

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARCELO LUCAS CESCO

RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH

Caxias do Sul

2015

MARCELO LUCAS CESCO

RECONHECIMENTO EM AXEL HONNETH

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Paulo César Nodari

Caxias do Sul

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS - BICE - Processamento Técnico

C421r Cesco, Marcelo Lucas, 1989-

Reconhecimento em Axel Honneth / Marcelo Lucas Cesco. – 2015. 80
f. : il. ; 30 cm

Apresenta bibliografia.

Dissertação (Mestrado) – Universidade de Caxias do
Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2015.

Orientador: Prof. Dr. Paulo César Nodari.

1. Honneth, Axel, 1949-. 2. Reconhecimento
(Filosofia). 3. Autorrealização. I. Título.

CDU 2. ed.: 1HONNETH

Índice para o catálogo sistemático:

1. Honneth, Axel, 1949-	1HONNETH
2. Reconhecimento (Filosofia)	141.8:316.48
3. Autorrealização	159.947.5

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária
Ana Guimarães Pereira – CRB 10/1460



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

"Reconhecimento em Axel Honneth"

Marcelo Lucas Cesco

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais de Ética.

Caxias do Sul, 2 de março de 2015.

Banca Examinadora:

Paulo César Nodari

Prof. Dr. Paulo César Nodari (orientador)
Universidade de Caxias do Sul

Everaldo Cescon

Prof. Dr. Everaldo Cescon
Universidade de Caxias do Sul

Angelo Vítorio Cenci
Prof. Dr. Angelo Vítorio Cenci
Universidade de Passo Fundo

CIDADE UNIVERSITÁRIA

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – B. Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone / Telefax (54) 3218 2100 – www.ucs.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul – CNPJ 88 648 761/0001-03 – CGCTE 029/0089530

Gráfica Nordeste Ltda. – 130033

Dedico esse trabalho aos meus pais, Ana Maria Cesco e Neudi Cesco que com carinho e amor sempre me apoiaram.

AGRADECIMENTOS

A gratidão é uma das palavras que melhor resume o sentimento que sinto ao entregar este trabalho. Eu gostaria de agradecer em especial por essa realização pessoal à minha família pelo apoio incondicional e sempre presente.

A Diocese de Caxias do Sul pelos anos passados no Seminário, e em especial a pessoa do Pe. Moacir Canal que desde os primeiros anos de Seminário me incentivou a buscar o conhecimento.

Ao carinho e compreensão de minha namorada Monique Neckel Bueno, que sem o qual não teria conseguido concluir essa etapa.

A Universidade de Caxias do Sul pelos anos de formação.

Aos professores pela paciência e dedicação que possibilitaram meu crescimento pessoal e intelectual. Quero agradecer especialmente ao Prof. Dr. Itamar Soares Veiga que além de ser um ótimo professor foi um grande amigo nessa caminhada.

Ao meu professor orientador Dr. Paulo César Nodari, pelas indicações, livros e constante incentivo, sem o qual também não seria possível concluir esse projeto.

Aos colegas, à secretária, à coordenação e aos professores do PPGFIL, porque as contribuições de cada um foram fundamentais para a finalização desse trabalho.

Em especial ao colega Daniel Pires Nunes, pela partilha e companheirismo.

E à FAPERGS pela bolsa de pesquisa que me oportunizou a dedicação exclusiva a esse trabalho.

RESUMO

A presente dissertação tem como objetivo investigar as bases fundamentais da Teoria do Reconhecimento apresentada por Axel Honneth. Para cumprir tal intento o presente texto é dividido em duas partes centrais. Em um primeiro momento, nos dois primeiros capítulos, são apresentados de forma analítica os textos hegelianos do período de Jena, visando abordar as origens do conceito de *reconhecimento* e sua implicação teórica no desenvolvimento honnethiano de uma luta por reconhecimento. Em um segundo momento, no último capítulo, são apresentados e analisados os argumentos honnethianos de uma atualização dos conceitos hegelianos que possibilitariam, por sua vez, uma reconstrução de uma eticidade normativa. A forma como Honneth compreende a experiência do *reconhecimento* permite a ele rever o modelo de como ocorre às relações intersubjetivas de autorrealização. Aqui essas relações são demonstradas de acordo com as três esferas do reconhecimento, a saber, o Amor, o Direito e a Solidariedade e suas respectivas formas de autorrealização.

Palavras-chave: Axel Honneth. Hegel. Reconhecimento. Luta. Autorrealização. Eticidade.

ABSTRACT

The present work intends to investigate the foundations for Axel Honneth's Recognition Theory. In order to reach our goal, the text is divided into two central parts. Firstly, we analytically present Hegel's Jena Lectures, aiming to approach the origins of the concept "recognition" and its theoretical involvement in the honnethian development of a "fight for recognition". Secondly, we present and analyze the honnethian arguments for an update of Hegelian concepts which have enabled a normative ethics reconstitution. Honneth's comprehension of recognition experience allows us to revise the model for the occurrence of intersubjective relations of self-realization. Herein, we evince these relations according to three spheres of recognition, namely, Love, Rights and Solidarity and their forms of self-realization.

Key words: Axel Honneth. Hegel. Recognition. Fight. Self-realization. Ethics.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA DA <i>LUTA POR RECONHECIMENTO</i>	14
2.1	LUTA POR AUTOCONSERVAÇÃO E A LUTA POR RECONHECIMENTO.....	18
2.2	O RECONHECIMENTO NO JOVEM HEGEL.....	27
3	O RECONHECIMENTO EM HONNETH.....	41
3.1	RELAÇÕES PRIMÁRIAS DE RECONHECIMENTO: AMADOS COM TERNURA E DESTRUÍDOS COM PAIXÃO.....	42
3.2	RECONHECIMENTO JURÍDICO: A UNIVERSALIZAÇÃO DO RECONHECIMENTO.....	49
3.3	SOLIDARIEDADE: A ESTIMA SOCIAL.....	56
4	DESRESPEITO E RECONSTRUÇÃO NORMATIVA.....	62
4.1	O NÃO RECONHECIMENTO.....	62
4.1.1	Maus-tratos e violência.....	63
4.1.2	Privação de direitos e exclusão.....	64
4.1.3	Degradação e ofensa.....	66
4.2	RECONSTRUÇÃO NORMATIVA: UMA CONCEPÇÃO FORMAL DE ETICIDADE.....	68
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	74
6	REFERÊNCIAS.....	76

1 INTRODUÇÃO

A Teoria do reconhecimento é tema recorrente na filosofia contemporânea, suscitando debates em várias perspectivas, tais como, questões epistemológicas, fenomenológicas, morais, políticas, entre outras. Contudo, a Teoria do reconhecimento não é algo novo no cenário do pensamento filosófico. A temática do *reconhecimento* está presente desde estudos do período da filosofia clássica grega de tal maneira que o encontramos em temas como: amizade, ética, política, etc. Mas é no período do Iluminismo que o *reconhecimento* toma maior expressão, em especial, nos projetos filosóficos de Fichte e nos escritos do jovem Hegel.

No final da década de 1940, no contexto do pós-guerra, se destaca na Inglaterra e também nos Estados Unidos a virada linguística que a filosofia analítica e pragmática ocasionou no método de abordagem ao conceito da intersubjetividade, tendo no conceito iluminista do *reconhecimento* elementos suficientes para a abordagem da constituição do “Eu”. Ainda nesta abordagem panorâmica do conceito de *reconhecimento*, pode-se destacar a filosofia alemã do século XX, em que o projeto da Teoria crítica aponta uma nova perspectiva do tratamento do tema, sobretudo, na sua segunda geração, com Habermas.

A filosofia contemporânea parte de uma reinterpretação conceitual da temática, especialmente a partir das propostas de Fichte e de Hegel. Em ambos é possível encontrar elementos que permitem a filosofia contemporânea analisar como é que se dá a constituição da subjetividade do homem partindo de uma relação com a intersubjetividade. Nessa nova perspectiva Hegel é o primeiro a apontar que a individualização do homem acontece através de sua própria socialização.

A posição que a Teoria do reconhecimento defende, a contar da releitura da perspectiva hegeliana, aponta para um horizonte em que a luta pelos direitos humanos, pela igualdade, pela liberdade, pelo direito das minorias, por um pluralismo cultural, entre tantos outros conflitos, não é apenas de caráter econômico, social, e cultural, mas antes de uma luta que seria moralmente motivada. Da perspectiva hegeliana de uma luta moral é possível encontrar elementos para se pensar como acontece a constituição da identidade dos sujeitos participantes de uma determinada sociedade. Para Hegel, esta identidade só se constituiria mediante um reconhecimento da mesma, reconhecimento este que se daria a partir de outra

identidade, ou seja uma relação intersubjetiva, tal afirmação nos direciona ao debate levantado por Honneth.

No cenário da Teoria do reconhecimento se destaca a figura de Axel Honneth (1949-), filósofo alemão, representante da terceira geração da Teoria crítica. A fim de dar conta do seu projeto crítico, Honneth busca na filosofia hegeliana, especialmente a do período de Jena, uma de suas principais fontes teóricas de inspiração. Tal inflexão ocorre, pois Honneth considera que há uma carência da Teoria crítica referente ao âmbito social, carência essa que ele denomina de “déficit sociológico”. Esse ponto não é uma questão de um estudo referente à sociologia, mas de uma necessidade da Teoria crítica responder à atual conjuntura social. Para Honneth, um possível caminho para dar resposta convincente a esse “déficit sociológico” encontra-se nesses primeiros escritos hegelianos que: “continuam a oferecer, com sua ideia de uma ampla ‘luta por reconhecimento’, o maior potencial de inspiração” (HONNETH, 2003a, p. 23). Inspiração essa que o próprio Honneth considera que ainda não rendeu os devidos frutos, porque os textos hegelianos do período de Jena não foram, suficiente e cuidadosamente, estudados (HONNETH, 2003a, p. 30).

