraste com o modelo afirmativo, assevera que eles combinam com os programas universalistas de bem-estar social, impostos progressivos, políticas macroeconômicas que estão voltadas para a criação de empregos, um setor público abrangente, propriedade pública/ou coletiva significativa e tomada de decisões democráticas sobre propriedades socioeconômicas básicas. Além disso, aponta que esses remédios também tentam garantir o acesso a emprego para todos, enquanto ao mesmo tempo tendem a desligar as parcelas de consumo básico de empregos. Portanto, sua tendência se apresenta como essencial para minar a diferenciação de classe.

São os remédios transformativos que aparecem para Fraser na forma de indispensáveis para realização de uma redução mais efetiva da desigualdade social sem criar classes estigmatizadas de pessoas vulneráveis que são percebidas como beneficiárias de vantagens especiais. Esses remédios visam promover a reciprocidade e solidariedade diante das relações de reconhecimento. É dessa forma, enfatiza a pensadora, que uma abordagem que busca uma revisão das injustiças redistributivas pode servir como ajuda para solucionar as injustiças que se referem aos casos de reconhecimento. É notório que há uma semelhança entre esses dois modelos de redistribuição, que consiste na pressuposição de uma concepção universalista de reconhecimento, i. e., o valor moral igual das pessoas.

Ademais, em congruência com Fraser (2001), percebe-se que esses dois modos de abordagens são capazes de gerar diferentes dinâmicas subliminares de reconhecimento. Através da “redistribuição afirmativa pode estigmatizar a desvantagem, somando o insulto da falta de reconhecimento à injúria da privação”. Enquanto que, no caso da “redistribuição

transformativa, ao contrário, pode-se promover solidariedade e ajudar a rever algumas formas de não-reconhecimento" (p. 271). No entanto, deve-se levar em conta dois fatores importantes que se manifestam na análise dos remédios reputados como afirmativos e dos remédios transformativos.

O primeiro fator implica na questão de que esses remédios afirmativos tendem a promover a discriminação de grupo, enquanto que os remédios transformativos visam desestabilizar ou negar essas diferenciações; o segundo fator, desemboca no fato de que os remédios de redistribuição afirmativa podem gerar reveses de reconhecimento, enquanto que os remédios de redistribuição transformativa servem como necessários para reparação de algumas formas de não-reconhecimento. É através desse dilema real, que perpassa os conceitos de redistribuição/reconhecimento ao ponto de suportar qualquer jogada teórica que permita sua completa dissolução, que se encontra a resposta, pois, como enfatiza Fraser, a solução para esse impasse só cessará quando ambas forem buscadas simultaneamente.

Em suma, constata-se, que ambas as teorias se mantêm divididas em dois grupos. Identifica que de um lado estão os proponentes da redistribuição, que utiliza de antigas tradições de organizações igualitárias socialistas e trabalhistas, cujos agentes políticos partidários buscam um projeto de distribuição de recursos e de bens que seja mais justo. Enquanto, do outro lado, estão os proponentes do reconhecimento, recorrente das novas ideias sobre uma sociedade "simpatizante da diferença", que estão em uma constante busca constante por um mundo em que a assimilação das normas culturais majoritárias ou dominantes não passa mais a ser o preço pago pelo respeito à igualdade.

Os membros do primeiro grupo esperam a redistribuição da riqueza do rico para o pobre e dos proprietários para os trabalhadores. Já os membros do outro grupo, ao contrário, anseiam pelo reconhecimento das perspectivas particulares das minorias sexuais, raciais e étnicas e das diferenças de gênero. O dilema redistribuição/reconhecimento está presente na sociedade, e isto implica no fato de que não há qualquer jogada teórica que permita sua completa dissolução. Portanto, a melhor solução que se apresenta para Fraser (2001) consiste na tentativa de "suavizar" o dilema que se põe nessas abordagens que depreciam o conflito redistribuição/reconhecimento, pois ambas devem ser buscadas simultaneamente (p. 280).

3.2 A epistemologia da ordem moral da sociedade segundo Axel Honneth

Axel Honneth, ao direcionar sua análise para essa possível relação entre o reconhecimento e a redistribuição exposto por Nancy Fraser, tem como ponto de partida o

fato de que o desenvolvimento atual da filosofia política está relacionado diretamente com o aparecimento de processos que ocorreram na teorização e que possibilitaram inferir que as mudanças conceituais caminham lado a lado com as mudanças na orientação normativa. Enfatiza que, no final da década de 1980, o predomínio do marxismo e a influência de Rawls asseguraram que não havia nenhuma dúvida quanto ao princípio condutor da teoria normativa de ordem política.

Conforme o pensador contemporâneo, independente das visíveis diferenças circunstanciais, essas teorias estavam de acordo quanto ao imperativo que tinha como pretensão remover qualquer forma de desigualdade social ou econômica que não pudesse ser justificada como base nos fundamentos racionais. Após uma análise criteriosa, aponta que no lugar dessa influente ideia de justiça, vista em termos políticos como a manifestação da era democracia social, parece ter surgido uma ideia nova e equivocada. Para Honneth o objetivo normativo desse conceito equivocado não está mais voltado para eliminação da desigualdade, mas para a anulação da degradação e do desrespeito e que suas categorias centrais não são mais a “distribuição igual” ou a “igualdade econômica”, mas “dignidade” e “respeito”.

Honneth julga que “Fraser forneceu uma fórmula sucinta, quando se referiu a essa transição como uma passagem da ‘redistribuição’ para o ‘reconhecimento’ (HONNETH, 2007, p. 79)⁵⁶. Conforme o filósofo, Fraser delineou um sistema bidimensional que pôs de um lado da sua extremidade o conceito de redistribuição que é referente a uma concepção de justiça. Tal conceito visa alcançar a plena igualdade social recorrendo a um processo de redistribuição das necessidades materiais, para que assim possa se tornar possível a existência dos seres humanos enquanto sujeitos livres. Na outra extremidade, pôs o conceito de reconhecimento. Neste conceito, estão as condições necessárias para que se possa ter uma sociedade justa, isso se torna possível mediante o reconhecimento da dignidade pessoal de todos os indivíduos⁵⁷.

⁵⁶ Honneth destaca que o ponto de partida para o argumento de Fraser é a observação dificilmente contestada de que a grande maioria dos movimentos sociais contemporâneos só pode ser adequadamente compreendida de um ponto de vista normativo se suas reivindicações motivadoras forem interpretadas de acordo com as linhas da “política de identidade”, como exigência do reconhecimento cultural de sua identidade coletiva. Os movimentos emancipatórios mais recentes – representados pelo feminismo, minorias étnicas, gays e lésbicas – não lutam mais principalmente pela igualdade econômica ou redistribuição material, mas pelo respeito às características que os levam a se considerar culturalmente unidos (HONNETH; FRASER, 2006, p. 90).

⁵⁷ Nota-se que os dois autores, apesar de possuírem preocupações análogas, tomam como ponto de partida em suas perspectivas modos distintos para analisar as dimensões de suas teorias da justiça. Em Fraser, a partir de uma “perspectiva dualista”, por exemplo, há negação de que a distribuição possa, independentemente do contexto, ser integrada ao reconhecimento, ela põe as duas categorias como dimensões fundamentais e mutuamente irreduzíveis de justiça. Já no caso de Honneth que, a partir de um “monismo normativo”, estabelece o reconhecimento como uma categoria moral fundamental e abrangente, além de reinterpretar a luta por redistribuição como um epifenômeno da luta por reconhecimento. Em suma, Fraser parte da hipótese que tende a diferenciar a ordem econômica, entendida como não diretamente regulada por padrões institucionalizados de valor cultural, de outras ordens sociais, e Honneth, por outro lado, parte da hipótese de que a ordem econômica capitalista deve ser entendida mais como uma consequência de um modo de valoração

O ponto de partida do argumento de Fraser é a observação dificilmente contestada de que a grande maioria dos movimentos sociais contemporâneos só podem ser adequadamente compreendidos de um ponto de vista normativo somente se suas reivindicações motivadoras forem interpretadas de acordo com as linhas da "política de identidade", uma demanda por reconhecimento cultural de sua identidade coletiva. Os movimentos emancipatórios mais recentes - representados pelo feminismo, minorias étnicas, subculturas gays e lésbicas - não lutam mais pela igualdade econômica ou redistribuição material, mas pelo respeito às características que os levam a se considerar culturalmente unidos. Conflitos sociais relacionados à experiência de injustiça econômica HONNETH; FRASER, 2006, p. 90).

3.2.1 Honneth e as mudanças normativas

Honneth, ao contrário, para responder às mudanças normativas que se apresentam, destaca que há duas “interpretações alternativas” que derivam de observações contrastantes que se põem como uma solução. De um lado, está a posição que permite inferir que conceitos como a dignidade ou reconhecimento sejam considerados como resultados de uma desilusão política que pode levar conseqüentemente ao desmoronamento do Estado de bem-estar, além de sinalizar o fim de qualquer esperança de uma maior igualdade social. Honneth identifica que é a partir dessa hipótese que são discutidas as demandas por redistribuição econômica que apresentam como uma meta inalcançável, e afirma que, no lugar dessas demandas, surgiu uma ideia mais concessiva que visa eliminar a degradação e o desrespeito.

Do outro lado, está uma posição que é capaz de permitir a realização de uma interpretação alternativa que, por sua vez, corrobora com a inclinação que concebe essas ideias não como um resultado da desilusão política, mas como a consequência de um aumento da sensibilidade moral. Vale ressaltar que é nessa segunda alternativa de interpretação que Honneth se fundamenta. Portanto, de acordo com a segunda hipótese, torna-se perceptível o fato de os novos movimentos sociais terem conseguido voltar a atenção para o significado político que ficou expresso na experiência do desrespeito social e/ou cultural. Diante disso, o resultado foi um novo modo de se pensar e perceber que a parte vital do conceito de justiça na atualidade requer o reconhecimento da dignidade tanto dos indivíduos quanto dos grupos.

Honneth, de forma sistemática, delineia a notoriedade que o reconhecimento passou a ganhar ao ser relacionado com um conceito de uma política-moral. Para Honneth, a requisição de uma consideração mais profunda acerca da ideia de reconhecimento foi desenvolvida por meio dos constantes debates políticos e movimentos sociais que rapidamente pode se desenvolver como uma visão normativa ocasionada pelas discussões

cultural a que está ligada, como formas assimétricas de reconhecimento (BARREIROS; NASCIMENTO, 2018, p. 49).

provenientes do multiculturalismo e do autoesclarecimento teórico do feminismo, que reivindicam a aceitação e o respeito das diferenças dos indivíduos ou grupos sociais. Isto representou um pequeno passo para que essa compreensão generalizada determinasse que a qualidade moral das relações sociais não podem ser mensuradas exclusivamente em termos de uma distribuição justa ou equitativa dos bens materiais.

3.2.2 Honneth e a ideia de justiça

Para além desses debates, o intuito de Honneth é propor uma ideia de justiça que esteja essencialmente conectada à concepção em relação a como e de que maneira os indivíduos se reconhecem reciprocamente em seu meio social. O pensador considera que, dessa forma, as preocupações políticas forneceram gradativamente o tema para os debates na filosofia moral, que, para ele, resultam da consideração de que o conteúdo normativo da moralidade tem de ser determinado tomando como ponto de referência às formas específicas do reconhecimento recíproco. Posto isso, salienta que, ao tratar do "ponto de vista da moral", está se referindo, primeiramente, aos atributos desejáveis ou obrigatórios das relações existentes entre os sujeitos.

No entanto, essa sugestão proposta por Honneth só pode ser o ponto de partida para uma tentativa que busca derivar diretamente os princípios normativos de uma teoria da sociedade das implicações morais do conceito de reconhecimento. Portanto, o pensador considera que, assim que um indivíduo embarca nesse caminho, torna-se rapidamente evidente a gama de problemas que se apresentam na qualidade de associados na formulação dessa abordagem. O pensador alemão enfatiza que as manifestações dessas discussões atuais em relação ao respeito e a moralidade do reconhecimento estão consumidas na tentativa de delinear essas dificuldades apenas de modo sistemática. Aqui, portanto, reside o primeiro problema, pois essa abordagem que visa compreender a moralidade do reconhecimento se relaciona com os vários significados vinculados à categoria principal⁵⁸ elaborada por Honneth.

Honneth observa em contraste com o conceito de "respeito", que para ele, desde Kant, possui contornos filosófico-morais relativamente distintos. Em relação ao conceito de Kant, Honneth pontua que tal conceito atingiu a função do mais alto princípio de toda a moralidade, tendo em vista que ele utiliza o centro do imperativo categórico para tratar uma

⁵⁸ Para Honneth, a categoria principal do seu conceito de reconhecimento recíproco está vinculada aos padrões de reconhecimento na esfera do amor, direito e solidariedade.

outra pessoa somente como um fim em si mesma. Enquanto o reconhecimento, ao contrário, não adquiriu uma determinação que se pusesse de forma explícita tanto na linguagem cotidiana quanto na filosofia. Assim, o reconhecimento passa a ter um contexto específico ao tratar de uma formulação da ética feminista, de uma ética do discurso e de uma ideia de comunitarismo.

No contexto da formulação de uma ética feminista, esse conceito é utilizado, acima de tudo, para caracterizar o tipo de atenção amorosa e atenciosa exemplificado no relacionamento entre mãe e filho. Em uma ética do discurso, ao contrário, o "reconhecimento" refere-se ao respeito recíproco para o *status* único e igual de todos os outros; aqui, a conduta esperada dos participantes em um discurso serve como um modelo paradigmático. Finalmente, dentro da estrutura de esforços direcionada a desenvolver melhor as ideias comunitaristas, a categoria do reconhecimento e empregada, hoje, para caracterizar as formas pelas quais outras maneiras de vida passam a ser estimadas, como exemplificado mais tipicamente no caso da solidariedade social (HONNETH, 2007, p. 82)

Honneth argumenta que o uso recorrente dessa pluralidade provoca o segundo problema por ele diagnosticado, pois, junto ao seu significado semântico que se apresenta implicitamente, observa que o conteúdo moral do conceito de reconhecimento também apresenta um processo de mudança. É através deste diagnóstico significativo que emerge a possibilidade de tratar dos direitos e deveres universais em relação ao reconhecimento da autonomia moral de todos os seres humanos; no entanto, Honneth adverte que esse tipo de discurso não seria muito apropriado em relação aos tipos de reconhecimento que podem ser associados aos cuidados amorosos ou a estima social.

O ponto de partida para a hipótese do frankfurtiano são os vários significados dados ao "reconhecimento", pois considera que cada caso traz consigo o potencial de manter ligação com uma perspectiva moral que se põe como específica em cada caso. É deste pluralismo que surge a questão se os vários aspectos de ordem moral podem ser remetidos a uma raiz comum, já que todos podem compartilhar de uma justificação normativa. Honneth reitera, diante disso, que seu modo filosófico de utilizar o conceito sistêmico de reconhecimento, que possui a capacidade de estabelecer uma concepção de ordem moral da sociedade, efetiva-se por meio de uma análise fenomenológica da injúria moral.

Está explícito que o papel central dessa abordagem negativista do reconhecimento é desempenhado pela ideia de que os eventos experienciados como casos de injustiças são propícios em fornecer, de certa forma, uma solução adequada para uma explanação que visa tratar da conexão interna que se apresenta entre a moralidade e o reconhecimento. Partindo com base nos critérios utilizados pelos indivíduos que se põem na capacidade de diferenciar

uma ofensa moral de um mero infortúnio ou força, Honneth considera que não é difícil demonstrar que deve haver um elemento de reconhecimento negado ou recusado.

Desse modo, salienta que uma injúria física só se torna uma injustiça moral quando há um caminho que permita que as vítimas sejam levadas a enxergá-la como uma ação que intencionalmente desprezou um aspecto central do bem-estar pessoal delas (das vítimas). Evidentemente, nota-se que não é apenas a sujeição da dor física como tal que constitui uma injúria moral, mas a consciência adicional de não ter o seu entendimento reconhecido e aceito. Retomando os conceitos do sistema do reconhecimento apresentados anteriormente, Honneth traz à tona neste caso seus modos de não reconhecimento para o desenvolvimento de sua fenomenologia negativa⁵⁹.

Logo de início, ao tratar do reconhecimento positivo no âmbito do amor, Honneth utiliza como o princípio para suas diferenciações o modelo de desrespeito que se mostra envolvido nas humilhações físicas, como na tortura ou no estupro. É perceptível, como já demonstramos anteriormente, que estes podem ser considerados como os tipos mais básicos de humilhação, porque seu modo de atuação se efetiva quando elas privam os seres humanos da sua própria manifestação corporal, i.e., de sua autonomia em relação a si mesmos, e como resultado, portanto, destrói-se uma parte elementar de sua confiança no seu mundo circundante. Cria-se uma fissura no reconhecimento positivo, visto que esse desrespeito leva à perda da capacidade que permite ao indivíduo desenvolver sua autoconfiança corporal.

Portanto, Honneth considera o fato de que, como as necessidades físicas e afetivas podem, de certa forma, somente ser validadas mediante um sentimento de satisfação ou de se sentir respondido diretamente, o reconhecimento, nesse caso, deve emergir como sendo aquele que é possuidor de um caráter que se põe na característica de aceitação e encorajamento afetivo. Desse modo, a relação de reconhecimento se conecta com a existência física dos outros concretos, que passam a retribuir reciprocamente os seus sentimentos de estima especial. É por meio desse processo de reconhecimento afetivo, dessa atitude positiva do sujeito em relação a si próprio que ele desenvolve uma confiança em si mesmo.

Esse tipo de reconhecimento recíproco não pode ser generalizado além do círculo dos relacionamentos sociais primários, aparente nas ligações afetivas, como de família, amizade ou amor. Como essas atitudes de aceitação emocional estão ligadas a pré-condições fora do controle dos indivíduos, como a afinidade e a atração, elas não podem ser transferidas segundo a vontade de outros para um círculo mais amplo

⁵⁹ Torna-se evidente que Honneth, ao desenvolver uma fenomenologia empiricamente controlada das formas de reconhecimento positivo, acabou por desenvolver, conseqüentemente, uma fenomenologia negativa. Os elementos dessa fenomenologia negativa ficaram explícitos na tentativa de Honneth de compreender os fenômenos presentes nas relações da sociedade mediante o não-reconhecimento que se efetiva nas experiências de desrespeitos.

de membros interagentes. É por essa razão que esse tipo de relação de reconhecimento contém um particularismo moral que não consegue ser dissolvido em qualquer tentativa de generalização (HONNETH, 2007, p. 86)

Esse conceito se refere à camada fundamental de autoconfiança emocional e corporal na expressão das necessidades e sentimentos do indivíduo, que forma as pré-condições psicológicas para o desenvolvimento de todos os outros aspectos de autorrespeito. Como vimos no capítulo anterior, é possível distinguir, a partir dessa primeira forma de desrespeito identificada nos maus-tratos físicos correspondente ao reconhecimento positivo presente nos modos de relacionamentos primários, uma segunda forma de desrespeito que se efetiva diante da negação dos direitos, bem como em sua exclusão social, que faz os seres humanos se sentirem lesados em sua dignidade, ocasionando a perda de sua autonomia como pessoa legal em sua própria comunidade.

Logo, o pensador aponta que esse tipo de desrespeito tem que manter, como seu principal critério, uma relação que corresponda a um reconhecimento recíproco, pois é através dele, mais especificamente a partir da perspectiva de seus companheiros, que os indivíduos passaram a se considerar como portadores iguais dos direitos dentro da comunidade. Essa atitude positiva que o sujeito pode tomar em relação a si mesmo, quando adquire esse reconhecimento legal, é fundamental para o desenvolvimento de seu autorrespeito. Quando ocorre desse modo, eles se tornam capazes de compartilhar, em comunidade especificamente, os atributos de um ator moralmente competente.

Dado que são essas relações legalmente fundamentadas, em contraste com as relações de reconhecimento dentro dos relacionamentos primários, que se põem como aptas a permitir a generalização de seu ambiente característico de reconhecimento em duas direções de extensão: a material e a social dos direitos. Em relação à extensão material, seu conteúdo resulta de uma ordem legal, de tal forma que pode inferir uma consideração legal acerca das diferenças presentes nos sujeitos e nas oportunidades que lhes foram oferecidas para perceberem suas liberdades garantidas intersubjetivamente. Além do mais, a satisfação de certas demandas concedidas ao seu eu (*self*) pode ter como princípio a tomada conjunta da perspectiva do outro e da imposição normativamente determinada de certos deveres.

No caso da extensão social dos direitos, as relações legais são universalizadas a tal ponto que a sua culminância passa a proporcionar que os mesmos direitos sejam oferecidos a um círculo crescente de grupos de excluídos ou de desprotegidos dentro de uma comunidade. Este segundo ponto, em suma, visa à concessão de todos os direitos a todos os outros membros. Honneth destaca que está inserido intrinsecamente nesta razão o fato de que a

relação de reconhecimento aparente na ordem legal contém, em seu cerne, uma dinâmica que se exterioriza de forma universalizadora e que alcança a vitória para suas demandas através de lutas, de conflitos sociais, de lutas que movimentaram os alicerces da história.

Retornando à análise da tríade de injustiças evidenciadas explicitamente nos casos de desrespeitos, Honneth apresenta um terceiro tipo de desrespeito. O pensador demonstra uma atenção específica para essa forma, leva em consideração o fato dela ser importante e necessária para realização de uma distinção criteriosa eficaz diante de possíveis equívocos de interpretação. Assim, considera que essa distinção concerne necessariamente à depreciação do valor social como também às formas de autorrealização. O filósofo, enfatiza que esse padrão de desvalorização dos feitos ou formas específicas de vida, em relação à estima social, desencadeia na negação da permissão da relação dos indivíduos com as habilidades por eles adquiridas ao longo de suas vidas.

Diante disso, Honneth argumenta que essa forma de desrespeito assim depositada deve corresponder, portanto, a um modo específico de relacionamento positivo de reconhecimento que proporcione aos indivíduos serem remediados com possibilidade de adquirir uma medida autoestima que se disponha a ser pleno e efetivamente satisfatório, esta pode ser concretizada, por sua vez, conforme dois modos aparentemente ligados: primeiramente, por meio de uma aceitação solidária entre os atores sociais; já o segundo, seria conforme o aspecto social das habilidades e do estilo de vida de um indivíduo. “Dentro desse relacionamento”, lembra Honneth (2007), “os indivíduos seriam capazes de encontrar [tanto sua concreta] aceitação [quanto o legítimo] encorajamento mútuo de sua individualidade, enquanto indivíduos formados por suas próprias experiências de vida” (p. 87).

3.2.3 O progresso normativo

Está inserido nessa relação de reconhecimento um modelo que exterioriza a constante necessidade dos sujeitos, em seu abrangente contexto de autoentendimento político, de assegurar-se veementemente em seu próprio status. Por esta razão, isso é avaliado como suficiente para que se possa determiná-los como seres autônomos e individualizados. Ademais, essa característica assegura que eles sejam capazes de se pôr na perspectiva de um do outro sujeito. É por meio dessa assunção de perspectiva, que os indivíduos se deparam com as próprias capacidades e estabelecem por meio delas uma aprovação, ou uma negação intersubjetivamente abrangente de suas demandas, além de possibilitar que indivíduos sejam apreendidos como únicos em seu meio social.

Portanto, Honneth reforça que essa autoconfiança ética torna-se possível através do desenvolvimento de um relacionamento de reconhecimento recíproco, visto que é assim que os indivíduos, de modo simultâneo, passam a compartilhar os mesmos valores e objetivos, ao mesmo tempo que indica importância indispensável que suas habilidades e suas atividades possuem. O resultado, portanto, implica no fato de que é essa forma de reconhecimento que pode determinar a experiência crucial, presente na relação entre o seu elemento cognitivo e os assuntos éticos que estão por trás dos deveres e responsabilidades dadas como comuns a cada indivíduo, assim, deve incluir do mesmo modo, a dimensão afetiva que se mantém diretamente associada à solidariedade.

Torna-se evidente que é essa autoestima que representa a atitude positiva que o sujeito pode assumir em relação a si mesmo, e sua efetivação ocorre quando ele passa a ser reconhecido. Ora, quando o sujeito passa a se achar estimado por aquilo que suas qualidades específicas demonstram, ele desenvolve sua capacidade de se identificar totalmente com seus atributos e realizações específicas. Honneth destaca, de forma clara, que o aspecto singular desse relacionamento ético de reconhecimento consiste no fato dele, em si mesmo, conter um escopo crescente para sua autorrealização. Para filósofo, essas normas éticas outorgam um critério particular para cada indivíduo.

Este critério, consiste no fato de que eles reconheçam de maneira recíproca que cada individualidade está inteiramente suscetível ao processo de destradicionalização, no qual elas indiretamente, por assim dizer, propagam seu caráter hierárquico e prescritivo, à medida que em que vão se tornando cada vez mais generalizadas. Neste sentido, percebe-se que Honneth compreende que há, na concatenação entre o reconhecimento e a solidariedade, uma condição necessária que permite realizar um fortalecimento do princípio de diferença igualitária que pode instantaneamente se desenvolver em seu modo mais pleno; tal fortalecimento é, portanto, resultante da pressão que vem dos sujeitos já individualizados.

Estes três padrões de reconhecimento -amor, ordem legal e solidariedade - parecem fornecer as condições formais para a interação, dentro das quais os seres humanos podem ter certeza de sua 'dignidade' e integridade. 'Integridade' é mencionada aqui apenas para indicar que os sujeitos são capazes de ficar tranquilos por saber que toda a gama de sua auto-orientação prática encontra suporte dentro de sua sociedade. Sempre que eles participam de um mundo social no qual eles encontram esses três padrões de reconhecimento, em qualquer forma que seja, podem, então, relacionar-se entre si nas formas positivas da autoconfiança, autorrespeito e autoestima (HONNETH, 2007, p. 87-88)

Honneth pondera, contudo, que isto leva a algumas implicações normativas que exigem uma ampla análise do seu conceito de moralidade social. Dirigindo-se criticamente a Nancy Fraser, reitera que a intenção normativa reformulada no conceito de reconhecimento

distorcido/negado não pode mais ser incorporada ao conceito de justiça sem que inclua, em sua estrutura construída de dentro para fora, uma concepção formal de boa vida. De acordo com as ilações do frankfurtiano, essa linha negativa proporciona, em indivíduos que não incorporam uma certa medida de autoconfiança, de autonomia e de uma crença na habilidade de alguém, o diagnóstico de que é impossível que eles imaginem um processo bem-sucedido de autorrealização, que está na busca espontânea e livre dos objetivos escolhidos em vida.

Nesse contexto, destaca Honneth, os termos "espontâneo" e "livre" revelam-se em contraposição com seus recorrentes significados que estão incluídos na mera e contínua ausência de prestígio ou de influência externa. Ademais, ambos os termos também devem abranger a ausência de obstáculos que estão internamente enraizados que incluem as inibições psicológicas e as ansiedades. Ao ser considerada positivamente, essa segunda versão de liberdade passa a ser vista como um tipo de confiança interna, que desencadeia nos indivíduos uma segurança indispensável que é exigida quando precisa articular suas necessidades e quando precisar colocar seus talentos em bom uso.

De forma contundente, pode-se perceber que Honneth sustenta a sua concepção de que "essa autoconfiança ou formas sem ansiedade de se relacionar com o seu eu formam aspectos de uma relação positiva com o eu, que pode somente ser alcançada através da experiência de reconhecimento" (Ibid., 88). Desta maneira, o pensador sustenta que o escopo necessário para a efetivação dessa autorrealização só se torna possível devido a sua impreterivelmente dependência das pré-condições que não estão disponíveis e acessíveis aos próprios sujeitos, Honneth leva-se em consideração o fato de que elas só podem ser adquiridas mediante a cooperação conjunta de todos os companheiros.

Segundo o pesquisador, estes diferentes padrões de reconhecimento representam, portanto, os pré-requisitos intersubjetivos que devem ser acrescentados nas investigações que buscam descrever as estruturas gerais que podem deliberar o desenvolvimento de uma vida bem-sucedida. Conforme Honneth prudentemente assinalou, reside nesse caso uma dificuldade que se põe como central em sua análise. Esta consiste no fato de que apenas:

[...] dois dos três padrões de reconhecimento [...] contém em si o potencial para novos desenvolvimentos normativos. Como foi mostrado, tanto a ordem legal quanto a comunidade, baseadas nos valores compartilhados, estão abertas a processos de transformação em direção a um grau mais elevado de universalidade ou igualdade. Através desse potencial por desenvolvimento, uma variável histórica aparece nas condições normativas de autorrealização, e requer de nós limitar o alcance de nosso conceito formal de ética: o que pode ser considerado como uma pré-condição intersubjetiva de uma boa vida transforma-se em um fator historicamente variável, determinado pelo nível real de desenvolvimento dos padrões de reconhecimento. O conceito formal perde sua característica à medida que

ele, hermeneuticamente, torna-se dependente de um presente determinado que não pode ser transcendido (Ibid., 88-89).

Ora, diante desse percurso aqui já percorrido, torna-se evidente, portanto, que o conceito formal de ética tem o potencial de emitir as condições qualitativas necessárias para que um indivíduo possa estabelecer um desenvolvimento positivo de sua autorrealização, esta pode se apresentar como diferente da pluralidade que se acha presente em todas as formas específicas de vida a tal ponto que a proporção que elas constituem garantem as pré-condições gerais necessárias para integridade pessoal dos sujeitos. Para Honneth, essas pré-condições se apresentam como circunstâncias necessárias à possibilidade de progresso normativo. Em suma, apesar da sua ligação à situação específica de seu próprio período de origem, esse conceito formal não pode ser desassociado do processo histórico⁶⁰.

Essa realização exige do Honneth uma argumentação que introduza de tal maneira os três padrões de reconhecimento ao ponto de permitir que somente o seu maior grau de desenvolvimento possa torná-lo um possível componente de uma ética. Em conformidade com Honneth, pode-se perceber que são essas pré-condições intersubjetivas que garantem a possibilidade de autorrealização, mas destaca que essas pré-condições só podem/devem ser percebidas a partir da situação histórica que se desenvolve em um presente, mas que aponte, obviamente, rumo ao progresso normativo que se apresenta como a essência de um processo efetivo de reconhecimento recíproco.

3.3 Crítica à epistemologia da ordem moral da sociedade

No entanto, Honneth volta a sua atenção para as críticas e restrições que foram direcionadas a sua concepção epistemológica da ordem moral da sociedade. Julga que essas críticas e restrições estabeleceram como verdade a visão de que essa epistemologia não permite o exame, muito menos a justificação, de qualquer demanda razoável que seja da

⁶⁰ Honneth especifica, de modo bem detalhado e preciso, que o debate por trás dessa ideia de uma ética democrática pós-tradicional, que resultaria dessa linha de argumento, não foi uma questão cuja origem se deu nas discussões hodiernas, mas foram primeiramente explorada pelo jovem Hegel, desenvolvida posteriormente por Mead com base nas premissas pós-metafísicas. No entanto, considera que ambos conceberam, apesar de todas as diferenças entre eles, a mesma sociedade ideal, na qual as realizações universalistas de igualdade e individualismo haviam absorvido padrões de interação de tal maneira que todos os sujeitos puderam encontrar o reconhecimento tanto como pessoas autônomas, porém individualizadas, quanto como pessoas iguais, porém únicas. Além disso, esses dois pensadores conceberam esses padrões especificamente modernos de interação na forma de uma rede de condições diferenciadas de reconhecimento, na qual os indivíduos podem encontrar confiança para dimensões específicas de sua autorrealização. Dessa maneira, Honneth aponta que Hegel e Mead chegaram bem próximos da ideia normativa que estou tentando delinear com um conceito de ética historicamente fundamentado, porém formal (HONNETH, 2007, p 89).

esfera conceitual da redistribuição material. Honneth enfatiza prudentemente que, diante do crescente e contínuo processo de desigualdade econômica, um risco poderia sugerir, pois os pré-requisitos materiais de uma sociedade justa não podem incorporar apenas o conceito de reconhecimento da identidade pessoal ou coletiva como remédio objetivo/concreto para se alcançar uma sociedade justa.

O frankfurtiano assevera que este desafio encontrou sua formulação mais proeminente no ensaio *Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça da era pós-socialistas* elaborado pela filósofa norte-americana Nancy Fraser. Como vimos no tópico anterior, Fraser concebe a tese de que essa teoria da ordem moral que gira em torno do reconhecimento tem em seu potencial somente a capacidade de responder pelos fenômenos que se relacionam com uma "política de identidade", além disso, as formas tradicionais que estão presentes em política de redistribuição não podem mais encontrar expressão dentro dessa estrutura.

De acordo com Honneth, essa crítica está completamente baseada em um grave mal-entendido. Identifica que atualmente há uma inclinação que se põe de forma notável nos debates acadêmicos que versa em relação à formação de uma "política de reconhecimento" que se reduz à confirmação do reconhecimento social das pessoas a um único aspecto de reconhecimento ou de aceitação cultural de suas formas distintas de vida⁶¹. Neste caso, o reconhecimento é posto simplesmente como uma categoria normativa que corresponde, por sua vez, a todas as demandas de políticas que podem ser levantadas sob a bandeira de uma "política da identidade".

3.3.1 A crítica de Honneth ao conceito de reconhecimento de Charles Taylor

⁶¹ Cabe-nos ressaltar que esse "mal-entendido" remete à análise equivocada de Nancy Fraser que pôs em conceitos distintos de reconhecimento o mesmo significado ao determiná-los como uma segunda forma de justiça que se manifesta no âmbito cultural ou simbólico. Como já exposto, essa forma de justiça está arraigada em padrões sociais de representação, interpretação e comunicação. Fraser, constata que Taylor e Honneth foram, dentre outros teóricos, os responsáveis por conceitualizar a natureza dessas injustiças culturais ou simbólicas. Parafrazeando Charles Taylor, Fraser ressalta que o canadense põe o não-reconhecimento como uma forma de opressão, uma falta de respeito que inflige em uma ofensa grave. Portanto, para Taylor, o reconhecimento justo não pode ser visto apenas na forma de uma mera cortesia, mas, sim, como uma necessidade humana vital. De modo semelhante, Fraser estabelece o conceito honnethiano de reconhecimento. Conforme a norte-americana elucidou, Honneth considera a integridade do indivíduo como resultado da aprovação ou reconhecimento por parte de outras pessoas. Por outro lado, a negação desse reconhecimento que foi adquirido intersubjetivamente, representa para o indivíduo um dano que prejudica o desenvolvimento do entendimento positivo que ele pode construir em si mesmo (FRASER, 2001; FRASER, 2002; FRASER, 2007).

O que se manifesta diante desta tese, que Fraser aludiu de forma mais contundente, é o que Honneth apontou como um "mal-entendido". Este aparece de forma mais crucial para Honneth, pois o seu conceito de reconhecimento passou a ser, em sua maior parte, erroneamente atribuído à definição estruturada por Charles Taylor em seu livro que trata a "política da identidade"⁶². É diante desse desentendimento conceitual, portanto, que Honneth se vê na responsabilidade de delinear os problemas advindos desse estreitamento no paradigma do reconhecimento. Para isso, dispõe-se, com objetivo de encontrar o limiar entre o conceito de reconhecimento e o conceito de redistribuição, a dividir sua investigação em dois pontos. Tratando especificamente de Charles Taylor, Honneth pretensiosamente reitera que:

Em seu trabalho, que alcançou forma rápida e que apresentou um público mais amplo a uma "política do reconhecimento", Charles Taylor insinuou uma cronologia altamente enganosa. Sua hipótese central sugere que a história das sociedades capitalistas liberais tem sido acompanhada por lutas por igualdade legal, enquanto atualmente encontramos em seu lugar, em grande escala, lutas conduzidas por grupos que desejam reivindicar reconhecimento por sua diferença culturalmente definida (HONNETH, 2007, p. 90).

Inferese dessa citação que Honneth não está preocupado com forma bastante limitada que Taylor emprega o seu conceito de reconhecimento legal. Ela tende a ser limitada porque se permite retroceder a um tipo homogeneizador de igualdade de tratamento. Mesmo após revelar que essa cronologia assumida por Taylor é representada de forma errônea, Honneth exprime um interesse particular nas reflexões do pensador canadense, mais especificamente no que se refere à hipótese de que é a associação tanto das estilizações quanto das simplificações históricas que, diante dessa possível articulação, levam ao desdobramento dessa cronologia.

Honneth (2007) aponta que Taylor tem como dever, por não considerar todos os aspectos evidente de uma natureza legal nas lutas atuais por reconhecimento, livrar-se de todos os elementos culturais que estão entrelaçados em uma "política de identidade" das lutas orientadas por leis do passado para que assim possa chegar a asserção de uma sequência histórica dos novos e diferenciados tipos de movimentos sociais. O frankfurtiano considera que a primeira hipótese que se coloca presente nos debates atuais versa, na maior parte, com lutas que demandam o reconhecimento da diferença cultural, que implicitamente tende a pressupor uma imagem particular dos tradicionais movimentos sociais. "Isso não exige um

⁶² Cf. TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

conhecimento detalhado de história para se perceber o quão enganosa e, de fato, falsa essa descrição realmente é (p. 90-91).

De forma clara e objetiva, visando criticar a concepção de Taylor, Honneth argumenta que a noção que situa a política da identidade e um novo fenômeno é, em resumo, claramente falsa. Para fundamentar a sua afirmação, o filósofo menciona demandas de determinados movimentos sociais eclodiram em fatos que podem ser historicamente comprovados:

O movimento das mulheres tem raízes de pelo menos 200 anos. A fundação das comunas foi tão importante no início do século XIX como na década de 1960. Os nacionalismos europeus não foram os exemplos de política da identidade do século XIX? E o que dizer sobre as lutas dos afro-americanos resultantes da escravidão? E sobre a resistência anticolonial? Nenhuma delas é política da identidade limitada ao relativo afluente [...], como se houvesse alguma hierarquia clara das necessidades, nas quais interesses materiais claramente definidos precedem a cultura e as lutas sobre a constituição da natureza dos interesses - tanto material quanto espiritual (HONNETH, 2007, p. 91).

Segundo Honneth, é impossível que os movimentos inspirados pela "política da identidade" sejam restringidos a objetivos culturais apontados como justos. De modo semelhante, concebe que os movimentos tradicionais de resistência ocorridos entre o final do século XIX e o início do século XX também não podem simplesmente serem reduzidos isoladamente a casos genéricos de demandas materiais ou legais. Apesar de tudo, Honneth, reportando-se ao movimento trabalhista, acentua que ele de maneira imprescindível conduziu a si próprio aspirando obter, mesmo dentro do âmbito dos valores capitalistas, o reconhecimento que fez-se indispensável às próprias tradições e estilos de vida das pessoas.

Foram essas conclusões que levaram Honneth a declarar que a sequência histórica empregada por Taylor em seu diagnóstico certamente é enganosa. Pois, conforme Honneth, é evidente que o canadense sugere duas fases na história dos movimentos sociais quando, na verdade, está lidando somente com as diferenças nas nuances e a ponderação dos aspectos⁶³. Enquanto que Nancy Fraser tem em mente, em contrapartida, ao definir essa periodização sugestiva, a falsa premissa de uma oposição histórica que situa inadequadamente, em uma extremidade, a política dos interesses materiais e política dos interesses legais, enquanto que na outra extremidade, está política da identidade.

⁶³ De acordo com Honneth, Charles Taylor insinuou uma cronologia altamente enganosa. Pois, conforme Honneth, sua hipótese central sugere que a história das sociedades capitalistas liberais têm sido acompanhadas por lutas por igualdade legal, enquanto atualmente encontramos em seu lugar, em grande escala, lutas conduzidas por grupos que desejam reivindicar reconhecimento por sua diferença culturalmente definida (HONNETH, 2007, p.90.)

3.3.2 A epistemologia de uma ética democrática como gênese das demandas por redistribuição material

Em suma, a luta por reconhecimento, resultante da periodização enganosa presente nos objetivos dos movimentos sociais, passaram a ser compreendidas como demandas recentes que surgiram como questão moral, podendo, assim, serem reduzidas apenas ao aspecto do reconhecimento cultural. Desse modo, todas as outras dimensões da luta por reconhecimento tendem, por consequência, a permanecerem ignoradas. Honneth aduz que as demandas por redistribuição material surgem da conceituação epistemológica de uma ética democrática que ele propõe a partir de duas fontes que equivalem às implicações normativas de igualdade e à valoração dos feitos individuais de cada indivíduo.

Conforme exposto pelo frankfurtiano, a primeira fonte promete, de certo modo, um tratamento igual para todos os membros de uma comunidade democrática organizada. Isso demonstra, portanto, que a concessão de direitos sociais bem como a redistribuição que se segue devem cumprir sua essencial função normativa que permite conceder a cada cidadão a oportunidade de participar do processo democrático da formação pública de uma comunidade cuja base é assentada na lei. No caso da segunda fonte, observa-se que as demandas por redistribuição têm seu estabelecimento também a partir da ideia normativa de que cada membro de uma sociedade democrática deve ter a chance de ser socialmente estimado por seus feitos e suas habilidades individuais.