A obra de Honneth – até o presente momento – pode ser dividida em quatro momentos, a saber: primeiramente ele procura mostrar as insuficiências da versão da Teoria crítica desenvolvida por Jürgen Habermas. Processo esse que é fundamental a Teoria do reconhecimento – tanto pela importância de Habermas a Honneth como também quanto à posição que esse último sustenta que a teoria habermasiana da sociedade precisa ser criticada do ponto de vista do horizonte da dimensão de uma intersubjetividade social, na qual as instituições sociais estão inseridas. Essa primeira fase tem especial atenção no texto de 1992: *The Critique of Power* (Crítica ao poder). Texto esse que também podemos dizer que demarca a posição original de Honneth.

Em um segundo momento, Honneth procura desenvolver sua própria versão da Teoria crítica partindo especialmente do conceito hegeliano de luta por reconhecimento. Honneth assume o conceito de *reconhecimento* como o principal mecanismo de crítica de interpretação dos conflitos sociais. O texto: *Luta por reconhecimento: a gramática social dos conflitos sociais* fruto de sua tese de livre docência em 1992 é considerado pelos seus interlocutores e críticos como o marco desta sua segunda fase, onde ele explora mais detalhadamente os elementos de uma Teoria do reconhecimento propriamente dita. É nessa segunda fase que encontramos a centralidade da argumentação frente ao conceito do *reconhecimento*, motivo

esse pelo qual a presente dissertação o toma como principal elemento de orientação no desenvolvimento do estudo e delimitação do problema proposto.

As duas próximas fases de Honneth são fundamentais para compreender o todo de sua obra, contudo uma análise dessas obras fugiriam ao objetivo central dessa dissertação. Mas a guisa de orientação é importante destaca-las, pois a terceira fase de sua teoria foi marcada pelo debate com Nancy Fraser (Fraser; Honneth, 2003; Saavedra; Sobotka: 2009, p. 394ss) que a partir de 2003 assume um papel marcante na filosofia política especialmente no que se refere às teorias da justiça. Honneth defende que os conflitos sociais são antes consequência de um não reconhecimento do indivíduo, mais do que um problema de distribuição desses direitos (Rawls, Fraser). É um debate amplo que ainda está presente em seus escritos como nos textos de 2006 em que Honneth pauta as esferas do reconhecimento mais como questões históricas e sociais. Esta é outra característica própria que a teoria tomou. E em 2011 Honneth publica *Das Recht der Freiheit* (O direito da liberdade) onde passa definitivamente a um estudo mais direcionado a Teoria da Justiça onde o *reconhecimento* passa a ser entendida como uma categoria existencial. Esse texto marca a quarta e atual fase de desenvolvimento de suas pesquisas.

A primeira etapa desta dissertação tem como objetivo demarcar os elementos hegelianos presentes na proposta de Honneth. Para tal intento, buscar-se-á, nos textos hegelianos, a saber: *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (1802-1803), *O sistema da vida ética* (1802-1803), *Filosofia Real* (1805-1806) a base teórica do projeto crítico honnethiano. Para melhor entender esta raiz hegeliana da Teoria do reconhecimento, faz-se necessário analisar os textos anteriormente citados e verificar os elementos que dão este fundamento a posição de Honneth. Neste primeiro momento serão exploradas as conexões presentes entre o jovem Hegel e Honneth. Os principais conceitos na atualização de Honneth são o de eticidade (*Sittlichkeit*) e o de luta. Nesta mesma perspectiva que visa uma melhor compreensão da influência hegeliana na filosofia de Honneth é necessário observar que Honneth não tem uma posição “definitiva” da mesma. Como acentua Nobre (2013, p.14): “São tantas e de tamanha envergadura as modificações que Honneth introduz posteriormente no modelo teórico que apresentou inicialmente em *Luta por Reconhecimento* que talvez seja prematura uma tentativa de organização deste conjunto”. A análise deste primeiro momento leva em consideração a observação de Nobre. Entretanto, entende-se que sem uma reconstrução do caminho empregado por Honneth torna-se difícil verificar a lógica interna da própria Teoria do reconhecimento. Essa mesma estratégia honnethiana para o tratamento do

tema permite uma análise da gênese do *reconhecimento* no período da filosofia moderna, especialmente, a partir de Hobbes, sendo que essa análise será contemplada no primeiro momento da dissertação.

Em seguida, a exposição do *reconhecimento* dar-se-á a partir de uma atualização do conceito hegeliano de *reconhecimento*. Essa atualização permite a Honneth uma inflexão empírica do mesmo. Para tanto, o autor utiliza-se de uma fundamentação teórica pautada na psicologia social, sobretudo, à luz da teoria proposta por Mead. Tal projeto pode ser subdividido em três etapas, a saber: o *reconhecimento* a partir dos laços afetivos (amor), o *reconhecimento* a partir do âmbito jurídico (direito), e o *reconhecimento* a partir do status social (solidariedade). Tal atualização nos remete aos momentos em que esse *reconhecimento* pode, por vezes, ser negado ou violado. Esses momentos são fundamentais para a construção teórica de uma lógica dos conflitos sociais.

Em um terceiro momento, será tratada a ideia de uma possível formação de um conceito de eticidade pós-tradicional metafísico. Tal análise dar-se-á motivada pela importância que ela tomou na continuidade das pesquisas de Honneth. Percebe-se que esse conceito pauta o problema do *reconhecimento* em uma perspectiva como necessidade ética que ainda falta à filosofia contemporânea.

Por fim, é importante destacar que o principal foco desse presente estudo é analisar o projeto da Teoria do reconhecimento em sua gênese. Contudo, seria um estudo incompleto se ele não observasse o foco da reatualização da eticidade que é central a Honneth a partir dos textos dos anos 2000. Esse foco que é pautado nessa análise entende que a luta por reconhecimento oferece para a filosofia contemporânea um ganho teórico que pode nos ajudar a compreender melhor os conflitos sociais.

2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA DA LUTA POR RECONHECIMENTO

Ao discorrer sobre a Teoria do reconhecimento se faz necessário destacar a origem dessa corrente de pensamento, em especial na perspectiva filosófica de Axel Honneth. O modelo apresentado por esse autor mantém as características fundamentais da Teoria crítica de Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas, entre outros. Mas deve-se observar que não é apenas em um sentido de uma continuidade da corrente de pensamento. O que Honneth apresenta é uma atualização da própria Teoria crítica, seu projeto – embora ainda não concluído – nos permite uma análise da mesma em um sentido de uma atualização desta.

A apresentação dessa fundamentação teórica do projeto de Axel Honneth visa uma maior compreensão da mesma. A explanação aqui proposta tem por objetivo demarcar as origens do pensamento do autor e suas implicações em questões da teoria da intersubjetividade, filosofia contemporânea, ética, filosofia política, entre outras. As origens da Teoria do reconhecimento de Honneth estão presentes em autores como Hegel, Mead, Winnicott, Habermas, Adorno, Horkheimer, Feuerbach. Entretanto, nesse momento não se objetiva uma análise da questão do *reconhecimento* em cada um desses autores, antes sim demarcar as origens do pensamento desenvolvido por Honneth.

É comum a Teoria crítica uma crítica interna de seu sistema, como é o caso do modelo apresentado por Habermas em contrapartida ao modelo de Adorno e Horkheimer. Habermas assume uma posição crítica frente aquela que é apresentada na *Dialética do Esclarecimento* (ADORNO; HORKHEIMER, 1985), tal posição segundo o autor, é fruto de um *déficit* da compreensão da totalidade da realidade social. Para Habermas (2000), esse *déficit* da *Dialética do Esclarecimento*, se dá em três momentos específicos, a saber: nos conceitos de razão, de verdade e de democracia.

A razão, segundo Habermas, é vista por Adorno e Horkheimer como um conceito demasiadamente ligado a condicionantes históricos. Segundo ele, a Teoria crítica de Adorno e Horkheimer apresenta a formulação de um comportamento crítico frente ao conhecimento produzido, que é diretamente relacionado aos condicionantes históricos e sociais do capitalismo, situação essa que caberia à Teoria crítica uma nova orientação. Na interpretação habermasiana, nesses dois autores, o conceito de razão fica restrito a vontade da contingência social. Habermas defende um abandono de uma razão histórica-marxista, como aquela apresentada por Horkheimer e Adorno. Habermas propõe um resgate da concepção

emancipatória da razão vinculado à categoria da intersubjetividade, e não em uma “superação das relações de trabalho alienadas e alienantes do capitalismo, como supunha Marx” (FREITAG, 1994, p. 110).

A crítica habermasiana ao conceito de verdade – que é um de seus temas centrais de seu projeto filosófico, em especial na Teoria da comunicação, propõe a fundamentação de um conceito de verdade que seja capaz de sustentar os requisitos científicos como os presentes na proposta de razão na posição hegeliana. A razão instrumentalizada proposta por Adorno e Horkheimer, em *Dialética do Esclarecimento*, não deve ser abandonada, mas colocada sob uma forma mais restritiva. A verdade para Habermas não é uma questão instrumental, mas uma definição relacionada ao duplo sentido que a razão toma em seu projeto da Teoria do agir comunicativo, a saber: uma razão instrumental, que é relacionada ao êxito em que o agente “calcula” a melhor maneira de atingir seus objetivos. E um conceito de razão relacionado ao âmbito comunicativo, que por sua vez é fruto de um consenso que visa uma orientação ao entendimento (NOBRE, 2004, pp. 56-57).