Para Honneth, ao que tudo indica, parece que esse padrão de estima social, valoração ou status, corresponde largamente ao que Nancy Fraser denominou de "distribuição justa". Neste conceito estão contidas as regras encarregadas de organizar a distribuição dos bens materiais que são derivadas do grau de estima social que foi desfrutada pelos grupos sociais, seguindo desse modo, portanto, as hierarquias institucionalizadas de valor ou mesmo a ordem normativa. Honneth aponta que, de forma análoga a Marx, não se viu capaz de considerar a distribuição como um ponto final, pois acredita que essas considerações sobre a análise da distribuição material não podem ser vistas como o último ponto de referência.

Isso leva Honneth a se perguntar como essas regras de distribuição podem ser explicadas. Segundo o pensador:

A ideia de Marx, como sabemos, era sugerir que passemos a compreender as regras da distribuição como uma expressão institucional das relações de produção em uma sociedade. [Portanto] a quantia de recompensa econômica que um grupo social pode justificavelmente reivindicar em uma ordem econômica capitalista é determinada por sua posição no processo de produção; ou seja, se eles são trabalhadores

assalariados ou se ocupam um cargo gerencial, ou mesmo se possuem os meios de produção (HONNETH, 2007, p. 92).

Entretanto, Honneth salienta que os debates que foram recorrentes na teoria social ao longo das duas últimas décadas demonstram que o próprio Marx cometeu o engano de utilizar em seu sistema premissas consideradas pouco elucidativas. Acerca disso, Honneth assevera que a categoria de trabalho socialmente necessário de Marx abstraiu-se, quase que na forma de uma questão natural, do fato de que o processo de criação dos filhos, o trabalho doméstico ou outras atividades também configuram atividades ou contribuições sociais que situam-se como indispensáveis e necessárias para a reprodução cotidiana de uma sociedade capitalista.

É essa circunstância, acrescenta Honneth, que demonstra que as regras de distribuição não podem ser simplesmente derivadas das relações de produção, pois elas devem, ao contrário, serem vistas como uma expressão institucional do dispositivo sociocultural que determina qual o grau necessário de estima que atividades específicas podem estar sujeita a ocupar em um determinado momento. De forma clara, indica que os conflitos que versam sobre distribuição, contanto que eles não estejam tão-somente preocupados com a aplicação das regras institucionalizadas, são sempre modos de lutas simbólicas pela legitimidade do dispositivo sociocultural que possibilita determinar o valor das atividades, atributos e contribuições. Assim, os conflitos são travados pela distribuição, ao contrário da hipótese de Fraser, e estão comprometidos com uma luta por reconhecimento.

A segunda hipótese que Honneth coloca em análise, representa, portanto, um conflito que parte da hierarquia institucionalizada sobre valores que governam quais os tipos específicos grupos sociais, com base no seu *status* e sua estima, serão detentores dos direitos legítimos lhe proporciona conseqüentemente uma quantidade específica de bens materiais. Em síntese, “é uma luta pela definição cultural sobre o que é que torna uma atividade socialmente necessária e valiosa” (HONNETH, 2007, p. 93). Além do mais, enfatiza que, uma vez que os indivíduos se conscientizem desse significado de luta por reconhecimento, um desafio iminente às democracias ocidentais desenvolvidas se torna imediatamente evidente.

Foi através do desemprego, lembra-nos Honneth, que não está mais meramente ligado aos ciclos econômicos, mas que agora mantém também uma certa forma estrutural, que um número crescente de pessoas passaram a não ter a oportunidade de ganhar o tipo de reconhecimento por suas habilidades adquiridas, tais habilidades representa para Honneth o conceito de estima social. É devido a esse não-reconhecimento que eles mal podem se considerar membros contribuintes de uma comunidade democrática organizada, tendo em

vista que isso pressupõe a experiência de cooperação, i.e., a contribuição socialmente reconhecida para a reprodução social.

É por esta razão que podemos esperar, conforme determinou Honneth, por um número crescente de lutas por reconhecimento que tendem a ser direcionadas às definições institucionalizadas e medidas de estima social que governam quais atividades e habilidades que podem culminar em um reconhecimento simbólico ou material. Até porque, sem uma ampliação radicalizada do significado do conceito de "trabalho", e o que pode sensivelmente e justificavelmente ser incluído dentro disso, essa forma de luta por reconhecimento não pode ser resolvida prontamente.

3.3.3 O desrespeito como estímulo para as lutas por demandas redistributivas e demandas por reconhecimento cultural

Em síntese, Fraser interpreta, portanto, a teoria honnethiana do reconhecimento como uma tentativa de reduzir as injustiças, oriundas do caráter econômico, à esfera cultural. Para ela, o desenvolvimento do modelo estabelecido por Honneth constitui um monismo⁶⁴ teórico cultural reducionista que, ao apropriar-se da desigualdade evidente no modelo econômico como decorrência de uma forma de privação de um reconhecimento. Não teria assimilado o conjunto de injustiças existentes, ou mesmo as diversas formas de reivindicações feitas pelos movimentos sociais que demandam, assim lembra Fraser, mais que o reconhecimento recíproco como objetivo.

Em sua análise, a filósofa situa Honneth e o conceito de reconhecimento como uma das principais representantes das teorias culturalistas que atestam a origem de todas as injustiças sociais como sendo oriundas da cultura. Desse modo, Fraser defende que a teoria de Honneth atua como uma expressão capaz de se deslocar do conceito de redistribuição para o de reconhecimento ou, como também é posto por ela, do deslocamento da centralidade antes concedida ao paradigma distributivo de justiça para um paradigma da qual o centro estaria composto por determinadas questões que são relativas à identidade e à diferença.

De acordo com Fraser, Honneth teria deixado de lado, ao compreender as formas de injustiças segundo o conceito de reconhecimento, as formas de desrespeitos que estariam

⁶⁴ Acerca do monismo em Axel Honneth, cf., BRESSIANI, N. Monismo social ou moral? dos pressupostos teóricos sociais da teoria do reconhecimento de Axel Honneth. **Revista Ethic@**, Florianópolis, nº1, p. 169-190, 2016; YAR, Majid. Beyond Nancy Fraser's Perspectival Dualism. **Economy and Society**, v. 30, n. 3, p. 288-303, 2001; DERANTY, Jean-Philippe. **Beyond Communication**. A critical study of Axel Honeth's Social Philosophy. Leiden, Boston, 2009.

ligados à economia e às reivindicações por redistribuição material que estão inseridas como parte da sociedade contemporânea e que não podem ser ignoradas nas tentativas de desenvolvimento de uma teoria social crítica. No entanto, torna-se claro que Honneth tem, em contraposição, o objetivo de mostrar que as críticas direcionadas a ele são oriundas de uma análise inadequada de sua teoria, tendo em vista que tais críticas não abrangem por completo o real significado atribuído ao seu conceito de reconhecimento.

Portanto, para Honneth, essa acusação que determina sua teoria como culturalista é incapaz de dar conta de pensar as injustiças econômicas ou até mesmo as lutas por redistribuição material que estão alicerçadas em uma interpretação restrita do papel desempenhado por esse conceito. Logo, o reconhecimento não pode ser posto como semelhante ao conceito de reconhecimento cultural. “O conceito de Honneth de reconhecimento não remete diretamente à cultura, mas às expectativas morais de comportamento sustentadas pelos sujeitos frente a seus parceiros de interação” (VANALI, 2015, p. 233).

Conforme abordado anteriormente, Honneth compreende que os sujeitos, já formavam expectativas morais de comportamento positivo de acordo com os processos de interação social. Quando ocorre o rompimento dessas expectativas positivas, o resultado se dá de forma contrária, pois é gerado um sentimento profundo de desrespeito e injustiça. Quando esse sentimento passa a ser compartilhado por vários sujeitos, ele pode, de certo modo, eclodir em conflitos sociais, i.e., em uma luta por reconhecimento. Desse modo, nota-se que Honneth empreende uma reconstrução dos conflitos sociais na forma de lutas morais que visam ao reconhecimento, dado que eles são desencadeados por meio das experiências de injustiça e de desrespeito que estão vinculadas às expectativas de reconhecimento.

Já os conflitos por redistribuição são os que ocorrem quando a modificação da situação econômica ou até mesmo da desigualdade material por eles problematizadas são vivenciadas como injustiça. Por isso, enfatiza que as lutas por redistribuição materiais são também lutas por reconhecimento. Percebe-se que o ponto de partida de Honneth para a reconstrução dos sentimentos de desrespeito que é possibilitado a partir da violação de expectativas de reconhecimento social, ao invés de ser em razão de questões teórico-sociais como foi elaborado por Fraser.

Destarte, tanto as lutas por redistribuição material quanto as lutas por reconhecimento cultural seriam incluídas por sua teoria do reconhecimento, na medida em que a sensação de injustiça que as proporcionam tem sua origem nas violações de expectativa de reconhecimento. Embora tenha proposto a reconstrução dos conflitos sociais segundo a

perspectiva de lutas por reconhecimento, o filósofo, portanto, não teve a pretensão de negar ou até mesmo excluir a importância das demandas que visam a uma redistribuição, mas sim de reconstruí-las conforme uma perspectiva normativa.

De forma sucinta, Honneth situa que a luta por reconhecimento não detém tão-somente um caráter identitário ou cultural, mas um caráter moral que institui a gramática moral dos conflitos sociais. Vanali (2015), aponta que:

Deslocando a problemática da teoria dos movimentos sociais, Honneth procura reconstruir e justificar moralmente esses conflitos, remetendo-se às experiências de desrespeito dos sujeitos, isto é, voltando-se para a motivação dos conflitos e não às origens sociais das injustiças que estão combatendo (p. 235).

Sendo assim, a teoria de Honneth foge das críticas de Fraser ao reatualizar o conceito de reconhecimento com o fundamento na sensação de desrespeito que instiga as lutas por demandas redistributivas e demandas por reconhecimento cultural. De acordo com o evidenciado no decorrer deste capítulo, constatou-se que os indivíduos que se encontram inseridos como membros dos grupos inapropriadamente reconhecidos têm como atribuição apenas rejeitar tais imagens construídas. Desse modo, passam a promover, conseqüentemente, as novas e variadas formas de autorrepresentações que por eles próprios foram criados. Diante disso, observou-se que Fraser aponta que uma vez formulada a identidade coletiva, eles terão que exibi-las publicamente para que assim possam obter o respeito e a estima da sociedade como um todo.

Nota-se que o resultado, quando é bem-sucedido, é efetivado por meio de um reconhecimento, por uma relação não distorcida. Para Fraser, o modelo de políticas de reconhecimento significam políticas de identidade. A filósofa identifica que esse modelo apresenta deficiência, pois constatou uma tendência reificadora de identidades de grupos. Diante disso, buscaremos compreender a reatualização do conceito de reificação proposto por Honneth em sua obra *Reificação* (2018). Questiona-se-á se o conceito lukatiano pode possuir um potencial de diagnóstico para as demandas sociais atuais. Para Honneth, os meios categorizados nas análises clássicas de Lukács não são suficientes para apreender de maneira adequada esses novos e diferentes fenômenos sociais em sua complexidade. Tendo em vista que Lukács se limitou à compreensão cotidiana ontologizante ao propor que a reificação significa uma relação entre pessoas que assume o caráter de uma coisidade.

O conceito de “reificação” concentra mudanças de atitudes que são concernentes ao mundo objetivo, à sociedade e ao próprio *self* (eu) sem empregar a devida atenção necessária às diferentes particularidades que existem em cada caso. De acordo com Honneth,

a maior importância consiste em considerar as análises do pensador húngaro que concentram nos seus objetos de estudos as mudanças e as transformações comportamentais pelas quais passam os sujeitos. Desse modo, identificamos em Lukács, por intermédio de Honneth, comportamentos típicos em que os sujeitos não participariam mais ativamente nos processos de seu mundo circundante.

4 AXEL HONNETH E A REATUALIZAÇÃO DO CONCEITO LUCKASIANO DE REIFICAÇÃO

Em seu livro *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento* (2018)⁶⁵, Honneth propõe uma reatualização⁶⁶ do conceito de reificação mediante as formulações de György Lukács (1885-1971) em seu livro *História e consciência de classe* de 1923. O intuito de Honneth é saber se o conceito de reificação ainda é possuidor de um valor útil diante dos novos desafios que se apresentam no cerne da sociedade contemporânea. Segundo Honneth, Lukács, através desse conceito, foi o responsável por incitar de forma direta e indireta toda uma geração de pensadores⁶⁷ a analisar as formas de vida que se encontravam sob as relações dominantes de seu tempo como uma forma de consequência de um processo de reificação social.

Contudo, Honneth identifica que, depois da Segunda Guerra Mundial, o conceito de “reificação” perdeu sua posição central para produção do diagnóstico de seu tempo⁶⁸ (HONNETH, 2018, p. 23-24). Diante disso, nos resta a seguinte questão: Afinal, o conceito de “reificação” de Lukács pode possuir, nos dias de hoje, um potencial em diagnosticar as patologias sociais presentes nas sociedades contemporâneas? Para Honneth, os meios categorias contidos nas análises clássicas elaboradas por Lukács não são suficientes para apreender de maneira adequada esses novos e diferentes fenômenos sociais em sua complexidade.

⁶⁵ O livro *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento* (2018) (*Verdinglichung - eine anerkennungstheoretische studie*) apresenta a versão de um estudo ampliado e reelaborado *Das Renner Lectures* que Honneth ministrou na Universidade de Berkeley, em março do ano de 2005 (HERNÁNDEZ; HERZOG, 2011, p. 36).

⁶⁶ De acordo com Melo (2010), essa tentativa de reatualização caracteriza um modo fundamental de fazer filosofia crítica na contemporaneidade, pois tal método consiste em assumir que determinado conceito tem em si o potencial de propor novas formas de questionamentos atuais, ainda que esse próprio conceito venha a ser modificado e reinterpretado em função de diferentes contextos de aplicação (p. 224). Esse método de retomar uma “leitura contemporânea de certo autor ou conceito contém também uma “história dos efeitos” (*Wirkungsgeschichte*), de acordo com a qual não é interpretada de forma neutra, mas está sendo lida sob determinado contexto e de acordo com diferentes interesses e perspectivas” (MELO; WERLE, 2007, p.32).

⁶⁷ Dentre eles estão Max Horkheimer (1895-1973), Theodor Adorno (1903-1969) e Jürgen Habermas (1929-), que identificaram em seus diagnósticos fenômenos que se demonstravam cada vez mais amplos e variados de reificação aos quais as sociedades racionais modernas se encontravam submetidas (HONNETH, 2018).

⁶⁸ Honneth ressalta que “[...] quando o choque de civilizações causado pelo Holocausto enfraqueceu aquela inclinação especulativa para diagnósticos de amplo alcance sobre a sociedade, os teóricos sociais e filósofos se contentaram amplamente com a análise dos *deficits* de democracia e de justiça sem fazerem uso de conceitos voltados à apreensão de patologias, tais como o de ‘reificação’ ou ‘comercialização’”. [...] Falar sobre a ‘reificação’ também podia parecer simplesmente um sintoma de se querer pertencer de modo obstinado a uma época cultural que durante o período do pós-guerra, das reformas culturais e das inovações teóricas havia perdido sua legitimidade” (HONNETH, 2018, p. 24-25)

O pensador contemporâneo identifica que Lukács se atém à compreensão “cotidiana ontologizante” presente no conceito de “reificação” quando afirma que a reificação significa uma relação entre pessoas e que assume o carácter de uma coisidade [*Dinghaftigkeit*]. No entanto, enfatiza que nessa forma elementar, o conceito se torna capaz de descrever explicitamente uma forma de processo cognitivo pelo qual algo que não possui propriedades materiais - que não possua elementos humanos - tende a ser considerado como algo material.

Conforme Honneth, a formulação lukcasiana não evidencia de início se, no caso de ocorrer um reificação, trata-se meramente de um erro categorial epistêmico, de uma ação moralmente condenável ou de uma forma totalmente distorcida de *práxis*. No entanto, conclui que o filósofo húngaro tem em vista mais do que somente um erro categorial, “porque o processo de reificação contém uma complexidade e estabilidade que dificilmente seria esclarecida com o emprego de um erro cognitivo” (HONNETH, 2018, p. 31).

Enquanto causa social para a perpetuação e propagação da reificação, Lukács admite somente a ampliação da troca de mercadorias, que se tornou o modo dominante de ação intersubjetiva como estabelecimento das sociedades capitalistas; tão logo os sujeitos começam a regular suas relações com seus próximos primariamente por meio da troca de mercadorias equivalentes, eles são obrigados a se pôr em relação reificante com seu mundo circundante; pois não podem mais deixar de perceber os elementos de uma da situação unicamente do ponto de vista do benefício que poderiam obter em prol de seu próprio cálculo utilitário egocêntrico (HONNETH, 2018, p. 31-32)

O frankfurtiano aponta que essa mudança forçada de perspectiva pode levar a diferentes direções e proporcionar para Lukács muitas formas de reificação. Além do mais, Honneth considera que nessa ação de troca de mercadorias⁶⁹ os sujeitos se vêm igualmente forçados a perceber os objetos existentes somente na qualidade de “coisas”⁷⁰ potencialmente valorizáveis. Dito de outro modo, a. Dito de outro modo, ao ver seu parceiro de interação somente enquanto “objeto” de uma transação rentável, e a considerar suas próprias

⁶⁹ “No caso de Lukács”, afirma Melo (2010), “apenas as coações econômicas poderiam conduzir à negação dos traços propriamente humanos das pessoas”, pois “seu olhar estava tão voltado aos efeitos do intercâmbio capitalista de mercadorias que ele não considerou qualquer fonte social de reificação. Contudo, Honneth compreende que “os homens podem adotar um comportamento reificante na medida em que perdem de vista o reconhecimento precedente em função de duas causas: ao participarem em uma *práxis* social na qual a mera observação do outro já se tornou um fim em si mesmo, extinguindo toda consciência do engajamento existencial da socialização precedente, ou ao conduzirem suas ações por um sistema ideológico de convicções reificante que os coage à negação posterior do reconhecimento originário” (p.235).

⁷⁰ De acordo com Honneth (2018), na qualidade de “coisas” materiais, são caracterizados tanto objeto estimado em termos quantitativos e o nosso próximo tratado de forma instrumental quanto ao conjunto das próprias capacidades e necessidades, que são experimentadas somente em virtude de sua utilidade econômica (p.32-33).

capacidades apenas como “recursos” objetivos para o cálculo das oportunidades de valorização (HONNETH, 2018, p. 31-32).

Acerca disso, Rúrion Melo reitera que, apesar de ser possível encontrar diferentes variantes que estão articuladas na dimensão do mundo objetivo, da sociedade e do próprio “eu”, a análise de Lukács estaria concentrada no desenvolvimento de uma ontologia dos fenômenos estritamente capitalista que culminou todo o processo social. Pois tanto no aspecto objetivo quanto no subjetivo, ela trata de diagnosticar a submissão da consciência dos sujeitos às formas nas quais a reificação exprime, ou seja, na medida em que o homem se vê confrontado com sua própria atividade, com seu próprio trabalho como algo objetivo, independente dele e que o domina por leis próprias, que lhes são estranhas, a saber, as leis de reprodução do capital (MELO, 2010, p. 227).

4.1 A reificação como comportamento de um sujeito observador

Torna-se evidente na reflexão de Honneth, que o conceito de “reificação” empregado por Lukács concentra essas mudanças de atitudes concernentes ao mundo objetivo, à sociedade e ao próprio *self* (eu) sem empregar a atenção necessária às diferentes nuances que existem para elas. Além disso, também se torna claro que a pretensão do pensador húngaro consiste em apresentar mais do que uma fenomenologia das mudanças de atitude nas relações de troca de mercadorias que podem conduzir a um comportamento reificante por parte dos seres humanos.

De forma mais objetiva, Lukács despertou seu interesse em Marx (1818-1883), mais especificamente, para os fenômenos descritos como “fetichismo da mercadoria”⁷¹. Porém, distancia-se dessa esfera econômica ao transferir as coerções decorrentes da reificação também à totalidade das atitudes da vida cotidiana. Diante disso, “Honneth acredita que o

⁷¹ Em *O fetichismo nosso de cada dia: a religião profana do capital – naturalização e dominação* (2017), Oliveira e Chagas afirmam que, no caso do fetichismo, há a inversão entre os sujeitos e os objetos da produção, onde o próprio sujeito não se reconhece mais como um ser criador e superior ao objeto. Pois, segundo os autores, o objeto adquire as características humanas, do ser reificado, o que significa dizer, de forma mais específica, que os homens vivem a forma reificada das relações de produção e reprodução do capital, o que não ocorre apenas em seu processo de autorreconhecimento, mas também como um processo de reconhecimento intersubjetivo. Assim, a questão do fetichismo assume, além de sua dimensão efetivamente prática, marcada pelas relações de produção, uma dimensão normativa, pois o não reconhecimento dos indivíduos como os verdadeiros detentores do poder sobre os objetos da produção gera um conflito moral que tem como sentido a restituição da consciência dos homens como a base fundamental da produção material da sociedade. O fetichismo presente na forma mercantil do capitalismo põe em primeiro plano o movimento das mercadorias, dos objetos de consumo, em detrimento dos seres humanos, dos sujeitos. Nessa perspectiva, nada possui permanência a não ser a lógica da destruição generalizada e desenfreada, as relações sociais tornam-se efêmeras, marcadas pelo consumo, onde cada indivíduo torna-se uma mercadoria que pode ser descartada a qualquer momento (OLIVEIRA; CHAGAS, 2017, p. 78).

conceito de reificação estaria nesse momento sendo ampliado e generalizado para os textos e hábitos sociais comuns” (MELO, 2010, p. 228).

Honneth identifica na abordagem luckasiana a existência de duas possibilidades argumentativas que proporciona compreender esse modo de generalização social: por um lado, o argumento funcionalista de que seria necessário para a expansão do capitalismo que todas as esferas da vida fossem assimiladas ao padrão da ação da troca de mercadorias; e, por outro lado, se discute com referência em Max Weber (1864-1920), que o processo de racionalização, que se intensifica na dimensão da troca de mercadorias, leva inevitavelmente a um aumento de atitudes racionais com respeito a fins naqueles âmbitos sociais que até então eram dominados pelas esferas tradicionais (HONNETH, 2018, p. 33-34).

O frankfurtiano assegura que dessa forma Lukács pode então afirmar a sua tese central de que no capitalismo a reificação se transforma em uma “segunda natureza” dos seres humanos⁷². Pois, todos os sujeitos que se integram de modo participativo na forma de vida capitalista têm que adquirir, na forma de um costume habitual, o fato de perceberem a si próprios e o mundo circundante conforme o esquema dos objetos que se encontram meramente reificados.

Ora, os sujeitos que integram essas esferas de ação, que se mantêm em um processo contínuo de expansão, são compreendidos como meros observadores dos acontecimentos que ocorrem em seu meio social, ao invés de disporem de atitudes que os possibilitem demonstrar sua presença no meio social na qualidade de integrantes capazes de atuarem de forma participativa. Nessas esferas de ação é mais conveniente que os sujeitos tenham atitudes que sejam objetivas e neutras em relação aos afetos.

Diante dessa mudança de perspectiva, nota-se a fundamentação de um processo reificante de todos os elementos que correspondem a uma dada situação, pois os objetos que estão destinados à troca, os parceiros bem como as próprias capacidades pessoais só podem ser conhecidas em suas propriedades mediante uma forma de valorização. Para Honneth, essa tal forma de atitude se torna uma “segunda natureza” quando é transformada em um costume habitual mediante as forças dos processos de socialização correspondentes, de modo que essa tal atitude determina o comportamento individual de todo espectro da vida cotidiana.

⁷² Torna-se interessante ressaltarmos que essa “segunda natureza” atua na “forma de uma espécie de capa de dessensibilização para que o indivíduo não sinta compaixão pelo outro, levando-o, assim, à perda da atitude original com ele e seu entorno social. Porém, essa categoria nas mãos do Honneth deixa de ter seu eixo ligado em um primeiro plano - e de forma exclusiva - ao econômico, e passa evocar mais propriamente um tipo de hábito de pensamento, uma perspectiva petrificada, em virtude da qual as pessoas perdem sua capacidade de implicar-se com o interesse pelos outros, para consigo mesmo e para com os outros” (TREVISAN; ROSSATO, 2010, p. 278).

A dificuldade, segundo Honneth, consistiria não na pretensão por analisar os momentos da reificação nos comportamentos mais simples da vida cotidiana, mas sim na pretensão por analisá-los como grandezas economicamente utilizáveis sem levar em consideração o fato de se tratar da relação com objetos do mundo circundante, com outras pessoas ou das próprias competências e sentimentos (MELO, 2018, p. 11)

De forma mais específica, essa forma de representação que põe a reificação como “segunda natureza” deveria, ao ser transferida para as esferas de ação não econômicas e ao ser investigada a partir da própria dinâmica de interações sociais intersubjetivamente consideradas, abranger outros fenômenos. Diante disso, Honneth se depara com a questão que implica na tentativa de explicar a reificação fora dessa esfera da ação de troca de equivalentes, sendo que esta se refere unicamente a uma redefinição de todas as situações dadas em grandeza economicamente calculáveis.

Para Honneth, o mais importante consiste em considerar as análises lukacsianas que concentram nos seus objetos de estudos as mudanças e as transformações comportamentais pelas quais passam os próprios sujeitos, ao invés de dar atenção primariamente as “transformações produzidas do lado dos objetos apreendidos pela reificação” (HONNETH, 2018, p. 35). Destarte, “[...] seria possível notar no próprio Lukács elementos que permitem identificar comportamentos típicos em que os sujeitos não participariam mais ativamente nos processos de seu mundo circundante” (MELO, 2018, p. 11).

No entanto, eles se colocariam na perspectiva de um sujeito observador neutro⁷³ que frente aos acontecimentos não se afeta de forma psíquica ou existencialmente (HONNETH, 2018, p. 35)⁷⁴. Lukács, lembra Honneth, aponta que o sujeito adota o papel de um parceiro de troca passa a se comportar como um “espectador indiferente” e meramente “contemplativo”, e “esse comportamento ou padrão de ação poderia ser encontrado em várias outras dimensões intersubjetivas não limitadas aos fenômenos da troca no mercado capitalista ou à esfera da produção”⁷⁵.

⁷³ Honneth enfatiza que Lukács equiparou a “reificação” como uma postura do olhar de um sujeito que não atua como participante, mas apenas na simples observação da sua relação humana com o mundo (*Menschliche Weltverhältnis*), uma postura da participação (*Anteilnahme*) existencial (HONNETH, 2008, p. 71).

⁷⁴ Bosco (2011) salienta que a ausência dessa base de afetos anula aquele esquema existencial indispensável à experiência fundante do reconhecimento elementar (prévio), desembocará no desenvolvimento de outro tipo de reconhecimento, eminentemente social, o qual Honneth designa de reconhecimento recíproco, pondo em sua base os sentimentos do amor, do direito e da solidariedade (p. 38).

⁷⁵ Segundo Melo (2018), essas atitudes consideradas reificantes generalizam para outros domínios de socialização comportamentos indiferentes, passivos e meramente contemplativos, em oposição a atitudes engajadas e participativas nas interações sociais entre os seres humanos (p. 12).

4.1.2 O sujeito como espectador indiferente e contemplativo

Ora, com a utilização das palavras “contemplação” e “indiferença”, Honneth quer sublinhar especificamente dois pontos: no caso da contemplação, a postura do que denominou de “introspecção teórica”, ao invés de uma atitude de “observação indulgente” e “passiva”; e, no caso da indiferença, deve significar que o agente não é mais afetado emocionalmente pelos eventos, mas, mesmo ao observar, passa ao largo destes sem envolvimento íntimo, i. e., na sua relação com os acontecimentos não demonstra nenhum tipo de interesse ou engajamento.

Honneth ressalta, portanto, que sob termo de reificação Lukács compreenderia um hábito ou o costume correspondente a um comportamento meramente observador de um sujeito, em cuja perspectiva o mundo circundante natural, o mundo das relações sociais e as próprias capacidades pessoais constitutivos de sua personalidade seriam apreendidos apenas com indiferença e de um modo neutro em relação aos afetos, i.e., como se possuíssem as qualidades de uma “coisa”⁷⁶.

Além do mais, mais um passo decisivo se apresenta para Honneth como objeto a ser posto em investigação. Pois, se Lukács se refere especificamente a um comportamento incomum, que pode também ser compreendido na forma de uma deturpação de um ato mais engajado dos sujeitos em suas relações intersubjetivas, então, conseqüentemente, estaria presente no cerne de sua teoria a pressuposição de uma *práxis* verdadeira, genuína, cuja base dos modos de reificação de ação estão sujeitos a comparações e questionamentos críticos⁷⁷.

Honneth identifica que, para Lukács, a existência de uma *práxis* humana originária e verdadeira é atribuída diretamente ao sujeito que se comporta de maneira ativa e cooperativa, mas que está sujeito a sofrer transformações, motivadas por diversas pressões sociais, pela qual o caráter engajado do comportamento se efetiva como indiferente e contemplativo.

Lukács parece ter de assumir uma forma engajada de *práxis* humana a partir da qual podemos distinguir a reificação como uma *práxis* deficiente. a manutenção dessa diferença constitutiva entre duas formas de *práxis* humana - engajada e reificada - é fundamental para que a teoria preserve um ponto de vista crítico que seja imanente às próprias práticas sociais. Contudo, embora Lukács não funde a contraposição entre um comportamento reificante e uma *práxis* engajada em alguma perspectiva

⁷⁶ “Tratar alguém como ‘coisa’”, enfatiza Honneth (2008), “significa justamente tomá-la(o) como 'algo', despido de quaisquer características ou habilidades humanas” (p. 70). Portanto, como bem frisou Araújo Neto (2021), a coisidade do humano é tratado simbolicamente como algo desqualificador das ações humanas (p. 156).

⁷⁷ Essa formulação já deixa claro que uma tal interpretação do conceito de reificação também não está isenta de implicações normativas; para Honneth, certamente, isso não diz respeito meramente a uma violação de princípios morais, o filósofo se ver confrontado com uma tarefa ainda mais difícil que é ter de identificar uma *práxis* genuína diante de sua forma deturpada.

moral, ele também não permite que se esclareça o ponto de vista *normativo* pressuposto que orienta sua denúncia de reificação social (MELO, 2018, p. 13)

O objetivo de Honneth não é pensar a reificação apenas segundo o que é descrito sobre a produção alienada de determinado objeto por parte de um sujeito que a sua coletividade excluiu, que não vivencia mais todos os processos, mas sim em utilizar o conceito de *práxis* genuína de modo que possa coincidir com uma forma de atitude intersubjetiva do sujeito (HONNETH, 2018, p. 41). Fica explícito, para Honneth, que Lukács também manteve sua preocupação voltada para a qualidade intersubjetiva que antecede os comportamentos e que é capaz de formar uma espécie de padrão possibilitando um contraponto com a determinação de uma *práxis* que se apresenta de modo reificante.

4.1.3 A participação engajada e o envolvimento existencial como condição do reconhecimento

Por conseguinte, nota-se que essa compreensão de uma intersubjetividade proporcionou um diagnóstico preciso ao apontar que o processo de troca de mercadorias ocasiona, de certo modo, em uma perda de interesse na participação por parte dos sujeitos. O resultado possibilitou um contraste entre uma atitude intersubjetiva e a uma determinação de uma *práxis* reificante. Melo (2010) assevera que é através dessa “atitude intersubjetiva”, definida segundo a participação engajada e pela possibilidade de envolvimento existencial em contraste com a mera “contemplação” e “indiferença”, que Honneth fundamentará a base de sua teoria do reconhecimento⁷⁸ (p. 232).

O conceito de reconhecimento é exposto no decorrer da argumentação do pensador alemão com a função de preencher um pressuposto que não teve a atenção necessária por parte de Lukács. Honneth leva em conta que o pensador húngaro não abordou de forma clara a sua base na formulação dessa *práxis* participativa originária que é sujeita a se perder no momento em que o sujeito passa a se comportar conforme uma forma reificada. Torna-se evidente que Honneth tem como objetivo dar uma fundamentação a sua tese de que na relação do sujeito consigo mesmo e com o seu entorno ocorre uma postura de reconhecimento⁷⁹.

⁷⁸ Na concepção de Honneth, uma postura de reconhecimento expressa, portanto, um apreço pelo significado qualitativo que as outras pessoas e coisas possuem para a efetivação de nossa existência (2018, p. 57).

⁷⁹ De acordo com Honneth (2008), na reificação é anulado o reconhecimento que geralmente faz com que o sujeito experimente cada um de seus parceiros de interação como um outro presente no mundo social. Sendo assim, se esse processo de reconhecimento não se concretiza, se o sujeito não toma mais parte da existência do outro, então esse outro passa a ser tratado apenas como um objeto inanimado, uma simples coisa (p. 75).

Assim, toda a realidade apreendida pelos seres humanos estariam em conexão direta com uma forma de experiência que possibilita em princípio qualitativamente acessíveis à perspectiva de uma participação afetiva de todos os dados existentes de uma situação. Honneth nota que essa experiência qualitativa originária de todas as nossas vivências é compreendida como uma característica essencial de proximidade e de engajamento prático com o mundo⁸⁰, isto é, como uma interação primária distinta de uma atitude autocentrada, egocêntrica e neutra⁸¹ (HONNETH, 2018, p. 57).

O reconhecimento⁸² é a expressão dessa forma originária de relação e de preocupação existencial com o mundo que somente pode ser separada segundo um ato de distanciamento e indiferença. Sendo assim, podemos opor às formas de ação que são sensíveis ao modo de reconhecimento dos comportamentos onde os vestígios de um reconhecimento prévio não se encontram mais presentes. Diante disso, o comportamento meramente contemplativo ou observador se constitui segundo um processo de indiferença que ocorre quando o sujeito não toma mais consciência de sua necessidade em relação a um reconhecimento precedente.

“E, caso não tenhamos presente essa [...] prévia de lembrança afetiva, os mundos subjetivo, objetivo e intersubjetivo serão apreendidos como uma sepulcral indiferença e de uma maneira totalmente neutra em relação aos afetos” (TREVISAN; ROSSATO, 2010, p. 282). À vista disso, a realidade social emerge como uma totalidade de objetos que são observáveis e que não possuem as motivações existenciais e sensações psíquicas afetivas. Desse modo, desenvolve-se no sujeito, de certa maneira, uma tendência a esquecer que o reconhecimento é constituído a partir de suas experiências intersubjetivas e, ao perceber os outros homens como objetos, ele deixa de lado todos os vestígios de um engajamento afetivo.

⁸⁰ Essa forma de engajamento prático à primeira vista pode significar que os seres humanos participam normalmente da vida social na medida que se coloca na perspectiva do seu parceiro de interação, cujos anseios, atitudes e pensamentos eles aprendem a reconhecer enquanto razão de sua própria ação (HONNETH, 2018, p.51).

⁸¹ De acordo com Honneth, Heidegger, em *Ser e tempo* (1927), assim como Lukács, estavam convencidos de que o primado da ideia de uma apreensão neutral da realidade é responsável pela cegueira ontológica que impediu uma resposta adequada à questão sobre a estrutura da existência. Honneth considera que, ambos os autores estão em concordância nas suas compreensões acerca da presença de uma intenção subversiva ou destrutiva da ideia dominante segundo a qual um sujeito epistêmico se coloca de forma neutra diante do mundo.

⁸² O conceito de reconhecimento, nesse âmbito elementar, compartilha da concepção de “engajamento” de Dewey, dos conceitos de “cuidado” de Heidegger e de “engajamento” de Lukács, no que concerne às ideias fundamentais sobre a precedência de um interesse existencial no mundo, que se nutre da experiência de seu valor intrínseco. Uma postura de reconhecimento expressa, portanto, um apreço pelo significado qualitativo que as outras pessoas e coisas possuem para a efetuação de nossa existência (HONNETH, 2018, p. 56).

4.1.4 Invisibilidade e negação do reconhecimento em “*Invisibilité: sur l'épistémologie de la reconnaissance*” (2005)

Antes de tratarmos acerca do processo de esquecimento do reconhecimento segundo a obra *Reificação* (2018), direcionamo-nos brevemente a nossa investigação para um ensaio de Honneth cujo título é a *Invisibilité: sur l'épistémologie de la reconnaissance* (2005)⁸³. Neste ensaio, o filósofo apresenta a invisibilidade como uma forma negativa da noção de reconhecimento. Honneth inicia sua discussão acerca do conceito de invisibilidade inspirado no livro *Invisible Man (Homem invisível)* (1984)⁸⁴, de Ralph Ellison. Descreve em seu texto as experiências de uma personagem negra que sofre um processo de "invisibilização" por parte da sociedade branca.

Partindo de uma ideia metafórica, o frankfurtiano mostra que a invisibilidade é um processo ativo, no qual se evidencia uma forma de desprezo: um comportamento relativo a uma pessoa como se esta não estivesse presente e que, para ela, torna-se muito real. Já a visibilidade, significa reconhecer as características relevantes de uma pessoa (HERNÁNDEZ; HERZOG, 2011). Além do mais, nota-se que Honneth quando explorou os significados dos gestos expressivos que o corpo demonstra já havia de certa forma postulado alguns pontos de sua tese acerca da primazia do reconhecimento sobre o conhecimento capaz de proporcionar, portanto, uma distinção entre conhecimento e reconhecimento⁸⁵ (HONNETH, 2005, p. 45).

O filósofo evidencia nesse ensaio que o processo de conhecimento mantém um vínculo direto com um ato cognitivo que não se apresenta de forma pública. Para ser mais claro, podemos ter como exemplo que é através desse ato que os indivíduos podem identificar os outros através de suas características. Enquanto que o reconhecimento se apresenta na forma de um ato expressivo que suscita em uma atribuição de valorização social a uma outra pessoa (HONNETH, 2005, p. 45). “O reconhecimento não se restringe ao conhecimento porque possui um conteúdo normativo que ultrapassa o âmbito cognitivo da identificação de um indivíduo” (CENCI, 2016, p. 714).

⁸³ Vide HONNETH, Axel. *Invisibilité: sur l'épistémologie de la reconnaissance*. *Réseaux*, v. 129-130, n. 1-2, p. 39-57, 2005.

⁸⁴ “O Homem Invisível” é um romance de formação rico em alegorias, parábolas e simbolismo.” O autor “traça comentários sociais mais profundos - porque muito mais cheio de nuances - do que qualquer crítica sociológica jamais teria feito: sobre raça, sociedade, democracia e pluralismo. O *Homem invisível* é um livro que versa sobre uma construção do self, sobre construção da identidade mais particular e indivisível do sujeito, e o sem-número de batalhas constantemente travadas contra a tirania das expectativas e projeções sociais com que tem que lidar. É essa busca por ser reconhecimento, ou melhor, por ser visto, é a sua fonte permanente de angústia, ansiedade e desassossego (TRIGUEIRO, 2020, p. 4-5).

⁸⁵ Vide PONTES, Paulo V. A política de reconhecimento e a teoria da justiça de Axel Honneth.

A afirmação de que o reconhecimento se apresenta na qualidade de dependente dos gestos expressivos vem do fato de que apenas esses gestos corporais são capazes de apresentar publicamente a diferença existente entre conhecer e reconhecer. De acordo com Honneth, somente os sujeitos que têm a consciência de que foram objetos dessa forma de conhecimento positivo sabem que são reconhecidos socialmente em um nível elementar. Para ele, os gestos expressivos através dos quais os seres humanos mostram reconhecimento mútuo é detentor de uma certa forma comportamental, pois está contido, no sorrir, no dirigir ou através de um gesto de boas-vindas a outra pessoa a execução de uma ação que gera, conseqüentemente, um valor social.

De forma semelhante, evidencia-se no caso de uma criança que recebe de seu cuidador um simples sorriso a demonstração simbólica de uma atitude amorosa⁸⁶, assim como um gesto de boas-vindas entre adultos significa que podemos de certa forma esperar ações benevolentes. Portanto, os gestos expressivos são ações que possuem em si o caráter de uma meta-ação (*méta-action*), na medida em que sinalizam simbolicamente um tipo de comportamento: em suma, as nuances do gesto particular que são delineadas pelos sujeitos deixam bem explícito que está contido no ato de sorrir afetuosamente a manifestação, não ambígua, de sua disposição para comportar-se de maneira afetiva, já no ato de cumprimentar de maneira respeitosa expressa-se antes a sua firme intenção abster-se de qualquer forma de interação que são absolutamente necessárias.

“Nessa perspectiva, a motivação ao engajamento de ações de reconhecimento pode ser considerada, na esteira de Kant, como algo resultante da apreciação do valor concedido aos seres humanos mediante suas propriedades inteligíveis” (CENCI, 2016, p. 716). Contudo, Honneth salienta que isso não exclui o fato de que os gestos expressivos também podem ser investidos de forma instrumental para, por exemplo, atuar meramente como uma simulação de atos de apego afetivos. Essa forma de falsidade traz conseqüências para os sujeitos concernidos (ou nos observadores que dele participam), pois causam uma indignação ou uma amargura que representam uma violação da gramática da comunicação gestual construída na segunda natureza de nosso mundo social (Honneth, 2005, p. 53, nota 8).