O terceiro ponto da crítica de Habermas é o conceito de democracia¹, para ele os fundadores da Escola de Frankfurt não conseguiam ver a democracia sem tomar o povo como uma massa de manobra. Tanto Horkheimer como Adorno e Habermas vivenciaram a experiência do perigo que é essa manipulação das massas, seja por figuras carismáticas, ou por governos fascistas, ditatoriais. Contudo, a proposta de Habermas visa solucionar esses três *déficits* com o conceito de uma “razão comunicativa, da verdade processual, consensualmente estabelecida” (FREITAG, 1994, p. 112). Nessa direção, a verdade e a razão não são mais vistas como resultados de materiais históricos, mas definidos a partir de processos formais fixados através de uma forma consensual. O que Habermas fundamentará como sendo um consenso de uma comunicação dialógica.

Para Honneth esse processo dialógico não contemplaria o papel da fundamentação necessária para a emancipação dos sujeitos (um dos objetivos centrais da Teoria crítica). Honneth, seguindo a esteira de uma atualização da filosofia da Teoria crítica fundamenta a partir da proposta habermasiana, sua posição de uma “gramática moral do reconhecimento”. Para Honneth, essa gramática só se torna efetivamente possível se o processo dialógico

¹ O conceito de democracia pode ser considerado atualmente o fio condutor do pensamento de Habermas, uma explicação desse conceito requereria um trabalho mais aprofundado e extenso, entretanto o presente estudo não tem como objetivo central a estruturação da Teoria crítica proposta por Habermas, mas demarcar as suas mudanças e evoluções para melhor compreender o posicionamento de Honneth.

habermasiano for superado – outro fator importante a ser considerado, é que Honneth vê na virada comunicativa de Habermas um elemento fundamental para sua teoria. Nesse processo de superação, Honneth pretende reconstruir sistematicamente os caminhos dessa tradição teórica, a fim de mostrar as sempre renovadas potencialidades da Teoria crítica, que, para ele, tomam atualmente a forma de uma Teoria do reconhecimento.

A superação do modelo habermasiano se torna necessário para Honneth, pois ele vê na filosofia de Habermas uma lacuna entre o *mundo da vida* e o *sistema*. A reconstrução do social que é apresentada na filosofia de Honneth tem como foco de suas pesquisas o que ele denomina círculo externo da Teoria crítica. Em outras palavras, Honneth pretende uma *presentificação* dos modelos críticos que foram marginalizados dentro da própria Teoria crítica. A grande quantidade de formas diferenciadas de interpretação que a própria filosofia marxista permite, trouxe à própria Teoria crítica uma grande variedade dessas interpretações, e Honneth apresenta uma revalorização dos modelos críticos que foram “marginalizados” pela crítica da economia política (em especial Horkheimer).

Para Honneth, nessa perspectiva horkheimeriana da Teoria crítica, exclui da análise o papel das relações interpessoais. É a partir da virada comunicativa habermasiana que Honneth encontra uma fundamentação possível a considerar esse aspecto social e desta forma “reconstruir as bases normativas da sociabilidade contemporânea” (NOBRE, 2013, p. 12). Pode -se afirmar que há uma evolução na Teoria crítica que passou “de um paradigma do trabalho social, para um paradigma de comunicação, e finalmente ao paradigma da luta pelo reconhecimento.” (DERANTY, 2009, p. 110)².

Focar a Teoria crítica no aspecto social implica a Honneth uma reconstrução da própria análise iniciada na virada comunicativa de Habermas. No entanto, Honneth aponta que há um distanciamento do aspecto social na Teoria crítica, que em sua interpretação é a questão do conflito social. Na medida em que Honneth avança na atualização dessa perspectiva ele apresenta uma concepção antropológica diferente da habermasiana. Honneth propõe um afastamento do paradigma da linguagem proposto por Habermas na Teoria do Agir Comunicativo³. Não é uma questão de negar a importância da reflexão da linguagem, presente na proposta habermasiana, mas antes de buscar uma via de interpretação nas relações que não

² As traduções presentes neste trabalho são de nossa responsabilidade.

³ Segundo Honneth: “Habermas entendeu os conflitos como uma violação do “ponto de vista moral” estabelecido segundo regras da linguagem (...) a teoria habermasiana da ação comunicativa estaria ignorando o fundamento social da teoria crítica, ou seja, o conflito social” (MELO; WERLE, 2007, p. 12).

ficam claras e expostas nas relações interpessoais. Com essa nova abordagem antropológica Honneth pretende aproximar a Teoria crítica das questões sociais que para ele são frutos de uma relação intersubjetiva.

Esse distanciamento do conflito intersubjetivo é o aspecto denominado por Honneth como sendo o “déficit sociológico” da Teoria crítica. É, pois, justamente a necessidade de rever a questão antropológica, que para ele não pode ser mais focada na teoria da ação comunicativa, como é sugerido nos textos de Habermas, mas antes nas relações intersubjetivas dos sujeitos. Para Honneth a questão do conflito social é fundamental na estruturação da Teoria crítica que busque uma garantia de emancipação do indivíduo e ao mesmo tempo uma socialização mais efetiva e ampla do mesmo.

Habermas aponta na teoria da ação comunicativa que há uma necessidade da Teoria crítica levar em consideração em suas análises a questão da socialização dos indivíduos, mas o mesmo não fundamenta como é que se estruturariam essas relações. Para Honneth esse é um dos aspectos centrais do “déficit sociológico”. Ele pretende em sua reconstrução da Teoria sanar essa carência, para tanto ele encontra na obra hegeliana a fundamentação teórica necessária para tal intento. Pois:

Para desfazer o déficit sociológico, a saída apontada por Honneth é a de desenvolver o paradigma da comunicação mais em direção aos pressupostos sociológicos ligados à teoria da intersubjetividade, no sentido de explicitar as expectativas morais de reconhecimento inseridas nos processos cotidianos de socialização, de construção de identidade, integração social e reprodução cultural. Portanto o paradigma da comunicação, para Honneth, teria de ser desenvolvido não nos termos de uma teoria da linguagem, mas a partir das relações de reconhecimento formadoras da identidade. A dinâmica da reprodução social, os conflitos e as transformações da sociedade poderiam ser mais bem explicados a partir dos sentimentos de injustiça e desrespeito decorrentes da violação das pretensões de identidade individual e coletiva (MELO; WERLE, 2007, pp. 12-13).

Essa postura de Honneth em relação ao “déficit sociológico” parte de uma nova compreensão das relações interpessoais que se apresenta na sociedade. Ele busca desenvolver uma nova fundamentação dos processos acima citados como: o de socialização, de construção de identidade, de integração social e reprodução cultural. Tais processos são pautados em uma luta social, luta essa que é conceituada a partir de uma motivação moral.

Após essa breve explanação da corrente de pensamento a que Honneth pertence, que tem como objetivo central situar em que perspectiva sua posição se apresenta, será abordado

no próximo ponto a sua compreensão de uma luta pelo reconhecimento. Para tanto demonstrar-se-á o referencial teórico hegeliano a que ele recorre para dar sustentação a sua tese de reatualização da Teoria crítica a partir de uma luta, que seria em sua leitura, moralmente motivada. Ela se evidencia, principalmente perante uma mudança de paradigma histórico da fundamentação antropológica da sociedade. Para Honneth, tal referencial teórico, que parte da filosofia política moderna, em especial na perspectiva de Hobbes, não pode servir de base para uma luta moralmente motivada. Em Hobbes essa luta é por autoconservação do sujeito. É, pois somente na filosofia de Fichte e Hegel que essa mudança se torna mais clara.

2.1 LUTA POR AUTOCONSERVAÇÃO E A LUTA POR RECONHECIMENTO

Precedendo a temática central do *reconhecimento* hegeliano (*Anerkennung*), Honneth encontra em Hobbes elementos que serão fundamentais para sua Teoria do reconhecimento. O autor remete-se aos escritos de filosofia política da modernidade para essa posição hegeliana. É, pois na filosofia moderna que se evidencia uma passagem da fundamentação antropológica aristotélica do *zoon politikon* para o contrato social de Hobbes. Tal passagem torna-se um dos eixos fundantes da conceitualização da política moderna, que por sua vez será para Hegel um dos seus principais tópicos dos escritos dos anos de Jena. Essa mudança de paradigma do *zoon politikon* para o contrato social não acontece de uma forma imediata, mas paulatinamente, tal processo inicia-se na Idade Média com a filosofia de Tomás de Aquino, e posteriormente com as obras de Maquiavel.

Honneth, no início de sua obra *Luta por reconhecimento*, destaca que o reconhecimento tem uma maior garantia como uma resposta de natureza moral ao desafio lançado por uma interpretação naturalista das fontes originárias da política, em especial na perspectiva levantada por Hobbes. Para Honneth, o homem é naturalmente político, sociável e comunitário. Cabendo ainda uma primazia do político, em relação ao individual. Essa posição é sustentada em seu projeto, pois o autor acredita que é possível constituir uma normatização efetiva das liberdades individuais sem prejudicar as liberdades comunitárias. É a partir de Aristóteles que ele remete seu projeto. Aristóteles, na *Ética Nicômaco*, afirma que:

Ainda que a finalidade seja a mesma para um homem isoladamente e para uma cidade, a finalidade da cidade parece de qualquer modo algo maior e mais completo, seja para a atingirmos, seja para a perseguirmos; embora seja desejável atingirmos a finalidade apenas para um único homem, é mais nobilitante e mais divino atingi-la para uma nação ou para as cidades. (I, 1094a).

Todavia essa perspectiva política na história da filosofia foi abandonada, ou melhor, dizendo, foi substituída por um conceito de individualização em que o convívio comunitário não é necessariamente visto como *telos*, como fim último. O foco torna-se não mais a comunidade, a *polis*, mas antes os interesses do indivíduo, mesmo que esse último seja participante de uma determinada comunidade (HONNETH, 2003a, p. 31), o que é central a pesquisa da filosofia política moderna é a centralidade do indivíduo, constituindo assim, em uma mudança de paradigma.

As mudanças sociais, e culturais da *polis* para a *civitas* da Idade Média são exemplos da necessidade política da mudança desse paradigma. Para a nossa pesquisa é importante destacar essas mudanças a fim de compreender adequadamente a proposta honnethiana de uma luta por reconhecimento. Nessa relação um ponto deve ficar destacado, a saber: Honneth partilha de elementos da filosofia social aristotélica e hobbesiana, mantendo na Teoria do reconhecimento a concepção de que o homem é um animal político por natureza, mas tal convívio político não é pacífico, e sim marcado por uma luta na sociedade. Honneth vê nos escritos hegelianos do período de Jena a melhor adequação dessa dupla perspectiva filosófica. Ao passo que Honneth sustenta que o homem é um animal político ele rejeita que as virtudes sejam a melhor adequação dessa natureza – como afirma Aristóteles. Do mesmo modo, Honneth partilha da concepção que a sociedade está em um constante conflito, ou melhor, dizendo, em uma potencialização de um constante conflito. Conflito esse que não é pautado na autoconservação – como é afirmado por Hobbes – e sim em um conflito que é moralmente motivado, um conflito pelo *reconhecimento*.

Na *Política* de Aristóteles encontramos a seguinte afirmação: “Por natureza, pois, a cidade é anterior a casa e a cada um de nós, porque o todo é necessariamente anterior a parte” (I, 1253a) nessa afirmação podemos dizer que Aristóteles parte do pressuposto que o ser humano dependeria, em certa medida, do convívio social para tornar-se virtuoso. A *polis* é entendida como sendo anterior ao indivíduo, e na leitura que Honneth faz desse elemento, a *polis* destaca-se com a função de um *medium* no qual os cidadãos alcançariam a vida boa. Ela não seria apenas uma reunião de pessoas, mesmo que voltadas para determinados fins

comuns, como por exemplo, a comercialização de bens e serviços, ou a defesa territorial em situações de conflito, mas antes ela deveria se apoiar nas virtudes dos próprios cidadãos. Assim sendo, a *polis* para Aristóteles, torna-se algo integrante da constituição do próprio cidadão.

Segundo a interpretação de Habermas, coube a Tomás de Aquino adequar a posição aristotélica de *zoon politikon* à nova realidade social e cultural da *civitas* (HABERMAS, 1990, p. 55). Citando o próprio Tomás de Aquino, pode-se afirmar que:

É, toda vida, o homem, por natureza, animal sociável e político, vivendo em multidão, ainda mais que todos os outros animais, o que se evidencia pela natural necessidade (...) é natural ao homem viver na sociedade de muitos (AQUINO, 1997, p. 127).

Tomás de Aquino continua tal explanação afirmando que a condição humana de viver em sociedade é um elemento natural, pois o ser humano não é dotado de características que lhe permitiriam viver sem a interação com outros sujeitos. Para prover sua vestimenta, por exemplo, o homem necessita de uma rede de relações sociais presentes desde o plantio do algodão até a manufatura do tecido e sua posterior comercialização.

A *civitas* poderia chamar-se de Estado na medida em que esse último habilitaria a seus cidadãos para ações virtuosas, direcionando, dessa forma, o convívio coletivo novamente a uma vida boa (porém agora, a vida boa, deve ser entendida a partir de um paradigma conceitual aristotélico-cristão). A pergunta levantada por Tomás de Aquino em suas reflexões sobre e de que forma uma sociedade se constitui pode ser dita desta forma: como e com ajuda de que meios pode regular-se e apaziguar-se a *civitas*?

Habermas (1990) lembra que Tomás de Aquino pode ser considerado como um mediador entre as propostas políticas de Aristóteles e Hobbes. Tomás de Aquino afirma: “Pois se os homens executarem sozinhos sua vida, então também os animais e os escravos seriam uma parte da *civitas*; se se unirem só para alcançar riquezas, então todos aqueles que estão interessados de uma mesma maneira no tráfico econômico, pertenceriam a uma *civitas*” (AQUINO, 1997, p. 55). Essa passagem nos remete a posição aristotélica da *polis*, mas a realidade histórica do período tomista não nos permite identificar como iguais essas perspectivas.

A pergunta tomista de como “apaziguar” e “regularizar” a *civitas* demonstra certa insuficiência da posição política de Aristóteles. Na Idade Média, Tomás de Aquino é dependente, de certa forma, da orientação cristã. A essa mesma inquietação que é suscitada por Tomás de Aquino, evidencia-se no desenvolvimento histórico que constata que a filosofia tomista não responde mais às questões que são levantadas com o advento da modernidade. Seguindo a interpretação de Habermas, entende-se que o poder do *pater familias* que responderia à fundamentação filosófica necessária para o príncipe cristão não caberia mais como fundamento à concepção moderna de fundação do poder político.

Na tentativa de responder a essa insuficiência pode-se citar a perspectiva defendida por Maquiavel, que, por sua vez, muda totalmente o foco antropológico da filosofia política da época. Para Maquiavel, o homem é visto naturalmente como um sujeito que vive em conflito. O autor do *Príncipe* é o primeiro a conceber parâmetros filosoficamente adequados à política, enquanto focada na relação do indivíduo. Para Maquiavel a política passa a ser entendida como um mecanismo de manipulação e controle estatal do povo. O contexto histórico e o realismo político de Maquiavel acaba de certa forma determinando sua posição política em que ao Estado caberia a função de controlar e direcionar os conflitos sociais e políticos para a obtenção e manutenção do poder político a um soberano.

A obtenção, a manipulação e a manutenção do poder se tornam para Maquiavel elementos centrais da política. Em *Luta por reconhecimento* o autor destaca que: “Nicolau Maquiavel se desliga de todas as premissas antropológicas da tradição filosófica ao introduzir o conceito de homem como um ser egocêntrico, atento somente ao proveito próprio” (HONNETH, 2003a, p. 32). Maquiavel funda esse novo paradigma antropológico, em que o homem vive em um Estado em que a natureza humana é de uma constante concorrência dos interesses individuais. É uma luta pautada em interesses individuais, em que os sujeitos estariam presos em a uma luta por conservação desses seus interesses. Para Honneth é a partir de Maquiavel que: “manifesta-se pela primeira vez a convicção filosófica de que o campo da ação social consiste em uma luta permanente dos sujeitos pela conservação de sua identidade física” (HONNETH, 2003a, p. 33).

A autoconservação dos sujeitos, a partir de Maquiavel, torna-se o pilar central da concepção do conceito de política no período moderno. As relações comunitárias da *polis* e da *civitas* não são mais, na modernidade, o fundamento da ontologia social. As relações de poder e de manifestação dos desejos individuais constituem-se, a partir de então, no alicerce

fundante da socialização do homem.

O período histórico que separa Maquiavel de Hobbes permite a esse último um novo tipo de abordagem para a fundamentação antropológica da socialização do ser humano. Hobbes é também para Habermas “o fundador da filosofia social como ciência” (HABERMAS, 1990. p. 63). Hobbes articula uma inovação tanto no modo de tratamento da questão como no método usado para abordar a temática.

Essas mudanças de paradigmas da posição antropológica que foram apresentadas até o momento demonstram as diferentes formas de abordar a questão de como compreender a natureza do ser humano. Em primeiro lugar, a natureza humana foi entendida a partir de uma rede capaz de estabelecer convívio social de forma pacífica, mas essa mesma natureza passa a ser concebida como uma relação naturalmente conflituosa. Tais mudanças de perspectiva permitem a Hobbes uma nova base conceitual para compreender o conflito social em que a natureza humana está relacionada. Hobbes entende essa natureza a partir de uma luta por autoconservação, desde uma luta pelo ser físico do homem até a constituição espiritual do mesmo. A autoconservação dos desejos, interesses, bens de consumo, entre outros podem ser citados como exemplo de uma luta em que os sujeitos estão “presos” por natureza.

Em contraste a essa posição, na obra de Tomás de Aquino o desejo dos bens, das coisas em geral é fruto da ignorância humana em relação ao conhecimento divino, pois para ele, a busca mais importante seria a busca pelo conhecimento de Deus. Sua filosofia política entende o conceito do desejo como uma mola propulsora para Deus, e não como algo que inspira vontades individuais, egoístas, com objetivo de satisfazer a autorrealização individual dos sujeitos. Ao passo que para Hobbes o ímpeto do desejo individual é o movimento do élan vital presente em todos os sujeitos. Para ele a falta de desejo é a falta de movimento, e isso é considerado, para o autor, o mesmo que a morte. Pois quando somos movidos em direção a algo, nos movemos pelo interesse, desejo, vontade de ter satisfeito esse impulso originário. Deseja-se aquilo que se considera um bem, mas esse bem não é o mesmo que é tomado por Tomás de Aquino, ou Aristóteles em seus projetos filosóficos, é em Hobbes um bem individual, singularizado. Pois ele não pensa em um bem final comum, “a felicidade é fundada mais na busca e na obtenção do que quer que possamos desejar” (SCHNEEWIND, 2001, p. 112).

No texto de Hobbes fica claro que as pessoas podem desejar ou odiar as mesmas

coisas, não havendo uma formalização de como essa relação poderia ser constituída. Os conflitos seriam uma presença constante nessa relação. Hobbes afirma no *Leviatã*:

Mas seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer homem, esse objeto é aquele a que cada um chama *bom*; ao objeto de seu ódio e aversão chama *mau*, e ao seu desprezo chama *vil* e *indigno*. Pois as palavras “bom” e “mau” e “desprezível” são sempre em relação à pessoa que as usa (HOBBS, 1974, p. 37).