⁸⁶ Para Honneth, como bem assinalou Cenci (2016), são os gestos expressivos de afirmação por serem performativos (ações) manifestam o reconhecimento recíproco. Essas ações possuem nelas próprias o caráter de meta-ações por assinalarem simbolicamente um tipo de comportamento que pode ser esperado pelo parceiro de interação. A ideia de que os atos expressivos de reconhecimento representam meta-ações pode ser compreendida também por referência ao tipo de motivação indicada, como ocorre no caso do gesto afirmativo em que o sujeito manifesta uma motivação de segundo grau para agir de modo benevolente em relação a seu parceiro (2016, p. 715-16).

Logo, remetendo-se nessa perspectiva ao conceito de respeito (*Achtung*) proposto por Kant⁸⁷, o pensador identifica que ele representa um descentramento do sujeito enquanto modo de limitação de seu ponto de vista egocêntrico. É através da manifestação do respeito que o sujeito passa a considerar o seu parceiro de interação como alguém dotado de valor e detentor da motivação necessária para coibir ações que são simplesmente o resultado de seus impulsos egocêntricos. Esse valor estipulado para o outro sujeito representa um reconhecimento, pois é através das características percebidas no contexto do ato comunicativo entre o adulto e criança, que a manifestação expressiva que emerge uma atribuição de valor equivalente às qualidades inteligíveis das pessoas.

Honneth salienta que o reconhecimento não deve ser entendido como uma mera expressão de um conhecimento. Para ele, o reconhecimento tem mais conteúdo normativo do que o conhecimento que reside apenas no simples reforço da identificação de um indivíduo. De acordo com filósofo, o que intervém no reconhecimento, é antes a manifestação expressiva (e, portanto, acessível ao público) de atribuição de valor que equivale às propriedades inteligíveis das pessoas. “Nesse caso”, ressalta Cenci (2016), “a relação entre conhecer exprime que, se o reconhecimento não é expressão visível de uma identificação cognitiva, ele é, todavia, a expressão de uma percepção avaliativa” (p. 716).

Para Honneth, ainda nos dias atuais, não ficou claro até que ponto o repertório comportamental de adultos pode ser considerado o resultado de uma decisão consciente diante da necessidade de desenvolver uma interação com seu parceiro que se apresenta na qualidade de uma criança vulnerável. De acordo com o pensador, os adultos que são responsáveis por uma criança não atribuem a ela uma vulnerabilidade específica e também não agem com base no conhecimento de sua condição. Além do mais, ressalta que o sorriso pode ser entendido como a expressão de uma percepção da criança que no ato põe um valor, passando a considerá-lo como uma pessoa digna de amor.

Nota-se que toda primeira forma de reconhecimento de uma criança pequena, manifestada pelos padrões expressivos de comportamento dos responsáveis, pode ser como a expressão da percepção de características que se referem simbolicamente ao devir de uma pessoa inteligível. Da mesma forma que o primeiro sorriso através do qual, alguns meses depois, a criança reage à expressão presente no rosto da pessoa de referência, marca o momento em que esse conjunto de características valorizadas lhe é revelado pela primeira vez. A criança possui uma forma de percepção fortemente ligada a um processo de atribuição de valor.

⁸⁷ Cf. KANT, E. *Metafísica dos costumes*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

No caso do contexto que se evidencia no processo de comunicação gestual entre adulto e criança, não há a constituição de indícios que proporcione um ato de identificação, mas sim de representações simbólicas que apresentam uma atribuição de valor referente à liberdade dos seres inteligentes. Devemos frisar novamente, portanto, que a percepção humana não pode ser tão neutra quando implica o conceito de conhecer um indivíduo. Desse modo, pode-se afirmar que é por meio dessa expressão de uma percepção avaliativa entre os seres humanos que o indivíduo recebe diretamente um valor. É através do processo de percepção dos diferentes gestos expressivos do cuidador que a criança vê um reflexo de suas próprias potencialidades na qualidade de um ser inteligível.

A criança em seu processo de crescimento aprende, durante suas interações constantes com seus parceiros, a inferir diferentes atribuições de valor que são sempre facetas de sua própria natureza inteligível. Ao final deste processo, já adulto, ele terá, como parte do vocabulário de avaliação que é o de seu mundo social, uma grande variedade de possibilidades que lhe permitem perceber o valor estipulado de uma pessoa, valor cujo estrato elementar permanecerá sempre no fato da inteligibilidade inscrita na face humana. Portanto, acentua Honneth, “se o que Kant chamou de ‘representação do valor’ toma a forma de uma percepção avaliativa, uma capacidade que o adulto socializado dispõe, então isso tem consequências muito importantes para a relação entre conhecimento e reconhecimento” (HONNETH, 2005, p. 56, tradução do autor)⁸⁸.

Honneth caracteriza como um ato de reconhecimento a expressão visível de uma mudança individual operada em resposta ao valor de uma pessoa. Ora, é por meio dos gestos apropriados e das expressões faciais que os sujeitos concedem publicamente à outra pessoa uma autoridade moral, que impõe limites à realização de seus desejos espontâneos e suas inclinações. Enfatiza, que o reconhecimento precede o conhecimento, pelo menos geneticamente, na medida em que a criança infere a partir de expressões os valores das pessoas antes mesmo de poder entender seu ambiente ao redor.

Nota-se que o que é válido para a criança pequena tem também uma validade para o adulto. Como parte de sua interação social com os outros, o sujeito percebe normalmente as propriedades valorizadas de uma pessoa antes de qualquer outra coisa, de modo que a simples identificação cognitiva de um ser humano representa antes uma situação excepcional de neutralização do processo inicial de reconhecimento. À precedência dada ao reconhecimento

⁸⁸ “Si ce que Kant a appelé la « représentation de la valeur » prend la forme d’une perception évaluative, une capacité dont tout adulte correctement socialisé dispose, alors cela entraîne des conséquences très importantes pour la relation entre connaissance et reconnaissance” (HONNETH, 2005, p. 56).

corresponde, na nossa forma de vida social, ao estatuto eminente dos gestos e expressões faciais com as quais tendemos a manifestar reciprocamente uma disposição de ser guiado em nossas ações pela autoridade moral da outra pessoa.

4.2 O primado do reconhecimento diante do conhecimento

Em sua obra *Reificação* (2018) que, de certa forma, pode ser considerada como uma sequência das reflexões que foram inicialmente apresentadas no seu ensaio sobre a invisibilidade social, Honneth se refere a um modo existencial cuja evidência é identificável na origem de todas as demais formas de reconhecimento, na medida em que possibilita afirmar determinadas qualidades ou as capacidades das outras pessoas. Para o frankfurtiano, trata-se de um modo de reconhecimento prévio⁸⁹. Esta forma de reconhecimento antecede os padrões de reconhecimento recíproco (amor, direito e estima social), além de ter primazia sobre o conhecimento.

É nesse conceito que reside a diferença entre reconhecimento e conhecimento. O pensador compreende que a ação de reconhecer é acompanhada da necessidade de gestos expressivos de cunho moral, enquanto que o conhecer se encontra limitado a um ato de identificação cognitiva. Para Honneth, a precedência do conceito de reconhecimento sobre o conhecimento deve-se principalmente ao fato de que a capacidade de identificação cognitiva de um ser humano pressupõe uma atitude prévia, que é apreendida para perceber os parceiros de interação como aqueles que são possuidores de valor.

Em suma, essa postura de reconhecimento expressa, portanto, uma afeição pelo significado qualitativo que as outras pessoas e coisas possuem para a efetuação de nossa existência⁹⁰. É por meio dessa concepção de um interesse existencial que Honneth fundamenta a sua tese de que um comportamento participativo do sujeito em sua interação social (leia-se uma conduta de implicação) precede a apreensão neutra da realidade, e que o reconhecimento precede o conhecimento. Além do mais, evidencia que uma camada de engajamento existencial se encontra, de fato, na base de todas as relações que foram objetivadas e estão contidas no mundo.

⁸⁹ É digno de nota ressaltar que o conceito de reconhecimento prévio compartilha a concepção de “engajamento interessado” (ou prático) de Dewey, do conceito de “cuidado” de Heidegger e de “engajamento” (ou implicação) de Lukács, no que concerne às ideias fundamentais sobre a precedência de um interesse existencial presente no mundo, que se nutre da experiência de seu valor intrínseco (HONNETH, 2018, p. 57).

⁹⁰ “[...] face a 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. Esse reconhecimento prévio é manifestado [...] no fato de que nós não podemos deixar de tomar uma posição (*Idem*, p. 72)

Para Honneth, há uma especificidade no comportamento humano que consiste em um processo de comunicação, mais especificamente, corresponde a uma atitude comunicativa, que se encontra presente desde a mais pueril idade do sujeito, que acompanha decerto a adoção da perspectiva do outro. Nessa relação entre comunicação e adoção da perspectiva do outro, está enraizado o que podemos compreender como uma forma de interação prévia, capaz de comportar os traços de uma preocupação existencial. O filósofo aponta que estão contidas dentro dessa camada de engajamento existencial todas as relações objetivadoras do indivíduo com o mundo.

Desse modo, o pensador explicita sua tese de que o reconhecimento precede o conhecimento por meio de duas dimensões: na primeira, sob influência dos escritos de Tomasello e Hobson, fórmula em discussão com a psicologia evolutiva o conceito de adoção de perspectiva a partir de um ponto de vista ontogenético ou temporal; na segunda dimensão, encontra-se a argumentação em seu modo conceitual que está presente nas discussões com a filosofia analítica (vide Cavell [1926] e Wittgenstein [1889-1951]), e se reporta ao conceito de implicação (engajamento) (MELO, 2017, p. 718). Diante disso, surge a seguinte questão: de que maneira podemos definir conceitualmente essas duas dimensões propostas por Axel Honneth?

Na primeira dimensão, seguindo as formulações de Piaget, Mead, Donald Davidson e Freud em suas abordagens acerca desenvolvimento ou da socialização, esta formulação que se efetua de acordo com as argumentações presentes no ponto de vista genérico, isto é, manifesta-se nas condições prévias proporcionadas segundo a capacidade de adotar uma perspectiva a ser desenvolvida pela criança. Portanto, podemos afirmar que o reconhecimento prévio do outro radica-se geneticamente em cada sujeito e está na origem de todas as outras formas de reconhecimento. No caso do bebê, a aquisição de capacidades cognitivas em seu processo de desenvolvimento está entrelaçada com a formação das primeiras relações comunicativas.

Nota-se que a criança aprende a manter uma relação na medida em que, da perspectiva de uma segunda pessoa, ela realiza um processo de descentramento gradual de sua própria perspectiva, que se apresenta inicialmente em seu modo egocêntrico⁹¹. É diante dessa possibilidade de se colocar na perspectiva de uma segunda pessoa que a criança consegue se

⁹¹ Honneth considera que as teorias de Piaget, Mead, Donald Davidson e Freud, ao analisarem, cada uma de acordo com seu método, o fato de um bebê começar desde cedo a se comunicar com sua pessoa de referência ao ponto de enriquecer sua visão e perceber objetos significativos, interpretam apenas como processo de demonstração de uma fase de experimentação na qual a independência de outro ponto de vista sobre o mundo existente é colocada constantemente em teste (HONNETH, 2018, p. 62-63).

perceber no mundo que se coloca ao seu redor, mas, para que isso se efetive, ela precisa dispor de uma instância corretiva que lhe dê a possibilidade de criar, pela primeira vez, uma representação objetiva dos objetos.

Além disso, percebe-se que Honneth compartilha da concepção proposta por Tomasello. Este afirma que a partir de uma determinada idade, especificamente, por volta dos nove meses, a criança adquire a capacidade de perceber a pessoa de referência como um ator intencional cujo meio de atuação se mantém orientado ao mundo circundante e que possui um significado tão expressivo quanto a atitude da própria criança. O frankfurtiano considera que o notório nessas abordagens da psicologia do desenvolvimento, que enfatizam a necessidade da assunção de perspectiva para o surgimento do pensamento simbólico (Piaget, Mead, Donald Davidson e Freud), é o fato de que ignoram um aspecto importante que é o lado emocional presente na relação entre a criança e a sua pessoa de referência.

O resultado seria, lembra-nos Honneth, que essa forma de compreensão implicaria em processos de construções de abstrações cognitivas que poderiam ter sido evitadas se tivessem sido concebidas de acordo com os resultados dos procedimentos de pesquisas que foram realizadas com crianças autistas. A partir dos estudos de Hobson acerca do autismo e também dos resultados alcançados por Tomasello em suas investigações sobre as origens culturais do conhecimento humano que se pode, conforme Honneth, chegar a uma melhor compreensão do processo de desenvolvimento das habilidades de interação que ocorre mais cedo do que a teoria de Mead delineou. Honneth ressalta que foram as pesquisas sobre o autismo que proporcionaram uma correção para essas abstrações cognitivas.

A juízo de Honneth, elas possibilitaram a conclusão de que a criança precisa primeiro ter se identificado emocionante com a sua pessoa de referência antes de poder avaliar a atitude desta como um processo de correção. Tal identificação emocional com os outros explicita um pressuposto necessário para que a aceitação da perspectiva do outro leve ao desenvolvimento de um pensamento simbiótico. Além do mais, o filósofo enfatiza que ambas as teorias estão de acordo ao evidenciarem igualmente que os desenvolvimentos que ocorrem nas relações comunicativas por meio das quais a criança aprende progressivamente, na perspectiva de uma segunda pessoa, a perceber os objetos enquanto entidades de um mundo objetivo cuja existência é independente de suas atitudes.

No entanto, Hobson e Tomasello defendem, lembra Honneth, que a criança não pode efetuar todos esses passos interativos de aprendizagem se não tiver desenvolvido antes um sentimento de vínculo com seu parceiro referencial. Ora, torna-se evidente que o ato de se colocar na perspectiva de uma segunda pessoa requer uma forma de reconhecimento que não

é passível de ser plenamente apreendida em conceitos meramente cognitivos ou epistemológicos porque contém sempre um momento de abertura, entrega e amor voluntário. É um momento de engajamento existencial e evidentemente afetivo em relação ao outro.

No segundo caso, seguindo o conceito de implicação ou engajamento, o filósofo articula, sistematicamente, provas para sua hipótese de que a capacidade de assumir racionalmente a perspectiva do outro está enraizada numa interação prévia que para ele possui afeição de uma preocupação existencial. É a partir da perspectiva da pessoa amada que a criança passa a ter uma ideia da plenitude de significados existenciais que estão inseridos nos dados de uma situação vivenciada por ela. É graças a esse vínculo emocional com suas pessoas referenciais que a criança se põe, portanto, na perspectiva de uma segunda pessoa, de um outro, adquirindo assim uma ampla ideia e uma perspectiva própria da realidade que a rodeia.

Para fundamentar esse segundo momento da tese da primazia do reconhecimento sobre o conhecimento, Honneth realiza um retorno às pesquisas analíticas. Para o filósofo, as relações cognitivas próprias do sujeito com a realidade têm a capacidade de manter reciprocamente uma conexão com o reconhecimento também no seu sentido conceitual. É nessa dimensão ontogênica que Honneth encontra o fundamento para sua tese, pois identifica que uma grande variedade de significados existenciais está contido nela. Vale ressaltar que esses dados presentes nas situações de existência, que são coletados por todos os sujeitos, só podem ser compreendidos pela criança a partir do momento em que se encontra na perspectiva de uma pessoa amada.

Por essa razão, nosso conhecimento é tanto mais adequado ou preciso quanto mais perspectiva conseguimos aprender sobre um objeto de percepção. Na criança pequena, essa adoção de perspectiva está ligada à condição não epistêmica de uma abertura emocional ou de identificação relacionada com as pessoas de referência. Em outros termos, a criança deve tê-las primeiro reconhecido emocionalmente para poder desenvolver então um conhecimento da realidade objetiva (CENCI, 2016, 719).

Assim, podemos concluir que o reconhecimento reúne um momento de engajamento afetivo ou de identificação prévia capaz de proporcionar a Honneth inferir em sua conclusão um ponto bem específico. Especificidade essa que consiste no fato do conceito positivo de engajamento significar um fato existencial que demanda da aprovação do valor do outro diante de uma atitude de reconhecimento. Desse modo, na concepção do pensador, isso significa que os sujeitos só percebem outro diante de si com suas qualidades intelectuais e físicas porque são afetados por estados de sensibilidade, e isso ocorre de tal maneira que eles passam a se sentirem motivados a reagirem.

Em suma, Honneth afirma que há um primado que se articula de forma genética e categorial do reconhecimento diante do conhecimento, do mesmo modo há também um engajamento que pode se apresentar em face da apreensão neutra das pessoas. Nota-se que, sem uma tal forma de reconhecimento prévio, as crianças não estariam em condições de assumir as perspectivas das outras pessoas que se apresentam, e os adultos não estariam em condições de compreender proferimentos linguísticos de seus parceiros de interação. É nessa forma de identificação emocional com o outro que se encontra o pressuposto para a formação de pensamentos que se transformam em atitudes.

Quando ocorre a perda dessa capacidade de engajamento interessado em relação às pessoas, aos acontecimentos e sentimentos, os sujeitos se transformam em meros observadores detentores de passividade, para quem seu mundo circundante social e físico e sua própria vida interior se apresentam como um conjunto de entidades reificadas. Assim, de acordo com Honneth, podemos afirmar que o conceito de “reificação” remete para Lukács tanto um processo quanto um resultado: “com isso se descreve o processo de uma perda, a saber, a substituição de uma atitude originária e correta por uma secundária e falsa, e o resultado desse processo, ou seja, uma percepção ou comportamento reificados” (HONNETH, 2018, p. 80-81)

4.2.1 O esquecimento do reconhecimento e a reformulação da reificação

Portanto, devemos considerar que a reificação consiste nesse processo de esquecimento do reconhecimento segundo dois casos: no primeiro, o conhecimento ou comportamento do sujeito observador é consumado tendo a consciência de sua necessidade de um reconhecimento prévio; no segundo, atua de forma contrária, pois o sujeito não tem mais consciência dessa dependência. É através desse processo de esquecimento que os sujeitos passam a não tomar mais consciência do saber acerca dos outros seres humanos, do modo como interagem com eles e também não identificam que esses casos são oriundos de um modo engajamento e do reconhecimento prévio.

Honneth enfatiza que é nesse momento de esquecimento (amnésia) que se efetiva a determinação de um novo conceito de reificação, pois o conhecimento dos outros e do mundo se deve a uma forma de reconhecimento anterior (HONNETH, 2018, p. 85-87). Assim, na medida em que o sujeito na efetuação de seu conhecimento perde o vestígio de que tal conhecimento se deve à forma como adota uma postura de reconhecimento, desenvolve de

certa forma uma tendência a perceber os demais seres humanos na perspectiva de meros objetos insensíveis.

O processo de amnésia consiste, de acordo com frankfurtiano, no fato de que o sujeito, seguindo uma exigência de sua própria parte, passa por um processo de perda de sua capacidade de compreender, mesmo sabendo que não poderá perceber em sua completude, todas as manifestações presentes nas formas comportamentais das outras pessoas. Portanto, a reificação no sentido de um esquecimento do reconhecimento significa deixar de dar atenção ao fato de que, no processo de efetuação do conhecimento, o próprio ato de conhecer é dependente de um reconhecimento prévio, i.e., na relação dos seres humanos com o mundo o reconhecimento precede o conhecimento (HONNETH, 2008, p. 72).

Desse modo, torna-se evidente que, na medida em que o sujeito não dedica atenção necessária, i.e., priva-se dessa disposição originária do reconhecimento, que se apresenta no processo de interação social. Instantaneamente tal sujeito desenvolve uma percepção em sua forma reificada na qual o mundo intersubjetivo passa a ser empreendido apenas com indiferença e de um modo neutro em relação aos afetos. Os seres humanos estão aptos, em uma variedade de ocasiões, a adotar um comportamento reificante quando perdem de vista o reconhecimento prévio⁹².

No primeiro caso, trata-se de uma *práxis* em que os seres humanos estão preocupados de maneira enérgica e unilateral com certos fins que não dão mais a atenção necessária a todos os outros motivos e objetivos de suas ações. Assim, ao participarem de uma *práxis* social em que a mera observação do outro já se tornou um fim em si mesmo, eles eliminam toda e qualquer consciência do seu engajamento e socialização precedente; na segunda causa, os sujeitos conduzem as suas ações por um sistema ideológico de convicções que são consideradas como reificantes, sendo dessa forma coagidos à negação posterior do reconhecimento.