Essa relação final do desejo individual fundamenta para Hobbes a ideia de rejeitar a sociabilidade natural humana (HOBBS, 1998, p. 25). Podem-se considerar as objeções de Hobbes como o núcleo e o paradigma antiaristotélico do projeto político da modernidade. Os sujeitos podem viver em comunidade, entretanto não caberia a natureza humana as regras para viver em coletividade, mas a uma força externa, a saber: o Estado.

Tanto no *Do cidadão* (cap. I), quanto no *Leviatã* (cap. XIII), Hobbes, defende que há uma igualdade natural entre os homens, mas essa própria igualdade é a fonte da origem dos conflitos, vejamos:

Desta igualdade quanto à capacidade deriva a igualdade quanto à esperança de atingirmos nossos fins. Portanto se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível ela ser gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por se destruir ou subjugar um ao outro. E disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semeia, constrói ou possui um lugar conveniente, é provável de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-lo e privá-lo, não apenas do fruto do seu trabalho, mas também de sua vida e de sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros (HOBBS, 1974, p. 78-79).

Para evitar essa situação, de um constante conflito entre os sujeitos caberia a um contrato a regularização das condições necessárias para um convívio social. Esse contrato seria um mecanismo de superação da zona de conflito dos desejos individuais. Essa superação dar-se-ia na medida em que a igualdade recíproca dos sujeitos estivesse regularizada pelas normas previstas no contrato. Na formalização de um contrato os sujeitos passariam a possuir as mesmas condições de obtenção e gozo dos bens em geral. Mediante esse todos os envolvidos obteriam o reconhecimento de seus direitos e deveres de forma recíproca. Pois nessa luta social os homens, segundo Hobbes, buscam que o outro “lhe atribua o mesmo valor

que ele se atribui a si mesmo” (HOBBS, 1974, p. 79). É uma busca por uma condição em que a segurança do sujeito é reforçada na medida em que esse se antecipa a possível violação de seus direitos, direitos esses que estariam protegidos pelo contrato.

Honneth diz na *Luta por reconhecimento* que:

Esse comportamento por antecipação se exacerba, porém, no momento em que o ser humano depara com um próximo, tornando-se uma forma de intensificação preventiva do poder que nasce da suspeita; uma vez que os dois sujeitos mantêm-se reciprocamente estranhos e impenetráveis no que concerne aos propósitos de sua ação, cada um é forçado a ampliar prospectivamente seu potencial de poder a fim de evitar também o ataque possível do outro. (2003a, p. 34).

É, pois justamente esse elemento de autoconservação que Honneth pretende superar com o conceito de uma *luta por reconhecimento*. Para ele a estrutura social hobbesiana de “uma guerra de todos os homens contra todos os homens” (HOBBS, 1974, p. 79) não pode ser a base de uma sociedade justa.

Apesar de Hobbes partir da situação que cada ser humano é igual ao outro e de que esse teria as mesmas condições de gozar dos bens individuais, a relação social não é fundamentada em uma ontologia socialmente igualitária. A fundamentação política de Hobbes nos permite constatar que a busca pela satisfação dos desejos individuais não garantiria uma sociedade moralmente justa e igualitária. Mesmo com a fundamentação do contrato social, que tem sua justificativa pautada na perspectiva de por fim ao estado de guerra, torna-se insuficiente para uma fundamentação moral efetiva. Pois a fundamentação do contrato não partiria necessariamente de uma vontade interna do sujeito, mas antes externa a ele.

Logo a moralidade, que para Hobbes, começa com a fundamentação da autopreservação, esse é o ponto central da crítica de Honneth a essa perspectiva. A posição hobbesiana concebe os sujeitos de uma forma isolada, de forma estritamente singular, onde o outro é tido apenas como um concorrente. É um pensar a partir de uma estrutura mecanicista, estrutura essa que pode ser citada como um dos pontos principais de diferenciação da perspectiva medieval de entender a natureza humana. A partir do período moderno, fortemente influenciado por Descartes: “Entra em cena muito mais o esquema mecanicista, ou seja, o modelo da máquina se estenderá à explicação da vida do ser humano” (NODARI, 2014, p. 28).

Honneth, buscando uma forma de encontrar uma normatização adequada a sua teoria, encontra nos escritos hegelianos a fundamentação filosófica necessária que faltava para uma passagem de uma luta por autoconservação para uma luta por reconhecimento.

O conceito hegeliano de *reconhecimento* (*Anerkennung*) possui uma perspectiva antropológica diferente daquela apresentada por Hobbes. Os sujeitos, para Hegel, não são isolados que quando vivendo em sociedade estariam determinados a um constante conflito pela autoconservação. As relações interpessoais passam a ser orientadas por uma luta que é moralmente motivada, visando um reconhecimento da individualidade dos sujeitos. É uma substituição do desejo de autoconservação para uma condição de ser reconhecido.

Hegel elabora tal construção teórica nos textos do período de 1801-1807, período esse que corresponde aos textos de Jena. Nesse período Hegel é ainda fortemente influenciado pelos textos kantianos e de Fichte. Essa influência pode ser constatada nos textos *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (1802-1803), *O sistema da vida ética* (1802-1803), *Sistema da filosofia especulativa* (1803-1804), *Filosofia real* (1805-1806) que serão abordados no item 2.2. Honneth partindo desses textos busca responder se é possível construir uma fundamentação filosófica, de forma consistente, ao conceito do *reconhecimento* como um elemento político que seria por sua vez moralmente motivado e não mais pautado a partir de uma necessidade de autoconservação.

O que Honneth destaca segundo Ricoeur (2006, p. 178): “é saber se, na base do viver-junto, existe um motivo originalmente moral que Hegel identificará ao desejo de ser reconhecido”. É a partir dessa perspectiva que Hegel, em seus escritos de Jena, interpreta a posição política de Hobbes. A filosofia política de Hegel projeta que uma sociedade integrada deve ser alicerçada em um estado de uma totalidade ética, uma *eticidade*⁴.

Esse conceito de *eticidade* tornar-se-á caro a teoria filosófica de Hegel, o mesmo conceito será constantemente elaborado em seus textos posteriores a esse período. Nesse primeiro momento a interpretação de um projeto político que vise uma totalidade ética permite a Hegel uma superação das perspectivas antropológicas atomistas de Hobbes e Maquiavel. Segundo Honneth, para Hegel “toda teoria filosófica da sociedade tem de partir

⁴ “*Sittlichkeit* é o termo alemão usual para “ética”, com o mesmo tipo de origem etimológica no temo “*Sitten*”, que podemos traduzir por “costumes”. Porém, Hegel lhe confere um sentido especial, em contraste com o termo “*Moralität*” (...) “*Sittlichkeit*” refere-se às obrigações morais que tenho para com uma comunidade permanente da qual faço parte. Essas obrigações estão baseadas em normas e usos estabelecidos, e é por isso que a raiz etimológica em “*Sitten*” é importante para o uso do termo por Hegel”. (TAYLOR, 2014, p. 411).

primeiramente dos vínculos éticos” (2003a, p. 43). Hegel não abandona a questão de que os sujeitos quando organizados em sociedades possuem interesses conflitantes. Ele enfatiza o foco primordial desses conflitos, a saber, o *reconhecimento*.

Segundo Williams, o estado ético:

é compreendido como o que conduz as forças individualistas e desintegrantes da sociedade civil de volta para a vida universal como um fim em si mesmo ou como substância ética. [...] Isto envolve uma transformação do reconhecimento mútuo, que passa da reciprocidade formal e externa do contrato, que deixam os indivíduos intocados, para uma união mutuamente realçada, na qual o eu torna-se nós. (WILLIAMS, 1997, p. 04).

É uma nova premissa antropológica que deve ser considerada. A comunidade ética representa, na teoria da eticidade hegeliana, o espaço de afirmação da identidade individual, constituída a partir do processo do *reconhecimento*. O *reconhecimento* não só pretende ser uma resposta ao possível impasse entre a vontade livre e a intersubjetividade, mas indica outro aspecto: que a autorrealização individual não pode ser obtida independente dos demais indivíduos. Dito de outro modo, a vontade livre não indica uma instância que necessita ser conjugada à relação intersubjetiva, mas somente a partir dessas relações é que ela se constitui enquanto tal.

O contrato social não garante a instituição de uma sociedade ética, porque ele por si só não é capaz de garantir o fim do conflito entre os interesses individuais dos sujeitos. A celebração do contrato teria como fim a instituição de um mecanismo de administração dos conflitos sociais, e por sua vez, não teria como função última o objetivo de cessá-los. É a partir da luta pelo *reconhecimento* que as relações interpessoais projetam uma possibilidade de determinar a construção de uma sociedade ética. Toda essa relação entre o devir da *eticidade*, possibilita a construção de uma relação do reconhecimento, sendo essa por sua vez a base da proposta de Honneth. Essa posição será abordada nos tópicos seguintes desse capítulo, mas deve-se deixar destacado que nas diferenças que aqui foram apontadas entre a luta hobbesiana e a hegeliana, é que essa última não é motivada apenas pelo desejo de autoconservação.

A violência do estado natural de Hobbes passa a ser entendida por Hegel como o resultado de uma relação do todo constituinte da individualidade do sujeito. Para Hegel, a

vontade natural, embora possa originar conflitos, é compreendida por esse como o mecanismo de ver a vontade do outro, sendo nesse conflito que o sujeito percebe a interação com o outro sujeito. O novo foco antropológico permite uma nova interpretação de como se constitui a moralização da sociedade. Não seria um contrato que determinaria a formalização dessa, mas antes é um processo em que o Estado é entendido como o resultado de relações políticas entre os sujeitos. A natureza humana de sociabilidade é retomada por Hegel, e a violência resultante dessa, nada mais é que o fruto das relações contingentes das vontades particulares.