Além do mais, Honneth ressalta que essa forma de reconhecimento prévio deve respeitar todos os aspectos significativos adicionais que lhes foram atribuídos segundo as perspectivas que outros seres humanos conceberam. Portanto, o filósofo conclui que, “se temos de reconhecer igualmente as representações e sentimentos subjetivos de objetos não

⁹² No processo de reificação se evidencia uma anulação daquele reconhecimento elementar (prévio) que geralmente proporciona aos seres humanos experimentar cada pessoa existencialmente como o outro de si mesmos. Honneth considera que queiramos ou não, nós concedemos a ele pré-predicativamente uma autorrelação 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 (HONNETH, 2008, p. 75).

humanos ao reconhecermos outras pessoas, então podemos falar também de um potencial de ‘reificação’ na natureza” (HONNETH, 2018, p. 94-95). A reificação da natureza, do mundo objetivo, significa perder de vista a multiplicidade de significados que estão presentes nos objetos e que foram previamente reconhecidos.

O pensador compreende que, no processo do conhecimento dos objetos, os seres humanos não dão atenção a todos os aspectos significativos que lhes foram atribuídos mediante a perspectiva dos outros seres humanos, um modo específico de “cegueira” que se encontra presente no curso do conhecimento. Honneth enfatiza que os seres humanos percebem os “animais, plantas e coisas de uma forma objetiva sem considerar que estes possuem uma multiplicidade de significados existenciais para as pessoas à nossa volta e para nós mesmos”⁹³ (Ibid., p. 94-95).

4.2.2 Os três aspectos importantes para uma análise do comportamento reificador

Segundo o autor, o conceito de reificação se apresenta tanto de uma forma direta quanto indireta. Na forma direta, a reificação pode ser compreendida segundo sua referência a outras pessoas, ao passo que somente no sentido derivado ou indireto é possível referi-la à natureza externa. A reificação de forma direta, com outros seres humanos, tem o significado de perder de vista o reconhecimento prévio. Já em sua relação com o mundo objetivo, i.e., na forma derivada ou indireta, a reificação significa perder de vista a multiplicidade de significados que os objetos possuem para aquela pessoa que foi previamente reconhecida.

No entanto, essa assimetria presente no modo de utilização do conceito de reificação resulta no fato de que o reconhecimento necessário para efetuação do conhecimento da natureza não representa o mesmo tipo de pressuposto necessário para o conhecimento dos outros seres humanos⁹⁴. Pois, se o homem pode adotar uma postura reificante diante do mundo objetivo sem perder a possibilidade de sua abertura cognitiva, ele não pode conhecer as outras pessoas na qualidade de pessoas se seu conhecimento precedente cair no esquecimento.

De acordo com Honneth, a reificação dos dados da natureza, das coisas ou dos seres não humanos não representam uma violação de um pressuposto prático cuja produção de

⁹³ Devemos necessariamente compreender que o reconhecimento prévio também tem como exigência o fato de que todos os aspectos significativos que foram emprestados pelos seres humanos sejam respeitados. Pois, recusar ou perder de vista esse modo de reconhecimento pode ocasionar uma reificação (HONNETH, 2018, p.95).

⁹⁴ Para Honneth, a reificação deve ser tratada apenas em referência às outras pessoas, ao passo que somente em um sentido derivado ou indireto se torna possível referi-la à natureza externa (HONNETH, 2018, p. 97).

nosso mundo social esteja necessariamente ligada. Assim, aponta que essa forma de violação só ocorre em casos em que os sujeitos se encontram na possibilidade de adotar uma atitude reificante diante das outras pessoas. Diante disso, Honneth ressalta que:

A fim de não precisarmos abandonar completamente a ideia de uma reificação da natureza, propus expandir as condições de reconhecimento presentes nas interações humanas para a dimensão de nossa relação como o mundo natural: certamente não estamos infringindo pressupostos práticos de nossa relação cognitiva ao adotar uma atitude meramente objetivadora diante da natureza, mas infringimos, sim, em um sentido indireto, as condições não epistêmicas de nossa interação como os outros seres humanos; pois ‘esquecemos’ nosso reconhecimento prévio dessa pessoa também se em nosso comportamento objetivador não damos atenção aos significados existenciais que elas já conferiram a seu mundo circundante natural (HONNETH, 2018, p. 97-98).

Honneth identifica em Lukács três aspectos importantes a serem levados em consideração durante uma análise do comportamento reificador: o mundo intersubjetivo dos seres humanos, o mundo subjetivo composto de dados naturais e o conceito de mundo das vivências internas (dos hábitos mentais). Lembra-nos que tais aspectos não devem ser definidos no âmbito de fenômenos pertencentes a atitudes de engajamento, mas à postura meramente contemplativa. O frankfurtiano objetiva com essas definições inserir o conceito de reconhecimento no contexto de uma autorrelação (Ibid. p. 101-102).

Pois, o modo como os sujeitos habitualmente se relacionam com seus desejos, sentimentos e vontade pode ser descrito de forma mais convincente e oportuna com o conceito de reconhecimento. Além do mais, essa autorrelação dos sujeitos deve ser pensada de forma semelhante ao padrão com que se relaciona com o mundo objetivo. Ou seja, os sujeitos devem, da mesma maneira que dão atenção às coisas do mundo, conhecendo-a com um propósito neutro, devem também certamente se depararem com seus sentimentos e desejos de assumindo essa postura igualmente neutra.

O sujeito deve se voltar para si mesmo na intenção de registrar em seu mundo das vivências internas, em seu interior, uma ocorrência mental determinada. Assim sendo, o sujeito agora se apresenta na forma de um detetive, pois possui uma forma de saber que se coloca como privilegiada sobre seus próprios desejos e sentimentos e porque os procuram e descobrem em seu próprio mundo interior. Vale ressaltar, que as intenções tidas como correspondentes, para Honneth, existem sempre antes dessa rememoração subjetiva, e que é necessário somente que se faça uma descoberta para que novamente se possa trazê-las à consciência.

Honneth se depara com duas dificuldades diante da concepção cognitivista dessa autorrelação: a primeira é decorrente da necessidade de preservar os paralelos com o

conhecimento próprio dos objetos que se apresentam na exterioridade, em que o sujeito se atribui um modo interno de conhecimento. O pensador ressalta que por mais que um determinado ato do conhecimento voltado à própria interioridade seja determinado com mais precisão, os sujeitos devem sempre pressupor nisso um tipo particular de capacidade sensível capaz de permitir a percepção de seus estados mentais do mesmo modo que seus órgãos dos sentidos possibilitam a percepção dos objetos.

[...] se devemos tomar consciência de nossos estados mentais em virtude de um ato perceptivo dirigido à interioridade, então esse ato precisa formar novamente um estado mental que, para ser explicado, necessitaria de um ato perceptivo de ordem superior que só encontraria seu término num processo de regresso infinito (HONNETH, 2018, p. 103-104).

No entanto, não é somente a partir dessa necessidade conceitual de se pressupor um órgão perceptivo que torna extremamente questionável a equiparação da autorrelação com um processo de conhecimento. A segunda dificuldade, que pode ser considerada ainda maior, reside no fato de que a imagem sugerida para representar as vivências dos seres humanos é, segundo os pressupostos fenomenológicos, implausível e equivocada. Isso significa que os desejos e os sentimentos dos seres humanos são concebidos na qualidade de objetos que devem ser conhecidos e precisam dispor das mesmas características distintas e cerradas que os dados do mundo objetivo devem possuir.

Torna-se evidente para o filósofo que os sentimentos e desejos devem existir segundo contornos claramente definidos, como se fossem formas de ocorrências mentais presentes nos sujeitos mesmo antes que eles possam descobri-las, tendo em vista que uma forma de fixação de desejos e sentimentos apresenta a necessidade de uma atividade adicional, para que assim possa estar em condições de emprestar um contorno mais claro aos estados mentais fugidos e difusos. Diante disso, Honneth considera problemático, ou até mesmo equivocado, pensar a autorrelação segundo o padrão do conhecimento, em que se trata simplesmente de descobrir estados de coisas existentes, segundo uma forma detetivesca.

Em suma, esse modelo cognitivista se refere a uma representação mais apropriada dos dados que estão presentes nos estados mentais dos seres humanos. O filósofo destaca que os desejos e os sentimentos dos sujeitos “não dispõem de uma forma clara de um índice temporal e espacial, de modo que raramente poderiam ser concebidos enquanto objetos que existem no espaço e no tempo” (HONNETH, 2018, p. 104-5). Contra esse modelo detetivesco, Honneth resgata a concepção do construtivismo (ou constitucionalismo) que tem como ponto de partida os componentes ativos que estão presentes na autorrelação dos seres humanos.

De acordo com Honneth, o construtivismo visa utilizar de forma correta determinados elementos específicos que se encontram presentes no modo de autorrelação dos sujeitos, “em cuja explicação o modelo cognitivista da abordagem ‘detetivesca’ havia naufragado” (Ibid., p. 104-105). O modelo de investigação do constitucionalismo compreende que, para que cada estado mental possa vir à tona, os próprios sujeitos devem participar ativamente desse processo de autoconhecimento. Está presente, no momento em que o sujeito articula determinadas intenções diante de seu parceiro de interação, a decisão de deixar esse outro existir para o sujeito.

O sujeito se relaciona com seus estados mentais na medida em que atribui, através de uma decisão súbita, os determinados conteúdos que serão expressos logo em seguida. Portanto, diante do modelo de conhecimento, essa forma de interpretação interior não necessita que o sujeito realize uma equiparação com os objetos. Pelo contrário, seus desejos e sentimentos são designados como produtos que foram consequências de uma decisão da vontade livre, de modo que o próprio sujeito parece ser, em grande medida, responsável por eles.

O construtivismo acaba caindo nos mesmos graves problemas atribuídos à abordagem ‘detetivesca’ [...]. Expresso em termos fenomenológicos, na maior parte das vezes vamos antes ao encontro de nossos estados mentais como experiências, sentimentos, desejos e intenções que produzem passivamente em nós antes de estarmos habilitados a incluí-los em uma atividade interpretativa; e é essa natureza restritiva de nossos sentimentos que o construtivismo parece negar ao adotar o sujeito como uma capacidade limitada de atribuição. [...] certamente possuímos um determinado espaço de conformação interpretativa em face de nossos sentimentos, mas tal espaço tem limites bem estreitos quando considerada a incerteza passiva à qual estão atrelados nossos estados mentais (HONNETH, 2018, p. 106-107).

De maneira sucinta, a abordagem detetivesca e o construtivismo, reforça Honneth, apresentam dois déficits explicativos necessários para alcançar uma melhor determinação na relação das pessoas consigo mesmas⁹⁵. Enfatiza que nem a ideia de que o sujeito pode conhecer seus sentimentos (detetivesca) nem a de que pode constituir-las apenas com base em sua própria autodescrição (construtivista) seriam suficientes para formular uma imagem mais adequada da autorrelação. Contudo, apoia-se de ambos os modelos, porque considera necessário adotá-los como prova de uma possível anomalia da autorrealização humana.

O filósofo considera que a abordagem detetivesca e o construtivismo como descrições tidas como adequadas, mas não em seu modo originário, e, sim, em seu modo

⁹⁵ No caso da abordagem detetivesca, o sujeito se relaciona com seus estados mentais como algo rígido e fixamente dado, enquanto que, no segundo caso, denominado de construtivismo, tais estados mentais são considerados como algo a ser produzido, cujo o caráter ele pode dispor conforme a situação existente sendo por esses motivos que Honneth optou por essas formulações para referir-las aos fenômenos da autorreificação (Honneth, 2018, p. 111).

deficitário pelo qual o sujeito se relaciona consigo mesmo, com sua interioridade. Na primeira abordagem, o sujeito é aquele que se relaciona com seus estados mentais como algo rígido e que se encontra de forma fixamente dado; enquanto, no construtivismo, os estados mentais são considerados como algo a ser produzido cujo caráter ele pode dispor conforme a situação existente. Para o frankfurtiano, ambas as teorias apresentam de certa forma formulações que possibilitaram referi-las aos fenômenos de autorreificação.

Honneth afirma que nesses dois modelos de compreensão acerca da autorrealização está contido também um processo de reificação do próprio “eu” (*self*), pois identifica neles que os estados mentais vividos interiormente são assimilados segundo o padrão do objeto materialmente dado. Apesar disso, há uma diferença presente nesses dois tipos, que consiste somente no fato de que, no caso do detetivismo, os sentimentos são vividos na qualidade de objetos que se encontram de formas fixas presentes na interioridade e que precisam ser descobertos, ao passo que, no construtivismo, tais sentimentos são considerados como algo que deve primeiramente ser produzido de forma instrumental.

Então, uma compreensão acerca da possibilidade de uma autorreificação pessoal só se torna possível se com isso for suposto que as formas de experiência dos sentimentos e dos desejos representam entidades reificadas. Diante disso, Honneth considera que as causas dessas tendências de autorreificação estão contidas no conceito de esquecimento do reconhecimento. Segundo Honneth, está presente, no processo de autorrelação, o fato de que os modos correspondentes à observação e à produção estão submetidos a ocorrer somente quando os sujeitos começam a esquecer da importância que há na necessidade de articular e se apropriar de seus próprios desejos e sentimentos.

Para Honneth, portanto, a reificação da própria pessoa, bem como a reificação do outro parceiro de interação, se expressa na forma do resultado de uma diminuição da atenção dada para o fato de um reconhecimento prévio. Torna-se importante para se alcançar um significado da necessidade de se ter desejos, sentimentos e invenções uma vivência prévia deles como uma parte de sua própria vida que seja digna de valor e que vale a pena tornar compreensível para nossos parceiros de interação, bem como para o reconhecimento de si mesmo possui um primado genético.

Além do mais, se essa forma de autoafirmação precedente cair em esquecimento, ignorada ou rejeitada, ocasionará diante desse fato o surgimento de um espaço capaz de possibilitar formas de autorrelação que podem ser descritas como reificações de si mesmo. Pois, é evidente que esses próprios desejos e sentimentos são experimentados na qualidade de objetos reificados que podem ser passivamente observados ou ativamente produzidos.

4.3 As práticas sociais como causa dos comportamentos autorreificantes

O processo de investigação proposto por Honneth, até o momento, se efetivou na tentativa de redução do fenômeno social de reificação em suas diferentes manifestações (intersubjetiva, objetiva e subjetiva) ao fato do esquecimento do reconhecimento, não abrangeu no cerne da questão o elemento central presente nas análises de Lukács. Conforme Honneth, Lukács manteve o foco de todas as suas observações voltadas para saber se o padrão dominante de um tipo contemplativo de comportamento afeta o mundo do trabalho, a relação com a natureza ou a interação social convergem para tese de que a universalização do valor de troca capitalista é a única causa para todos esses fenômenos de reificação.

Honneth enfatiza que Lukács se manteve convencido que os sujeitos, no momento em que se veem forçados a realizarem suas interações sociais na forma da troca de mercadorias, passam a perceber os outros, os bens a serem trocados e a si mesmos como se fossem entidades materiais, além de se relacionarem com o mundo apenas como observador. Diante dessa esfera econômica, a indicação de que os outros seres humanos são reificados apenas se perderem de vista o reconhecimento prévio de sua qualidade de pessoa, permite notar que tal modelo equiparação de valor de troca e reificação é pouco convincente, pois o seu parceiro de interação se apresenta como uma pessoa de direito.

[...] Por outro lado, Lukács traçou os contornos de uma tarefa que permanecerá sendo um desafio essencial para toda análise dos processos de reificação: a tendência de adotar atitudes reificantes não nos remete apenas aos processos de desenvolvimento espirituais ou culturais, mas precisam ser identificadas naquelas práticas ou estruturas sociais que tal tendência promove ou origina (HONNETH, 2018, p. 115-116)

Lukács, reforça Honneth, descreveu determinados efeitos da sociedade capitalista de mercado como se estes levassem de forma automática a uma forma de universalização das atitudes reificantes segundo três dimensões, ao ponto de restar apenas sujeitos que são capazes de reificar tanto a si mesmos quanto ao seu mundo circundante natural e também todos os outros seres humanos. Conforme o frankfurtiano salientou, no primeiro caso, Lukács possui, de certa forma, uma inclinação extremamente problemática ao propor que os processos de despersonalização das relações sociais devem ser iguados com os processos de reificação.

As qualidades insubstituíveis do outro perdem seu significado comunicativo no momento em que o sujeito se apresenta diante do outro apenas na qualidade de parceiro de

uma ação de troca mediada pelo dinheiro. De acordo com isso, identifica-se que esse processo de objetivação pode ser equiparado com o processo de reificação social. Pois, em uma relação “despersonalizada” pela circulação do dinheiro, o outro tem de continuar sendo portador de qualidades pessoais para que possa ser considerado um parceiro de troca responsável, enquanto que a reificação dos outros significa a negação de sua própria qualidade de ser humano (Ibid., p. 115-116).

Se essa forma de despersonalização presente nas relações sociais possui em seu bojo o reconhecimento elementar do outro que se tornou um anônimo como pessoa humana. Nesse sentido, podemos considerar que o conceito de reificação contém uma recusa ou um esquecimento desse fato que a precedeu. Para Honneth, o processo de reificação não pode ser equiparado apenas com o processo universal de objetivação das relações sociais tidas como o preço a ser pago pelo aumento das liberdades negativas em razão da multiplicidade das relações econômicas de troca.

Para Honneth, tão problemática quanto a equiparação entre despersonalização e reificação no sistema categorial de Lukács é a segunda problemática que está inserida na tendência a ver um tipo de unidade necessária entre as diferentes dimensões de reificação. Pois, mostra-nos, neste segundo caso, que quanto mais o filósofo húngaro se empenha em uma diferenciação conceitual dos três aspectos, i. e., entre a reificação das outras pessoas, dos objetos e do próprio sujeito, mais evidentemente ele parece supor que cada uma dessas formas são detentoras da possibilidade de projetar as outras duas a partir de si mesma.

Devemos salientar, portanto, que essa combinação recíproca não representa para Lukács uma questão de um fato empírico, mas, pelo contrário, é o resultado de uma análise propriamente conceitual. Diferente do que Honneth propõe mostrar, mesmo que de modo indireto no decorrer de sua análise, que não há um vínculo necessário entre os diferentes aspectos da reificação. Para o frankfurtiano, essa forma de vínculo só poderia ter sua existência somente conforme a perspectiva da reificação do mundo que se apresenta de forma objetiva caso tivesse de ser concebido como mera derivação do esquecimento do reconhecimento

O terceiro problema presente na etiologia social que Lukács prevê não está contido em sua forma de compreensão que determina a reificação como algo que não concerne as suas pré-decisões conceituais, mas em suas formas descritivas e temáticas. “Seguindo Marx [...] Lukács supõe que a esfera econômica possui uma força tão grande de determinação cultural que ele não se esforçou em diferenciar os fenômenos econômicos que teriam consequências diretas para o resto da sociedade” (Ibid., 2018, p. 118-119). Foi por essa

razão que Lukács admitiu que havia uma forma de contaminação de todas as esferas da vida pelos fenômenos de reificação que serviam apenas para o âmbito da troca no mercado capitalista, enfatiza Honneth.

Encontra-se, nessa afirmação de um modo de capitalização de toda a sociedade, uma forma de explicação para essa tendência cuja finalidade é ser totalizante. Mas, para Honneth, Lukács também não nos mostrou de que maneira a família ou a esfera pública política, a relação entre pais e filhos ou a cultura do lazer seriam efeitos de uma “colonização” gerada pelos princípios do mercado capitalista. Por isso, essa ideia de uma totalização das reificações economicamente fundamentadas se apresenta de forma problemática, porque se apoia na equiparação com processos de despersonalização (HONNETH, 2019, p. 118-119).

O privilégio concedido à esfera econômica nos remete enfim a um quarto problema, de natureza antes temática, que salta aos olhos na explicação sociológica da verificação oferecida por Lukács. Ao ler seu ensaio hoje [...] constata-se com espanto, e até estranhamento, que Lukács faça menção a tais fenômenos sempre estreitamente vinculados aos processos de troca; tudo o que [...] valeu mais fortemente como testemunha dos comportamentos reificantes, a saber, formas bestiais de desumanização presentes no racismo ou no tráfico de seres humanos, não foi abordado por ele nem mesmo uma única vez (HONNETH, 2018, p. 119-120)

De acordo com Honneth, não foi por acaso que Lukács ignorou toda uma classe de fenômenos de reificação, pois isso ocorreu, na verdade, devido a uma cegueira sistemática atrelada ao preconceito de que somente as coerções econômicas podem levar, em última instância, à negação dos traços humanos das pessoas. A atenção de Lukács estava direcionada de forma unilateral aos efeitos da circulação capitalista de mercadorias sobre o comportamento humano que não tem a capacidade de reconhecer outra fonte social de reificação, ao invés de atentar para as influências de convicções ideológicas que consideravam todo um grupo de pessoas enquanto meras coisas e, por isso, desumanas.

Para o Frankfurtiano, são esses quatro problemas que causam um distanciamento do quadro sociológico de explicação da análise da reificação do pensador húngaro. No entanto, há em Lukács uma tentativa de identificar o início de tais efeitos crescentes da reificação constituídos a partir da ampliação institucional da circulação capitalista de mercadorias. “Certamente ele percebeu [...] que temos de ‘esquecer’ diante dos outros homens nosso engajamento e reconhecimento prévios se os consideramos e os tratamos somente na qualidade de mercadorias” (HONNETH, 2018, p. 120).

4.3.1 Reificação dos outros homens e a autorreificação como esquecimento do reconhecimento

Nesse sentido, está presente no núcleo de toda reificação a representação de um processo de esquecimento do reconhecimento. Então as causas sociais podem ser inquiridas por intermédio de suas práticas ou nos mecanismos que estão encarregados de possibilitar e perpetuar sistematicamente esse esquecimento. Assim, surge para Honneth, uma nova problemática que se configura no “fato de a reificação dos outros homens e a autorreificação não se referirem obrigatoriamente uma à outra tem como consequência que ambas podem ser decorrentes de causas absolutamente diferentes” (Ibid., 120-121).

Apesar da reificação dos outros homens e a autorreificação serem duas formas de esquecimento do reconhecimento, apresentam dentre suas definições características tão distintas que provavelmente seja também em sua origem social, i. e., no modo com que surgem socialmente, diferenciam-se de maneira radical. Portanto, a partir de agora, cabe-nos analisar ambos os tipos de reificação ao buscarmos caracterizar as possíveis causas de seu surgimento social. Acerca disso, Honneth avulta que:

Diante de outras pessoas (ou grupos de pessoas), os seres humanos podem adotar uma postura reificadora [...] somente se perde de vista o reconhecimento prévio em razão de alguma das causas seguintes: ao participarem de uma *práxis* social em que a mera observação do outro se tornou um fim em si mesma, apagando todos os traços conscientes de uma socialização prévia, ou ao orientarem suas ações por um sistema de convicções que os obriga à negação posterior do reconhecimento originário (HONNETH, 2018, p. 121)

O frankfurtiano considera que esses dois casos se caracterizam pelo esquecimento daqueles domínios previamente intuitivos, porém, para ele, apenas o primeiro caso realmente trata de uma forma de exercício de uma *práxis* determinada, enquanto o segundo alude às consequências da aceitação de uma visão de mundo ou de formas de ideologias específicas. No mais, nessa segunda relação, a reificação é resultado de um sistema constituído de convicções reificantes, pois a força de negação não passa mais a ser produzida pela ação de uma *práxis* determinada, mas gerada a partir de conteúdos de uma ideologia específicas⁹⁶.

Conforme Honneth (2018, p. 122), Lukács só observou o surgimento de uma postura reificadora em virtude de uma *práxis* unilateral porque descreveu a troca de mercadorias capitalista como a causa social de todas as formas de reificação. Mas, mesmo

⁹⁶ Nessa medida, ressalta Honneth, é possível afirmar igualmente que a reificação é um resultado meramente habitual de um sistema composto por convicções reificantes. A força que está presente no processo de negação é gerada a partir dos conteúdos de uma ideologia específica e não são mais constituídos pela ação de uma *práxis* determinada (Honneth, 2018, p. 122-123)

assim, ele certamente não desconsiderou apenas as diferenças entre despersonalização e reificação, mas ignorou também o fato de que, no processo de troca econômica, o *status* jurídico dos sujeitos ali participantes os protegem reciprocamente contra uma postura meramente desenvolvida de reificação.

Pois, torna-se evidente que, mesmo que o outro sujeito também possa sempre ser reputado apenas do ponto de vista da elevação das utilidades individuais, os *status* jurídicos no processo do contrato de troca lhe proporcionam uma garantia, uma estima, mesmo que superficial, mas de caráter obrigatório, de suas qualidades pessoais. Portanto, essa função protetora do direito que representa, mesmo que de modo insuficiente, um processo de reconhecimento prévio não teve a atenção necessária por parte de Lukács “porque a própria instituição do direito moderno era para ele um produto das tendências de reificação do sistema econômico capitalista” (HONNETH, 2018, p.123).

Em contrapartida, esse contexto jurídico chama a atenção do pensador frankfurtiano para o fato de que a possibilidade de uma postura meramente reificante pode sempre aumentar de acordo com a proporção em que a *práxis* puramente observadora passa a não contar mais com garantias mínimas de reconhecimento estabelecidas pelo direito. Honneth complementa afirmando que em toda parte em que se efetiva um processo de autonomização das práticas de pura observação, de registros e cálculos dos seres humanos defronte de seu mundo da vida, sem que estejam presos em relações jurídicas, ignoram o reconhecimento prévio descrito como núcleo de todo o processo de reificação intersubjetiva.

4.3.2 Honneth e a crítica à crítica social

Torna-se claro, para o pensador alemão, que o espectro dos desenvolvimentos sociais, que refletem as tendências de uma reificação dos homens, abrange desde o desgaste contínuo da substância jurídica do contrato trabalhista até os primeiros sinais de uma prática que equivale em medir e manipular geneticamente os talentos das crianças. Dessa maneira, estão submetidos nos dois casos ao “risco de suprimir o anteparo institucional que até agora impediu uma negação da experiência primária do reconhecimento” (Ibid., 2018, p. 123). Diante disso, Honneth aponta para uma dificuldade que lhe aparece:

Mais difícil do que parece à primeira vista é a determinação da relação entre *práxis* social e reificação intersubjetiva no segundo caso, ou seja, lá onde os sistemas de convicção são delineados com tipificações reificadoras evidentes de outros grupos. [...] sob tais circunstâncias, é preciso apenas a aceitação de tais ideologias para que o sujeito negue o reconhecimento prévio; devemos imaginar esse processo social de

tal modo que, sob os efeitos dessa tipificação reificante (de mulheres, judeus etc.), neguemos posteriormente a qualidades das pessoas que pertencem aos grupos correspondentes, as quais, em razão do primado do reconhecimento, evidentemente lhe foram concedidas (HONNETH, 2018, p. 123-124)

Honneth julga que é difícil imaginar que os seres humanos, seguindo apenas processos de elaborações intelectuais, são capazes de negar as qualidades pessoais dos membros de outros grupos sociais. Afirmar ser mais sensato considerar nessa explicação os elementos presentes na *práxis* segundo uma combinação entre *práxis* unilateral e o sistema ideológico de convicções. Essa *práxis* social, que traduz-se na mera observação distanciada e na apreensão instrumental das outras pessoas, perpetua-se através de tipificações reificadoras quando encontram um suporte cognitivo, assim como, em caso contrário, oferecem um espaço de interpretação adequado para uma *práxis* unilateral.

Cria-se, portanto, um sistema comportamental que permite tratar os membros de outros grupos de pessoas como coisas porque seu reconhecimento prévio foi negado. Dessa forma, o esquecimento do reconhecimento de outras pessoas se distingue de tal maneira do esquecimento que se caracteriza pela negação da articulação do próprio *self* (eu) que não se torna possível admitir que a reificação corresponderia, em ambos os casos, a uma única causa social. De acordo com Honneth (2018) poderíamos supor tanto para a reificação intersubjetiva quanto para a autorreificação que apenas em caso excepcional elas fossem diretamente intencionadas pelo sujeito, já que seriam produzidas anonimamente pela participação em práticas sociais” (p. 125).

No entanto, isso não significa, aponta Honneth, que em ambos os casos sejam as mesmas práticas que reforçam a tendência em direção aos comportamentos reificadores. Diante dessa problemática, Honneth se depara com uma questão que tem por objetivo identificar a maneira em que poderiam ser caracterizadas as práticas sociais que são detentoras da característica necessária à produção de uma postura de autorreificação. Para o pensador, a resposta para essa questão não é simples, mas, que possível indicar ao menos uma direção na qual a resposta poderia ser encontrada.

Honneth empenhou-se em demonstrar, como observamos anteriormente, que a autorrelação individual pressupõe um modo específico de reconhecimento prévio porque requer que os próprios desejos e intenções dos sujeitos sejam compreendidos como parte do seu eu (*self*) que se encontra carente de articulação. De maneira oposta, de acordo com Honneth, uma tendência à autorreificação manifesta-se sempre que os seres humanos começam a (novamente) esquecer esse modo de autoafirmação previamente em curso pelo

fato de seus sentimentos serem concebidos de maneira psíquica na forma de objetos que devem ser meramente observados ou produzidos.

Para Honneth, portanto, torna-se evidente que as causas desses comportamentos autorreificantes presentes nas práticas sociais que estão ligadas ao modo de autoapresentação dos sujeitos. Assim, Honneth compreende que é preciso constatar que em toda ação social se exige também dos sujeitos alguma referência aos próprios desejos e intenções, mas é possível produzir campos institucionalizados de práticas que se caracterizam funcionalmente por essa apresentação de si, por exemplo, no caso das entrevistas de emprego, de determinadas prestações de serviço ou encontros organizados.

Contudo, essas exigências dessas instituições sobre os indivíduos podem variar em grande medida devido à necessidade de seguir o caráter de apresentação pública que as instituições exigem. Pois, esse “espectro correspondente pode abranger desde instituições que deixam espaço para autoexploração experimental até arranjos institucionais que restringem os concernidos à simulação de determinados propósitos” (HONNETH, 2018, p. 16). Honneth supõe:

[...] que a tendência à autorreificação individual aumenta quanto mais fortemente os sujeitos são incluídos nas instituições que coagem à autoapresentação, as quais, em última instância, possuiriam a seguinte característica: todos os arranjos institucionais que coagem de forma latente os indivíduos a meramente dissimular ou fixar conclusivamente determinados sentimentos estimulam a disposição para a formação de comportamentos autorreificadores (2018, p. 126).

Diante disso, Honneth afirma que essas práticas institucionalizadas podem ser exemplificadas através tanto da entrevista de emprego quanto da busca excessiva por parceiros na internet. Na primeira, nota-se que há uma diferença no modo como eram realizadas as entrevistas em tempos anteriores e na forma como são executadas na atualidade. Anteriormente, as entrevistas tinham a função de, com base em documentos escritos ou certificados exigidos, analisar a qualificação do candidato para uma atividade específica, enquanto hodiernamente tais práticas assumem com frequência uma característica completamente diferente.

Elas se assemelham, cada vez mais, ressalta Honneth, a uma forma de conversa de negócios, porque exigem dos candidatos a capacidade de encenar da forma mais convincente e eficaz possível o seu engajamento futuro no trabalho ao invés de relatar suas próprias qualificações e as experiências que anteriormente foram adquiridas. Está contido em tal proposta de transferência do passado para o futuro, uma espécie de obrigação que faz os

interessados adotarem uma forma de perspectiva que lhe proporcione conceber suas ações e sentimentos em relação ao trabalho na qualidade de objetos que serão produzidos no futuro.

Por isso, quanto mais esse sujeito estiver exposto às exigências desse modo de encenação, mais desenvolverá a tendência de experimentar seus próprios desejos e intenções conforme o padrão das coisas que são manipuláveis. Na outra direção do processo de autorreificação, em que ocorre uma observação e um registro dos sentimentos de acordo com uma forma meramente passiva e capaz exprimir práticas que estão presentes em processos que se desenvolveram juntamente com o hábito da utilização contínua dos meios de comunicação na internet, como exemplo disso, temos as constantes buscas por parceiros nas redes sociais.

É através de um modelo padronizado de estabelecer contato que os usuários se veem obrigados a registrarem, primeiramente, suas características em categorias previstas e ranqueadas, e, após a confirmação de que suas qualidades podem se sobrepor àquelas de outros parceiros escolhidos virtualmente, recebem o *match*, i.e., uma notificação confirmando que seus sentimentos eram recíprocos um pelo outro. De acordo com Honneth, não se torna necessário muita fantasia para que se possa imaginar o tipo de autorrelação que é requerida para que os próprios desejos e sentimentos não sejam mais articulados à luz dos clássicos encontros pessoais, mas tenham simplesmente de ser apreendidos e, por assim dizer, mercantilizados conforme o emprego acelerado de informação (Ibid., p. 127-128).

Portanto, Honneth enfatiza que os exemplos abordados acima não podem ser confundido com afirmações que visam traçar um esquema de um possível estágio futuro, segundo afirmações prognósticas, mas pelo contrário, objetivam uma ilustração do caminho que as práticas sociais podem promover para a formação de comportamentos reificantes. "De modo algum se trata de declarações empíricas que estivessem meramente a serviço do esclarecimento do aumento factual de tal processo de reificação", mas, pelo contrário, pois "essas reflexões pretendem iluminar não os desenvolvimentos factuais, mas a lógica de suas possíveis transformações" (Ibid., p. 128). Portanto, o processo de reificação pode ser considerado um elemento de não-reconhecimento.

Destarte, Honneth considera que a crítica social se limitou nas últimas décadas a medir se as ordenações normativas presentes na sociedade poderiam alcançar a satisfação de determinados princípios de justiça. Enfatiza que apesar de toda a diferenciação entre as perspectivas que lhe serviram de base, tal crítica perdeu de vista o fato de que as sociedades estão sujeitas a naufragar normativamente em um outro sentido que não corresponde àquele de uma violação de princípios de justiça válidos. Essas anomalias podem ser descritas como um conceito de patologias sociais.

Falta nessas críticas da sociedade uma atenção teórica e que ela tenha a sua constituição com bases em critérios plausíveis. Não se pode justificar essa limitação apenas com base no ponto de que as sociedades democráticas avaliam sua própria ordenação política e social primariamente com referência a padrões de justiça. Pois, a deliberação na esfera pública democrática se encontra sempre em temas e desafios que a põe diante da questão de saber se determinados desenvolvimentos sociais ainda podem ser considerados válidos mesmo quando ultrapassam todas as considerações sobre a justiça. Para Honneth, ao responder tais questões do ramo da ética, uma forma de crítica social apoiada por uma ontologia social é que se pode contribuir para a compreensão da lógica das possíveis transformações ao promover, através de bons argumentos, os discursos na esfera pública e, com isso, estimulá-los.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo teve como finalidade o exame dos conceitos de reconhecimento, redistribuição e reificação presentes nas reflexões do filósofo Axel Honneth. De início, detemo-nos na busca de compreender o conceito de “*déficit sociológico*”, mostrou-se que tal *déficit* consiste em uma concepção de sociedade que está dividida em dois polos e nada a mediar entre eles. Tornou-se evidente que esta sociedade está posta entre a estrutura dominantes e imperativas e a socialização do indivíduo sem levar em consideração a ação social como um mediador necessário. Entende-se a partir disso, o fato de que Honneth institui como base da interação social o conflito, e sua gramática, a luta por reconhecimento.

Constatou-se que Honneth, objetivando dar um novo rumo à teoria social crítica, parte de um processo de construção de identidade que tende a se estabelecer através do conflito social, de uma luta por reconhecimento. Por intermédio de uma reatualização do conceito de reconhecimento concebido pelo jovem Hegel, que Honneth estabeleceu seu modelo estrutural da tríade do reconhecimento: amor, direito e estima social. À vista disso, observou-se que essa estrutura pode proporcionar para o sujeito, em cada etapa, formas práticas de autorrelação. No modo de reconhecimento afetivo desenvolve uma autoconfiança, no direito é um autorrespeito, já na estima social promove uma autoestima.

A partir da análise das formas positivas de reconhecimento e dos modos de autorrelação prática proposto pelo pensador, demonstramos que cada momento positivo mantém uma relação com um tipo de negação determinada por um não-reconhecimento, um desrespeito. Para o amor a forma de negação são os maus-tratos e a violação, no direito é a privação de direitos e exclusão e na solidariedade o desrespeito equivale à ofensa e a degradação. Desse modo, o desrespeito que atua, nos modos de reconhecimento positivo, como uma barreira social que proporciona a estagnação do indivíduo ou de um grupo social e revela, ao mesmo tempo, o quanto o ator social é dependente do reconhecimento.

Ademais, identificamos que os indivíduos incorporam, através do desrespeito, um potente sentimento de injustiça que corrobora, por sua vez, em uma luta por reconhecimento. Esta, por sua vez, deve ser motivada moralmente, i.e., a luta por reconhecimento é compreendida como o resultado de um desdobramento normativo que possibilita a definição do processo de desenvolvimento moral. Diante disso, concluiu-se que a divisão das formas negativas segue uma estrutura que cumpre dois objetivos: o primeiro, determina que em cada esfera positiva um contraposto negativo deve surgir de acordo com a estruturação da forma de

reconhecimento; o segundo, propõe que a experiência de desrespeito deve estar fixa em aspectos de uma luta por reconhecimento.

No decorrer da nossa empreitada, investigamos a relação entre o conceito de redistribuição e reconhecimento. Ao tratarmos especificamente de ambos os conceitos, abordamos primeiramente a crítica ao conceito honnethiano de reconhecimento tecida por Nancy Fraser. Trouxemos para o centro da investigação a reflexão de Fraser acerca da redistribuição, em contrapartida, direcionamo-nos às reflexões de Axel Honneth sobre tal conceito, pois assim chegamos a uma compreensão acerca de ambas as perspectivas filosóficas. Constatamos, através de Nancy Fraser, que seu ponto de partida é a negação de que o conceito de redistribuição é derivado do conceito de reconhecimento.

À vista disso, nota-se que a filosofia realiza uma análise segundo uma perspectiva dualista que determina ambas categorias como dimensões irreduzíveis de justiça social. Conforme Fraser, tanto a redistribuição quanto o reconhecimento são capazes de proporcionar, apesar de distintos, uma solução utilizando-se da justiça para a desigualdade de classe (redistribuição) e para a hierarquia de *status* na sociedade contemporânea (reconhecimento). Infere-se disto, o que foi considerado como uma dimensão bidimensional, ou melhor, um dualismo perspectivo evidenciado no momento em que Fraser distingue essas duas formas de reivindicações por justiça social.

No primeiro conceito, estão as reivindicações redistributivas que anseiam por uma distribuição mais justa dos recursos e da riqueza; no caso do segundo, está a política do reconhecimento que visa como objetivo um mundo que aceite a diferença. Assim, conforme Fraser, ambas as compreensões devem ser pensadas em conjunto para que se possa ter uma fundamentação concreta do conceito de justiça social na contemporaneidade. Desse modo, é possível uma compreensão de que os aspectos emancipatórios presentes nesses dois paradigmas precisam ser integrados em uma estrutura única e abrangente. Logo, deve-se pensá-las e articulá-las de acordo com as demandas que frequentemente surgem na sociedade.

Portanto, no campo da filosofia moral, a tarefa proposta por Fraser consiste em imaginar um conceito de justiça que englobe todas as reivindicações que visam a defesa plena por uma igualdade econômica e as reivindicações defensáveis por reconhecimento da diferença. No campo da teoria social, está a busca pelo entendimento dos complexos modos de relações presentes na economia e cultura, classe e *status* na sociedade. Na teoria política, a tarefa consiste em imaginar um conjunto de esquemas institucionais que possam remediar tanto os processos de má distribuição quanto a falta de reconhecimento. Por fim, na prática política, o objetivo consiste em fomentar um engajamento que seja democrático ao ponto de

construir orientação que integre o melhor das políticas de redistribuição com o melhor das políticas de reconhecimento.

Direcionando nossa investigação para Axel Honneth, afirmamos que o pensador, ao direcionar sua análise para a relação entre o reconhecimento e a redistribuição formulado por Nancy Fraser, utilizou como ponto de partida o fato de que o desenvolvimento da filosofia política atual está relacionada com o surgimento de processos que ocorreram a partir da teorização. Foram esses processos que possibilitaram a concluir que as mudanças conceituais caminham em sintonia com as mudanças na orientação normativa. Além disso, evidenciamos a crítica de Honneth ao sistema bidimensional. Tornou-se evidente que Honneth objetivou uma ideia de justiça que está essencialmente conectada à concepção em relação a como e de que maneira os indivíduos se reconhecem reciprocamente.

Desse modo, o pensador afirma que as preocupações políticas fornecem de modo gradativo a base para os debates que emergem na filosofia moral e que, para ele, resultam da consideração de que o conteúdo normativo da moralidade tem de ser determinado tomando como princípio às formas específicas do reconhecimento recíproco. Em suma, Honneth compreende que as demandas por redistribuição material tem sua origem na conceituação epistemológica de uma ética democrática proposta a partir de duas fontes que equivalem às implicações normativas de igualdade e a valoração dos feitos individuais de cada indivíduo na sociedade circundante.