2.2 O RECONHECIMENTO NO JOVEM HEGEL

No presente tópico será apresentada a posição política hegeliana de Jena da qual Honneth é, de certa forma, devedor em sua teoria. Essa apresentação será organizada primeiramente a partir do texto: *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (1802-1803) e em uma segunda etapa será aferido o mesmo esquema na obra: *O sistema da vida ética* (1802-1803). Tal divisão tem por objetivo demonstrar primeiramente o próprio processo hegeliano da concepção do conceito do *reconhecimento* e posteriormente mostrar a fundamentação da Teoria do reconhecimento de Honneth.

O conceito do *reconhecimento* pode ser estudado a partir de uma gama de significações. Nesse sentido, o próprio verbo *reconhecer* pode ser entendido a partir de uma perspectiva ativa como também passiva. Não é uma ambiguidade do conceito, mas antes um exemplo das distintas possibilidades de compreender o mesmo. Ricoeur (2006, p. 17) destaca que na língua francesa o termo reconhecimento pode ser compreendido a partir de 23 perspectivas diferentes. Tal polissemia não diminui o sentido central do conceito, e, como ele mesmo diz, não caberia à filosofia reescrever o dicionário. Porém, cabe a filosofia uma reflexão sobre essa amplitude conceitual e suas possíveis implicações.

Referindo-se ainda a uma leitura panorâmica do conceito, encontra-se na tradição da filosofia três formas distintas de tratamento do reconhecimento que se destacam, a saber: a perspectiva kantiana de uma *Rekognition*; ou então a perspectiva pautada por Bergson de um “*reconhecimento das lembranças*”; e ainda, em outro sentido, o *Anerkennung* hegeliano (RICOEUR, 2006, p. 27).

A tese central de que Honneth tem por base de estudo é a análise do *reconhecimento* a partir da proposta hegeliana, de uma *Anerkennung*. Deve-se destacar que o *reconhecimento* para Hegel é compreendido como o fruto de uma luta, de uma busca de satisfação do desejo de “ser reconhecido” e ao mesmo tempo de “ser reconhecedor”. Há, em certa medida, uma reciprocidade tanto ativa quanto passiva. A leitura das obras do período de Jena de Hegel nos permite dizer que ele compreende o *reconhecimento* como motivador e ao mesmo tempo como o resultado de uma luta por uma identidade livre e efetiva.

Ao analisar os primeiros textos de Jena, Honneth determina a projeção que o conceito de *reconhecimento* apresentará na sua atualização. Tal projeção tem por base a estruturação da crítica hegeliana à maneira de como é aceita na filosofia moderna a fundamentação do direito natural. Tal crítica encontra-se primeiramente esboçada na obra: *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (1802-1803). Hegel, diferentemente, até então, da tradição do Iluminismo, assume a diferente perspectiva de como compreender o direito natural.

Para Hegel a individualidade do sujeito constitui-se a partir de uma relação comunitária. Essa constituição é um resultado de uma compreensão do todo da vida do sujeito. Ele defende que a constituição do direito natural é fruto de um todo da vida do sujeito, um todo orgânico. Tal posição já é defendida no texto *Fragmento do sistema* de 1800, em que ele defende que o sujeito não pode ser entendido como fruto de uma cisão entre o formalismo e o empirismo (HEGEL, 1984a, p. 400). No tópico anterior foi demonstrada a passagem da compreensão do paradigma da socialização desde concepção da *polis* até o Estado moderno. Pois, é retomando os fundamentos da socialização da *polis* que Hegel elabora a argumentação de superação do atomismo do direito natural, atomismo esse que ora seria representado por uma perspectiva estritamente formal do direito natural, ora estritamente empírica do mesmo.

Antes de Hegel a socialização do indivíduo estava sendo pautada na filosofia moderna como se a comunidade fosse algo externo à constituição do sujeito. Nessa perspectiva o sujeito seria entendido como um associado em um grupo e não um participante integral dessa comunidade, formando assim um todo orgânico com essa última. Também o formalismo seria insuficiente para compreender essa mesma totalidade orgânica da constituição comunitária do sujeito, pois para Hegel no formalismo:

as ações éticas em geral só podem ser pensadas na qualidade de resultado de operações racionais, purificadas de todas as inclinações e necessidades empíricas da natureza humana; também aqui 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, 2003a, p. 39).

A unidade ética que Hegel busca a partir de um método especulativo na obra *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* representaria o modelo de como se constituiria a fundamentação do direito natural no homem. Essa unidade ética é justamente um elemento fundamental da constituição do sujeito. Eis uns dos motivos elementares para ele rejeitar a posição que somente a partir de uma força externa, ou puramente formal do sujeito seriam o suficiente para garantir uma comunitarização dos indivíduos.

Nessa totalidade ética, ou melhor, uma unidade ética, a posição que Hegel toma como modelo é a mesma da *polis*, pois nelas “os membros da comunidade podem reconhecer nos costumes praticados em público uma expressão intersubjetiva de sua respectiva particularidade” (HONNETH, 2003a, p. 40). Essa relação intersubjetiva, apontada por Honneth, é o elemento do qual a luta moralmente motivada está diretamente ligada. Honneth afirma que Hegel encontra na *polis* o ideal da comunidade ética (2003a, p. 40).

A *polis* para Hegel seria em certa medida o que mais aproximar-se-ia ao seu novo projeto político de uma comunidade ética. Nessa nova comunidade, a totalidade orgânica a que Hegel se refere é a forma em que os sujeitos encontrariam a possibilidade de ter seus direitos particulares respeitados em comunidade e não reprimidos por estarem no convívio social. Rosenfileld comentando a diferença entre o Estado de natureza de Hobbes e de Hegel afirma:

Consequentemente, é pelo desenvolvimento da vontade que a sociabilidade humana atualiza as suas determinações suscetíveis de tomar como objeto a racionalidade assim constituída. O que está em questão é uma leitura lógica do real que torne possível apreender como se engendra o fato político que se chama Estado (ROSENFELD, 1995, p. 103).

O que Hegel propõe é uma inversão lógica da maneira como entender o processo de “socialização” dos sujeitos. O fato a ser analisado por ele como constructo da formação desse processo tem como ponto de partida a constituição ética da sociedade. Isso não apenas em elementos puramente formais, ou de uma maneira empírica tomando como ponto de partida

um fato isolado, mas antes a partir dos costumes (*Sitten*) praticados na sociedade, tal afirmação é feita, pois nem as leis formalizadas, ou as convicções morais dos sujeitos isolados poderiam ser tidas como os fundamentos de uma sociedade ética. Somente os comportamentos praticados intersubjetivamente e também efetivamente (por isso Hegel escolhe a palavra *Sitten*) forneceriam uma base sólida para o exercício da liberdade de uma forma ampliada.

A partir dessa nova perspectiva de abordagem, Hegel, para sustentar sua filosofia do direito, deve buscar uma nova maneira de fundamentar os conceitos principais da socialização dos sujeitos. Tal ponto de partida para essa nova abordagem é observada na realização dos costumes efetivos das sociedades. Conceitos como *propriedade, direito, Estado, Ideia, liberdade, justiça, posse, pessoa*, etc. são reelaborados por ele a fim de contemplar essa “nova” necessidade.

Esse projeto hegeliano começa a ser esboçado nas obras de Jena, tendo como primeiro passo uma nova compreensão da constituição do fundamento do direito natural. Para Hegel o vínculo social substituiria a posição atomista, que vê tanto no empirismo quanto no formalismo uma singularização e polarização de ponto fundante desse direito.

A afirmação honnethiana de que: “toda teoria filosófica da sociedade deve primeiramente partir dos vínculos éticos” (2003a, p. 43) significa então, nessa perspectiva, negar que o sujeito é um ser isolado, atomizado. Significa, também, negar que a conduta ética se daria tão somente a partir de escolhas morais individuais, Honneth afirma que o ser humano não pode ser tomado como algo atomizado e isolado, pois: “na natureza do homem já estão inscritos como um substrato relações de comunidade que na polis alcançam um desdobramento completo” (2003a, p. 43).

No artigo *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* é apresentado um exemplo desta sua originalidade de pensamento. Nesse texto, Hegel, coloca a sua concepção de um método especulativo oposto à maneira como a filosofia tratava o direito natural. Antes de prosseguir com a proposta hegeliana, de um método especulativo, é importante destacar que Hegel entende o direito como uma parte fundamental para compreender o todo ético, não é o direito no sentido limitado de uma realidade apenas jurídica, mas é o existir abrangente de todas as determinações da liberdade. O jurídico e o ético se “confundem” entre si, isso implica uma estrita relação entre o dever moral que é o direito da vontade subjetiva e o direito da vontade objetiva, que se efetiva como dever objetivo nos costumes de uma determinada

sociedade (ROSENFELD, 1995). Para Hegel o direito deve ser entendido a partir de uma concepção orgânica, isto é, que o direito deve ser analisado a partir de todas as esferas que constituem a vida dos sujeitos.

Os indivíduos não são categorias isoladas, atomizadas. Eles são participantes de um todo orgânico, e caberia ao direito natural amparar essa sua totalidade. Em certa medida é uma reivindicação dos direitos dos indivíduos, respeitando a individualidade sem excluir a importância da relação comunitária em que todos já estariam, desde sempre, envolvidos. Essa reivindicação não seria uma expressão do individualismo presente na tradição calvinista inglesa, ou no projeto da autonomia presente na filosofia kantiana. Mas antes amparada na reivindicação expressa na filosofia antiga de Platão e Aristóteles.

A *polis* torna-se nesse texto a representação de um Estado orgânico. Estado esse que se tornará para Hegel, o fundamento de sua posição. A doutrina do direito natural não pode mais partir do fundamento de sujeitos isolados, mas antes deverá partir da vida comunitária. Desta forma o direito passa a ser entendido, por ele, como a realização viva das totalidades éticas.