A primeira fonte, portanto, promete um tratamento igual para todos os membros de uma comunidade democrática organizada. Assim, demonstra que a concessão de direitos sociais e a redistribuição devem cumprir sua função normativa que permite conceder a cada cidadão a oportunidade de participar do processo democrático da formação pública de uma comunidade baseada na lei. No caso da segunda fonte, observou-se que as demandas por redistribuição têm seu estabelecimento também a partir da ideia normativa que determina que os membros de uma sociedade democrática devem ter a chance de ser socialmente estimado por seus feitos e suas habilidades individuais.

Diante disso, evidenciamos que os conflitos por distribuição são sempre modos de lutas simbólicas pela legitimidade do dispositivo sociocultural que possibilita determinar o valor das atividades, atributos e contribuições. Constatou-se que os conflitos travados pela distribuição igualitária estão comprometidos com uma luta por reconhecimento. Portanto, pode-se afirmar que as lutas por redistribuição e as lutas por reconhecimento estão incluídas na teoria honnethiana, pois as injustiças que as proporcionam tem suas origens nas violações das expectativas de reconhecimento. No entanto, apesar de propor os conflitos sociais na

perspectiva de lutas por reconhecimento, o filósofo não teve a pretensão de negar a importância das demandas de redistribuição, mas, sim, de reconstruí-las conforme uma perspectiva normativa.

No último tópico da nossa investigação, tratamos da reatualização do conceito de reificação. Questionou-se se o conceito lukatiano possui nos dias de hoje um potencial de diagnóstico das patologias sociais que estão presentes nas sociedades atuais. Notou-se, de início, que os meios categoriais contidos nas análises clássicas de Lukács não são suficientes para apreender de maneira adequada esses novos e diferentes fenômenos sociais em sua complexidade. Tendo em vista que, conforme Honneth, Lukács se limitou à compreensão cotidiana ontologizante presente no conceito de reificação ao afirmar que a reificação significa uma relação entre pessoas e que assume o carácter de uma coisidade.

Tornou-se evidente na reflexão de Honneth, que o conceito de “reificação” concentra mudanças de atitudes que são concernentes ao mundo objetivo, à sociedade e ao próprio *self* (eu) sem empregar a devida atenção necessária às diferentes particularidades que existem em cada caso. De acordo com Honneth, a maior importância consiste em considerar as análises do pensador húngaro que concentram nos seus objetos de estudos as mudanças e as transformações comportamentais pelas quais passam os sujeitos. Desse modo, identificamos em Lukács, por intermédio de Honneth, comportamentos típicos em que os sujeitos não participariam mais ativamente nos processos de seu mundo circundante.

Assim, os sujeitos se colocariam na perspectiva de um sujeito observador neutro que diante dos acontecimentos não se afeta de forma psíquica ou existencial. Nota-se que esse sujeito tende a se comportar como um espectador indiferente e meramente contemplativo. Segundo Honneth, a reificação desenvolvida por Lukács envolve tanto um hábito quanto um costume que são exteriorizados através do mero comportamento observador de um sujeito, cuja perspectiva do mundo circundante natural, do mundo das relações sociais e das próprias capacidades pessoais constitutivas de sua personalidade seriam apreendidas com indiferença e de um modo neutro em relação aos afetos como se possuíssem as qualidades de uma “coisa”.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

ALBORNOZ, Suzana Guerra. As esferas do reconhecimento: uma introdução a Axel Honneth. **Cadernos de Psicologia Social do Trabalho**, v. 14, n. 1, p. 127-143, 2011. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-37172011000100010. Acesso em: 16 dez. 2022.

ALMEIDA, G. A. Nota preliminar do tradutor. In: **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos** / Max Horkheimer e Theodor W. Adorno. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

OLIVEIRA, R. A; CHAGAS, E. F. Kalagatos, v. 14, n. 13, p. 77-87, 2017. O fetichismo nosso de cada dia: a religião profana do capital – naturalização e dominação. Disponível em: <http://kalagatos.com/index.php/kalagatos/article/view/723>. Acesso em: 15 mai. 2023.

ARAÚJO NETO, José Aldo Camurça de. **O Reconhecimento em Axel Honneth: um diálogo Crítico com Hegel**. 2018. 189 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará.

ARAÚJO NETO, José Aldo Camurça de. Reificação e reconhecimento na teoria política em Axel Honneth. **Kalagatos**, v.18, n.1, p. 144 - 165, 2021. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/kalagatos/article/download/7271/6148/28430>. Acesso em: 16 dez. 2022.

BARROS, M. V. M. **Do reconhecimento ao corpo: diálogos entre Sartre, Hegel e Honneth**. Pelotas: Ed. UFPel, 2021.

BAVARESCO, A.; CHRISTINO, S. B.. Um direito de natureza ética e o método especulativo hegeliano. In: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Sobre As Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural**. São Paulo: Loyola, 2007. p. 4-24.

BECKENKAMP, Joãozinho. **Entre Kant e Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BOZZANO, G. S. Revisitando o conceito de reificação em Axel Honneth. **Em tese**, v. 8, n. 1, p. 46-59, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/1806-5023.2011v8n1p46/20265>. Acesso em: 16 dez. 2022.

BRESSIANI, Nathalie. Luta por reconhecimento e diagnóstico de patologias sociais: dois momentos da teoria crítica de Axel Honneth. In: Rúrion Melo. **A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Ed. Saraiva, 2013. p. 257-292.

BUTLER, J. Adotando o ponto de vista do outro: implicações ambivalentes. In: HONNETH, A. **Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento**. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.

CENCI, A. A tese da primazia do reconhecimento sobre o conhecimento em Axel Honneth: contribuições para os processos educativos. **Linhas Críticas**, v. 22, n. 49, p. 708-726, 2016. Disponível em:

<https://periodicos.unb.br/index.php/linhascriticas/article/download/5001/4546/8905>. Acesso em: 16 dez. 2022.

CESCO, M. L. **Reconhecimento em Axel Honneth**. 2015. 80 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas e da Educação, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2015.

CRISSIUMA, Ricardo. Trocando o jovem pelo velho: Axel Honneth leitor de Hegel. In: MELO, Rúrion (coord.). **A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Saraiva, 2013, p. 55-81.

DOBON, F. H.; HERZOG, B. F. H.; MARTINS, M. R. La educación y la teoría del reconocimiento: entrevista a Axel Honneth. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 42, n. 1, p. 395-406, 2017.

DALBOSCO, C. A. Reificação, reconhecimento e educação. **Revista Brasileira de Educação**, v. 16, n. 46, p. 33-49, 2011. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rbedu/a/dbmdF7cPVcLxMxyJsKdTnjs/?lang=pt>. Acesso em: 16 dez. 2022.

ELLISON, R. **Homem invisível**. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 2020.

ESPITER VILLA, V. M. Honneth: la patología de la razón y la cosificación de lo humano. **Revista Filosofía UIS**, v. 20, n. 2, 2021. Disponível em:

<https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/article/view/10964>>. Acesso em: 16 dez. 2022

FASCIOLI, A. Autonomía y reconocimiento en Axel Honneth: un rescate de El Sistema de la Eiticidad de Hegel en la filosofía contemporánea. **Revista Actio**, Uruguai, nº 10, p. 21-25, 2008.

FICHTE. **Conferências sobre a Vocação do Sábio**. Trad. de Artur Morão. Recuperado de: www.lusosofia.net. Disponível em:

http://www.lusosofia.net/textos/fichte_conferencias_sobre_a_vocacao_do_sabio.pdf. Acesso em: 16 dez. 2022.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (Orgs.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007, p. 113-140.

FRASER, Nancy. Redistribuição ou reconhecimento? Classe e Status na sociedade contemporânea. **Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares**. UERJ, ano 4, n.1, p. 7-32, 2002. Disponível em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4143831/mod_resource/content/1/Fraser.pdf. Acesso em: 16 dez. 2022.

FRASER, Nancy. Rethinking Recognition. **New Left Review**, London, n. 3, p. 107-120, 2000. Disponível em:

<https://newleftreview.org/issues/ii3/articles/nancy-fraser-rethinking-recognition>. Acesso em: 16 dez. 2022.

FRASER, Nancy. Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation. In: FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition: a Political - Philosophical Exchange**. London: Verso, 2003.

FRASER, Nancy. ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista. In: FRASER, Nancy; BUTLER, Judith. **¿Redistribución o Reconocimiento? un debate entre marxismo y feminismo**. Madrid: Traficantes de sueños, 2017, p. 107.

FRASER, Nancy. **¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político-filosófico**. Madrid: Ediciones Morata, S. L., 2006, p. 207.

FRASER, Nancy; BUTLER, Judith. **¿Redistribución o Reconocimiento? un debate entre marxismo y feminismo**. Madrid: Traficantes de sueños, 2017, p. 107.

FRASER, Nancy; HONNETH, A. **Redistribution or Recognition: A Political- Philosophical Exchange**. London: Verso, 2003.

FRASER, Nancy; HONNETH, A. Introducción: ¿Redistribución o Reconocimiento?. In: **¿Redistribución o Reconocimiento? Un debate político-filosófico**. Madrid: Ediciones Morata, S. L., 2006, p. 207.

FRASER, Nancy. 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: Ed UnB, 2001, p. 245-282.

GEUSS, R. Antropologia filosófica e crítica social. In: HONNETH, A. **Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento**. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.

GIDDENS, A.; TURNER, J. (org.) **Teoria social hoje**. São Paulo: UNESP, 1999.

GOFF, A. L. Conflit, reconnaissance et réification : figures de la réciprocité chez J.P. Sartre. **Hal open science**, p. 1-24, 2018. Disponível em: <https://hal.science/hal-01480040/document>. Acesso em: 16 dez. 2022.

GOFF, A. L; BANKOVSKY, M. **Penser la reconnaissance entre théorie critique et philosophie française contemporaine**. Paris: Editions CNRS, 2013.

GONZÁLEZ, M. F. La reificación como un olvido del reconocimiento. Apuntes para una revisión de la idea de reificación de Axel Honneth. **Andamios**, v. 11, n. 26, p. 253-275, 2014. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/628/62841544009/movil/>. Acesso em: 16 dez. 2022.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Sobre As Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural**. Tradução. Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Fragmento de sistema de 1800. In: BECKENKAMP, Joãozinho. **Entre Kant e Hegel**. Porto Alegre: EdIPUCRS, 2004. p. 272-283.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **O Sistema da vida ética**. Lisboa: Edições 70, 1991.

HERNÁNDEZ, F. J.; HERZOG, Benno. Introducción, Axel Honneth: estaciones hacia una teoría crítica reconocitiva. In: HONNETH, Axel. **La sociedad del desprecio**. Trad. F. J. Hernández; Benno Herzog. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

HONNETH, Axel. A. **Capitalismo e riconoscimento**. Trad. Marco Solinas. Italy: Firenze University Press, 2010.

HONNETH, Axel. **Crítica del agravio moral**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica: Universidad Autónoma Metropolitana, 2009.

HONNETH, Axel. Invisibilité: sur l'épistémologie de la reconnaissance. **Réseaux**, v. 129-130, n. 1-2, p. 39-57, 2005.

HONNETH, Axel. **La Société du mépris**. Vers une nouvelle théorie critique. Paris: La Découverte, 2006.

HONNETH, Axel. **La sociedad del desprecio**. Trad. F. J. Hernández; Benno Herzog. Madrid: Editorial Trotta, 2011.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2009.

HONNETH, Axel. Observações sobre a reificação. **Civitas**, v. 8, nº 1, p. 68-79, 2008.

Disponível em:

<https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/4322/6868>. Acesso em: 16 dez. 2022.

HONNETH, Axel. O eu no nós: reconhecimento como força motriz de grupos. **Sociologias**, n. 33, p. 56-80, 2013. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/sociologias/article/view/42432/26826>. Acesso em: 03 dez. 2022.

HONNETH, Axel. Patologias da liberdade individual: o diagnóstico hegeliano de época e o presente. **Novos Estudos - Cebrap**, n. 66, p. 53-76, 2003. Disponível em: <https://novosestudos.com.br/produto/edicao-66/>. Acesso em: 03 dez. 2022.

HONNETH, Axel. Reconhecimento ou redistribuição? A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (Orgs.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007, p. 79-94.

HONNETH, Axel. **Reificação**: um estudo de teoria do reconhecimento. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.

HONNETH, Axel. **Reificación**: un estudio en la teoría del reconocimiento. Buenos Aires: Katz, 2007.

HONNETH, Axel. Riconoscimento e riproduzione sociale. In: HONNETH, A. **Capitalismo e riconoscimento**. Trad. Marco Solinas. Italy: Firenze University Press, 2010. p. 5-15.

HONNETH, Axel. Teoria crítica. In: GIDDENS, A.; TURNER, J. (org.) **Teoria social hoje**. São Paulo: UNESP, 1999.

HONNETH, Axel. **The Critique of Power**: reflective stages in a critical social theory. Trad. Kenneth Baynes. London: The MIT Press, 1991.

HUGUET, M. G. ¿Qué se reconoce en las políticas de reconocimiento? Una introducción al debate entre Nancy Fraser y Judith Butler. In: FRASER, Nancy; BUTLER, Judith. **¿Redistribución o Reconocimiento?** un debate entre marxismo y feminismo. Madrid: Traficantes de sueños, 2017, p. 107.

JÜTTEN, T. “What is reification? A Critique of Axel Honneth”. **Inquiry**, v. 53, n. 3, p. 235-256, 2010. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00201741003784606>. Acesso em: 16 dez. 2022.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.

LAZZERI, C. réification et reconnaissance. Une discussion avec Axel Honneth. **Revue du MAUSS**, n° 38, p. 259-285, 2011. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00201741003784606>. Acesso em: 16 dez. 2022.

LEAR, J. O meio escorregadio. In: HONNETH, A. **Reificação**: um estudo de teoria do reconhecimento. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.

LUKÁCS, G. A reificação e a consciência do proletariado. In: LUKÁCS, G. **História e consciência de classe**. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MAHMOUD, Z.; ANGELÉ-HALGAND, N. L’industrialisation des blocs opératoires: lean management et réification. **Revue Management & Avenir Santé**, n° 3, p. 73-88, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.3917/mavs.003.0073>. Acesso em: 16 dez. 2022.

MATTOS, P. **Reconhecimento, entre a justiça e a identidade**. Lua Nova, São Paulo, n. 63, 2004, p. 143-160

MELO, Rúrion. Da teoria à práxis: Axel Honneth e as lutas por reconhecimento na teoria política contemporânea. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n.15, p. 17-36. Dez, 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n15/0103-3352-rbcpol-15-00017.pdf>. Acesso em: 16 dez. 2022.

MELO, Rúrion. Reificação e reconhecimento: um estudo a partir da teoria crítica da sociedade de Axel Honneth. **Ethic@**, v. 9, n° 2, p. 223-237, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2010v9n2p231/18729>. Acesso em: 16 dez. 2022.

MELO, Rúrion(org). **A teoria crítica de Axel Honneth**: reconhecimento, liberdade e justiça. São Paulo: Editora Saraiva, 2013.

MENDONÇA, R. F. Reconhecimento em debate: os modelos de Honneth e Fraser em sua relação com o legado habermasiano. **Revista de Sociologia Política**, n.29, 2007, p. 169-185.

NASCIMENTO, J.; BARREIROS, F. Reconhecimento, redistribuição e justiça em Axel Honneth e Nancy Fraser. **Problemata: R. Intern.**, v. 9. n. 1, p. 147-161, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata/article/view/38717>. Acesso em: 16 dez. 2022

NEVES, P. C. S. Reconhecimento ou Redistribuição: O que o debate entre Honneth e Fraser diz das lutas sociais e vice-versa. **Política & Sociedade**, vol. 17, n° 40, p. 234-257, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2175-7984.2018v17n40p234>. Acesso em: 16 dez. 2022.

NEVES, P. C. S.; SOUZA, L. G. C. Redistribuição ou reconhecimento, 15 anos depois. **Política & Sociedade**, vol. 17, n° 40, p. 7-20, 2018.

SILVA, Josué Pereira. **Trabalho, Cidadania e Reconhecimento**. São Paulo: Annablume: 2008, p. 165.

NOBRE, Marcos. Introdução: Modelos de Teoria Crítica. In: NOBRE, Marcos (org.). **Curso Livre de Teoria Crítica**. Campinas: Papyrus, 2008. p. 18-19.

NOBRE, Marcos. **Lukács e os limites da reificação**. São Paulo: Editora 34, 2001.

NOBRE, Marcos. Luta por Reconhecimento: Axel Honneth e Teoria Crítica: In: HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2009.

NOBRE, Marcos. Os limites da reificação. In: **Lukács e os limites da reificação**. São Paulo: Editora 34, 2001.

RAMOS, Cesar Augusto. A recepção crítica de Hegel à concepção de liberdade como direito subjetivo no jusnaturalismo moderno. **Dissertatio**, v.31. p. 27-62, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/view/8778/5792>. Acesso: 16 dez. 2022.

RAVAGNANI, H. B. Luta por reconhecimento: A filosofia social do jovem Hegel segundo Honneth. **Kínesis**, v. 1, n. 1, p. 39-57, mar. 2009. Disponível em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/kinesis/article/view/4291>. Acesso em: 16 jan. 2019.

RAVAGNANI, H. B. Intersubjetividade e reconhecimento: Honneth leitor do jovem Hegel. **Simbio-Logias**, v. 1, n. 2, p. 1-22, nov. 2008. Disponível em: https://www.ibb.unesp.br/Home/ensino/departamentos/educacao/revistasimbio-logias/intersubjetividade_reconhecimento_honneth.pdf.

RICOEUR, Paul. **Percorso do reconhecimento**. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

SAAVEDRA, G. A. A teoria crítica de Axel Honneth. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (Orgs.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007. p. 95-111.

SAAVEDRA, G. A.; SOBOTTKA, E. A. Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth. **Civitas**, v. 8, n. 1, p. 9-18, jan/abr. 2008. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/4319>. Acesso em: 16 dez. 2019.

SAAVEDRA, G. A. Reificação versus reconhecimento: sobre a dimensão antropológica da teoria de Axel Honneth. **Revista Teoria e Cultura**, v.2, n.1-2, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/TeoriaeCultura/article/view/12110>. Acesso em: 16 dez. 2022.

SCKELL, S. N. Identification et reification: la théorie critique d'Axel Honneth. **Klesis – revue philosophique**, n° 1, p. 113-119, 2007. Disponível em: <http://repositorio.uportu.pt/jspui/handle/11328/715>. Acesso em: 16 dez. 2022.

SEGATTO, A. I.; MOURA, M. G. Honneth e o debate entre liberais e comunitaristas: considerações sobre a origem da teoria do reconhecimento. **Veritas**, Porto Alegre, v. 66, n. 1, p. 1-13, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2021.1.39807>. Acesso em: 16 dez. 2022.

SOBOTTKA, E. A.; SANTO, T. M. Reconhecimento, justiça e a questão da autonomia: desafios para uma teoria social normativa. **Política & Sociedade**, vol. 17, n° 40, p. 65-87, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/politica/article/view/2175-7984.2018v17n40p65/38984>. Acesso em: 16 dez. 2022.

SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (Orgs.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007.

TAYLOR, C. **Multiculturalism and the “Politics of Recognition”**. Princeton: Princeton University Press, 1992.

TREVISAN, A. L. ROSSATTO, N. D. Reificação e reconhecimento: reflexões para pesquisa em educação. **Linhas críticas**, v. 16, n. 31, p. 275-286, 2010. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/linhascriticas/article/view/3613/3293>. Acesso em: 16 dez. 2022.

TRIGUEIRO, G. Estetismo, raça e política na imaginação literária de Ralph Ellison. In: ELLISON, R. **Homem invisível**. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 2020.

VANALI, A. C. Repercussões contemporâneas da Teoria Crítica: o debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth sobre redistribuição e reconhecimento. **Revista Vernáculo**, n°36, p. 226-273, 2015. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/vernaculo/article/view/36400>. Acesso em: 16 dez. 2022.

VOIROL, Oliver. Filosofia social e pesquisa social: o “problema hegeliano” de Max Horkheimer a Axel Honneth. In: Rúrion Melo. **A teoria crítica de Axel Honneth: reconhecimento, liberdade e justiça**. São Paulo: Ed. Saraiva, 2013. p. 117-144.

WERLE, D. L.; MELO, R. S. Teoria Crítica, teorias da justiça e a reatualização de Hegel. In: HONNETH, A. **Sufrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel**. Trad: Rúrion Melo. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007, p. 07-44.

YOUNG, I. M. **Justice and the Politics of Difference**. Princeton, Princeton University Press, 1990.