Em toda a obra *Sobre as maneiras de tratar o direito natural*, há a crítica ao modo como a filosofia política vinha concebendo a fundamentação do direito natural. Hegel, nesse texto da juventude, primeiramente se refere à crítica sobre a maneira empírica de tratar o direito natural. A respeito da maneira empírica, ele entende as teorias de Hobbes, Grotius, Locke, Puffendorf, Rousseau, e a Escola Histórica (BAVARESCO; CHRISTINO, 2007b, p 12-13). Para Hegel essa maneira de tratar empiricamente o direito natural era arbitrária e não seguia a um critério científico, uma vez que “o empirismo elege um fato ao azar” (BAVARESCO; CHRISTINO, 2007b, p. 13). Ao eleger determinado fato, todo o resto é concebido a partir deste. Hegel afirma que nessa postura empírica: A totalidade do orgânico não é alcançada, e o resto deste, excluído desta determinidade escolhida, é colocado sob a dominação desta, que é elevada ao posto de essência e de fim (HEGEL, 2007b. p. 41).

Este fato escolhido pelo empirismo não pode definir a distinção entre o que seria accidental e o que seria necessário ao direito natural. Elevar algo como princípio não pode ser feito de forma arbitrária, pois o que deve ser observado é a totalidade da vida orgânica da sociedade e não apenas a fatos isolados. Eleger um fato a partir da empiria, segundo ele, não contemplaria a totalidade orgânica da vida ética, que para Hegel é o objetivo central do direito natural. A compreensão do todo orgânico não se dá a partir da fragmentação deste, ou da

escolha de determinados tópicos como fundamentais. Na medida em que cada um dos autores (anteriormente citados) elege um princípio diferente, fazendo deste o fundante das determinações do Estado do direito natural acaba esvaziando a própria fundamentação deste direito. Esse esvaziamento é demonstrado na medida em que fatos contrários são eleitos como fundantes das leis, fins, deveres, direitos, etc. Pois, um fato eleito se sustenta até em que outro contrário contradiga o primeiro. Torna-se algo inconsistente, em que o todo orgânico não é alcançado e a multiplicidade dos fatos permanece sendo uma caracterização de um choque de contrários sem conseguir compreender essa totalidade.

Honneth comentando essa perspectiva crítica de Hegel sobre a maneira empírica afirma:

em teorias desse tipo, as premissas atomísticas se condensam na concepção segundo a qual os modos de comportamento admitidos como “naturais” são sempre e somente atos separados de indivíduos isolados, aos quais acrescem depois, como que do exterior as formas de constituição de comunidade. (HONNETH, 2003a, p. 38-39).

A totalidade orgânica que Hegel tanto almeja representar com o direito natural não pode ser representada por uma lei, norma, direito, etc. sem levar em consideração o aspecto social, cultural, histórico do povo e da comunidade, é uma contradição que o próprio princípio racional deveria procurar unificar.

Hegel critica o formalismo da mesma forma que critica o empirismo, pois vê no formalismo a ocorrência do mesmo erro, a saber, de focar em apenas um dos aspectos e não levar em consideração a conjectura social, histórica e cultural do povo. Para Hegel o formalismo se centraliza em constructos abstratos, mantendo-se dessa forma quase que sempre no campo da reflexão, ou seja, não se configura necessariamente em uma ação efetiva. A crítica hegeliana ao formalismo é um tema que já rendeu inúmeros outros trabalhos, mas cabe a este trabalho apenas ressaltar que Hegel vê na maneira formal de tratar o direito natural uma inadequação, pois o formalismo, para ele, exclui os fatos da realidade.

Por exemplo, para Kant, a não-contradição entre uma máxima e uma lei universal é o suficiente para determinar se uma ação é moralmente correta ou não (WEBER, 1999, p. 79). Tal critério é, pois, para Hegel, insuficiente. Hegel considera a contradição como a mola propulsora da filosofia moral (WEBER, 1999, p. 95). A luta entre as vontades singulares

determinam, a partir de sua dialética, a estrutura da própria moralidade. Para Kant a intenção pura é o critério fundamental da moralidade, o mesmo não precisa levar em consideração os resultados dessa intenção primeira, desde que essa seja pura e autônoma. Para Hegel, não considerar como parte fundamental o resultado da ação caracteriza em Kant a permanência da moral em um campo puramente subjetivo, sem passar para a determinação objetiva da vontade livre.

Weber comentando essa contradição afirma que:

Para o filósofo de Königsberg, “a regra prática é sempre um produto da razão, porque prescreve a ação como meio para o efeito, como intenção (Absicht)” (KpV, A 37). Para Hegel, a regra prática é resultado da mediação das vontades livres, o que inclui a sua concretização e realização objetiva nas instituições sociais. Esse segundo passo (desdobramento objetivo das vontades) é o campo da eticidade, passo esse não dado por Kant (WEBER, 1999, p. 100).

A lei, se apenas formal, não garante uma concretização efetiva da mesma, pois o formalismo, para o jovem Hegel, parte de uma infinitude pura, uma vontade pura como no caso da filosofia de Kant, que segundo Hyppolite (1995, p. 74): “é absolutamente indeterminada”, ou seja, um vazio de experiência e para dar unidade a esse vazio tem de tomar uma determinação finita qualquer como fundamento, no caso de Kant isso resulta no imperativo categórico.

A maneira formal de tratar o direito natural parte da abstração racional da realidade, em que as ações éticas são pensadas a partir de posições atomísticas que demonstram um racionalismo que visa purificar todas as necessidades empíricas da natureza humana, e dessa forma acaba repetindo o erro da maneira empírica de tratar o direito natural, pois exclui a noção de uma comunidade ética.

A noção de uma unidade orgânica do todo ético, que é o que Honneth concorda com Hegel, fica impossibilitada, pois essa abstração da natureza humana que o formalismo constitui resulta em uma dissociação do elemento comunitário, os sujeitos passam a ser considerados como isolados uns dos outros, dessa forma impossibilitando a formação de um estado orgânico. Segundo Hegel, da mesma maneira, que partindo de um fato isolado para fundamentar o casamento, ou o direito da pena não contemplam o todo que essas duas instituições legais representam, ocorre uma fragmentação do todo orgânico se a formação da comunidade for entendida apenas como uma associação de muitos indivíduos.

A presente proposta de percorrer os textos do jovem Hegel não visa um estudo aprofundado do tratamento dos mesmos, contudo antes pretende demonstrar os elementos comuns entre Honneth e Hegel, elementos esses que sustentam a proposta da atualização dos conceitos hegelianos para uma Teoria do reconhecimento. Seguindo nessa mesma perspectiva se faz necessário analisar o texto *Sistema da vida ética*⁵ de Hegel, texto esse que é contemporâneo ao *Sobre as maneiras de tratar o direito natural*, que, entretanto é publicado postumamente, mas que caracteriza uma importante complementação a compreensão do todo ético.

O sentido ético que Honneth busca fundamentar para a estruturação de sua atualização hegeliana é estritamente ligado ao conceito de eticidade (*Sittlichkeit*). Durante o desenvolvimento do texto *Luta por reconhecimento*, é possível observar que Honneth busca responder se é possível a constituição de uma ordem política que não seja fundamentada a partir do temor de um conflito eminente. Como se viu anteriormente, a mola propulsora para a saída do estado de natureza, para o estado civil por meio de contrato é esse temor que os sujeitos possuem de serem destituídos de suas posses, bens que garantiriam suas necessidades vitais asseguradas. Esse medo pode ser entendido tanto como fruto de uma situação originária da natureza humana ou decorrente do processo de socialização humana.

À esteira da influência hegeliana, Honneth, inverte o paradigma antropológico e pergunta se a socialização humana não poderia ter como ponto fundante as experiências morais dos sujeitos no lugar de uma política tomada como uma imposição de poder negativo frente a esse medo. E é nesse texto de 1802-03 que Hegel começa a estruturar as bases de seu modelo de eticidade, que é posteriormente desenvolvido em seus textos da maturidade. Para nossa pesquisa, o *Sistema da vida ética* torna-se fundamental, pois é nele que Hegel demarca a relação da diferença entre a parte e todo. Utilizando a linguagem do próprio Hegel, é demarcada a diferença entre o indivíduo e a substância ética. É sobre essa diferenciação que o conceito de *reconhecimento* é estruturado em sua obra. Destacam-se nesse escrito de Jena as reflexões hegelianas acerca da definição da *individualidade*, da *ideia*, do *conceito*, do *absoluto*. Mas para os efeitos de nosso presente trabalho nos deteremos à estrutura lógica que Hegel apresenta do *reconhecimento*. Tal escolha remete-se novamente a leitura que Honneth faz dos escritos hegelianos.

⁵ Para a presente análise os textos consultados foram *O sistema da vida ética*. Trad. Artur MORÃO. Lisboa: Edições 70, 1991, sendo cotejada pela tradução francesa de Jacques TAMINIAUX. Paris: Payot, 1992.

O conceito do *reconhecimento* está, pois, na base do tratamento relacional que o indivíduo adquire na eticidade. Esse *reconhecimento* pode ser entendido como o vínculo entre o indivíduo e a substância ética. Fica evidente que para Hegel nessa relação o indivíduo não pode ser algo isolado, mas o é tão somente em relação. Essa mediação acontece perante um *reconhecimento* intersubjetivo. Mourão, na introdução ao texto por ele traduzido, do *Sistema da vida ética* de Hegel, afirma que cabe ao conceito de eticidade a indicação de uma “unidade nuclear de uma comunidade política, em cujo seio apenas os indivíduos atingem a sua realização verdadeira” (HEGEL, 1991, p. 10).

Estruturalmente o *Sistema da vida ética* apresenta uma difícil leitura de sua lógica interna, entretanto pode-se destacar uma passagem de uma eticidade natural a uma totalidade ética. E essa seria essa a passagem de um contexto assimétrico de reconhecimento, para uma relação de simetria. A essa totalidade ética Honneth afirma ser: “uma relação regulada de convívio social na superação da “natureza” do homem” (2003a, p. 43).

A passagem de uma eticidade natural para uma totalidade ética não se constitui como uma explicação da socialização desde o princípio do processo histórico dessa, mas sim, como se constituiria a evolução desse mesmo processo; tal estrutura é pensada em três momentos distintos. Parte-se das relações primárias a que os indivíduos estão situados desde sempre, como o processo familiar até as situações de relações mais complexas como as presentes em uma relação política de um Estado. É um processo teleológico que visa como último objetivo uma totalidade ética.

Esse processo teleológico é perpassado pelo conceito de uma luta. Luta essa que fora anteriormente demonstrada como diferencial entre a autoconservação hobbesiana e o reconhecimento hegeliano. No *Sistema da vida ética*, Hegel apresenta um sistema filosófico capaz de fundamentar a estrutura interna das formas de relações éticas em que os sujeitos estariam envolvidos. Esse posicionamento de Hegel tem como confluência comum a interpretação de Fichte do direito natural no tocante à reciprocidade da limitação da liberdade de cada sujeito envolvido.

Para Fichte esse processo é resultado de uma ação simultânea em que os sujeitos assumem uma consciência comum e dessa forma acaba determinando a validade jurídica dessa mesma liberdade. Segundo Honneth, Hegel entenderia essa implicação mútua como uma relação comunicativa dos sujeitos, relações essas que seriam a primeira representação da eticidade, pois:

as relações éticas de uma sociedade representam para ele [Hegel] as formas de uma intersubjetividade prática na qual o vínculo complementar e, com isso, a comunidade necessária dos sujeitos contrapondo-se entre si são assegurados por um movimento de reconhecimento (HONNETH, 2003a, p. 46-47).

Esse movimento de reconhecimento seria o que sustentaria a liberdade dos indivíduos dessa comunidade. Para Fichte a liberdade do sujeito encontra o seu limite quando se depara com outra liberdade, ou seja, com outro sujeito. Hegel elabora o reconhecimento nessa mesma matriz lógica, entretanto não apenas uma relação de uma via negativa, limitadora, é para ele uma relação de reconhecimento do outro. Honneth, enfatizando a importância dessa relação afirma que:

na medida em que se sabe reconhecido por 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, 2003a, p. 47).

O que Hegel está propondo é um passo além da fundamentação do direito natural de Fichte. A liberdade do sujeito não se dá apenas em uma interpretação negativa de sua ação, mas, para Hegel, ela se constitui na medida em que o sujeito se sabe reconhecido, pois nesse movimento a sua própria identidade particular se consolida. É justamente esse processo de buscar um *reconhecimento* e saber-se reconhecido que demarca, no *Sistema da vida ética*, a passagem de uma eticidade natural para uma eticidade absoluta.

A busca desse *reconhecimento* acaba sendo concebido como a mola propulsora da evolução da interpretação do direito natural. Tomando como exemplo pode-se explorar a questão da *propriedade*. Para Hegel, possuir algo não é apenas ter as garantias legais dessa posse, mas antes o resultado depende de um reconhecimento mútuo dos envolvidos. O que Hegel defende é um direito a *propriedade* não somente a uma posse reconhecida pelos envolvidos, como é o caso fichtiano. Hegel afirma:

O direito à propriedade é o direito ao direito; o direito de propriedade é o lado, a abstração ligada à propriedade, segundo o qual é um direito; por um lado, o particular, a posse subsiste (HEGEL, 1991, p. 31).

Tanto o universal e o particular estão relacionados no mesmo conjunto, é uma subsunção da intuição (particular) no conceito (universal). O desenvolvimento desse processo da lógica da eticidade é identificado por Honneth como uma necessidade do indivíduo buscar um reconhecimento mais “refinado”, saindo de uma etapa primária de sua singularização até encontrar um reconhecimento mais amplo de sua identidade. O fim a que Hegel visa originalmente no *Sistema da vida ética* é determinado em um horizonte pela busca do *reconhecimento*, pois na medida em que uma etapa é reconhecida os sujeitos envolvidos estariam impelidos a buscarem um uma “forma mais exigente de individualidade” (HONNETH, 2003a, p. 47).

Essas formas mais exigentes de individualidade implicam necessariamente a luta moralmente motivada, em que “o movimento do reconhecimento que subjaz a uma relação ética entre sujeitos consiste num processo de etapas de reconciliação e de conflito ao mesmo tempo, as quais substituem umas às outras” (HONNETH, 2003a, p. 47). Esse horizonte de um conflito entre os sujeitos pelo reconhecimento de suas respectivas identidades é o resultado de uma tensão interna que a todos os sujeitos já estão desde sempre constituídos.

A passagem da primeira eticidade para uma segunda etapa visa dar garantias ao reconhecimento da identidade particular dos sujeitos, pois na eticidade natural não haveria formas seguras de sustentar tais garantias. A primeira etapa da eticidade não garante a singularidade da identidade do sujeito, pois a mesma é representada como uma relação inter-humana, que se daria primeiramente no seio familiar. É, pois para Hegel, a expressão da afetividade entre pais e filhos. Essa eticidade natural pode ser entendida como “uma espécie de base natural da socialização humana, um estado que desde o início se caracteriza pela existência de forma elementares de convívio intersubjetivo” (HONNETH, 2003a, p. 43).

Garantida, em certo sentido, essa primeira etapa da eticidade, Hegel vê a possibilidade de motivação para uma socialização mais abrangente do sujeito. Pois no momento em que o sujeito se sabe reconhecido em uma etapa, ele de certa forma, por esse mesmo *reconhecimento*, estaria impelido a buscar uma nova etapa mais abrangente de *reconhecimento*. Essa socialização por sua vez acaba contribuindo para o surgimento de uma evolução moral social, pois sem essa evolução a socialização seria algo de difícil concretização.

É importante destacar que já nesse período de Jena podemos encontrar o germe do pensamento filosófico de Hegel, pois nesse processo de evolução da eticidade se encontra alicerçada uma visão que a evolução da humanidade acontece mediante um conceito de história formativo. Em outras palavras, é a premissa do conceito hegeliano de *Aufhebung*. Essa por sua vez é uma estrutura lógica do processo de formação da evolução moral da humanidade. Tal etapa é entendida por Hegel como uma “suspensão [*Aufhebung*] do negativo ou do subjetivo” (HONNETH, 1989, p. 561). É uma resposta a necessidade de como compreender a relação entre o indivíduo e a sociedade, não apenas em um horizonte formal, ou empírico, mas antes dialético. A esse potencial moral dos homens estaria relacionado a possibilidade da sustentação do relacionamento entre eles, ou seja, a construção de comunidades, cidades, Estado.

Esse movimento dialético permite a compreensão da passagem de uma eticidade natural a uma forma mais madura da eticidade, que se daria mediante um segundo passo, ao qual Hegel denomina como sendo o *crime*. O *crime* aqui representa, por sua vez, a violação do reconhecimento da eticidade natural. Tal violação se daria na medida em que uma vez garantida uma etapa do *reconhecimento*, os sujeitos estariam lançados a buscar uma maior garantia de sua especificidade. Esse desenvolvimento acontece quando os sujeitos saem do seio familiar e aumentam o grau de socialização com a comunidade.

A interpretação que a Teoria do reconhecimento faz do *crime* nos direciona a entender que Hegel:

atribui a origem de um crime ao fato de um reconhecimento ter sido incompleto: nesse caso, o motivo do criminoso é constituído pela experiência de não se ver reconhecido de uma maneira satisfatória na etapa estabelecida de reconhecimento mútuo (HONNETH, 2003a, p. 52-53).

O *crime* é tido por Hegel como o rompimento momentâneo com a eticidade, com a totalidade. Quando uma parte é lesionada, seja em sua propriedade ou em sua honra, isso implica igualmente a lesão do todo. Ele representa o fim da totalidade orgânica. No *Sistema da vida ética* não fica claro os motivos que levam um sujeito a cometer essas ações criminosas caso a caso, mas o que se pode considerar evidente é que Hegel busca determinar com esse conceito de *crime* uma explicação geral da luta pelo *reconhecimento*.

O conceito de *luta* é o resultado do conflito entre duas *pessoas*, ou seja, entre dois sujeitos juridicamente capazes, em que: “origina-se uma luta de “pessoa” contra “pessoa”, portanto entre dois sujeitos juridicamente capazes, cujo objeto é constituído pelo reconhecimento das distintas pretensões” (HONNETH, 2003a, p. 54). A pessoa que não reconhece como legítima a pretensão de outra, não se vê obrigada a respeitá-la como pessoa, pois essa definição de pessoalidade é entendida por Hegel como sendo algo característico de sujeitos reconhecidos juridicamente. O *crime*, portanto nessa estruturação de uma luta moralmente motivada, é o *medium* que possibilita o surgimento de um reconhecimento mais maduro e abrangente.

O *crime* é no *Sistema da vida ética* um capítulo intermediário entre a passagem de uma eticidade natural para uma eticidade absoluta. Nesse sentido ele não é apenas algo que busca atingir a pessoalidade de um dos sujeitos envolvidos, para Hegel, ele representa que é somente quando um sujeito tem negado o *reconhecimento* passivo de outro envolvido na relação intersubjetiva é que ele deve buscar uma relação eticamente mais madura. Dessa forma, iniciando a passagem para uma terceira etapa da eticidade, pois a vida em uma comunidade não pode ser pautada a partir de uma relação desigual, cabe ao desenvolvimento dos laços comunitários a sustentação de uma comunidade de cidadãos livres.

Os conflitos sociais são, para Honneth, aqui entendidos como desafios prático-morais, isso resulta por sua vez numa divisão da compreensão do conceito de pessoa. Para Hegel a “pessoa” é uma característica jurídica do sujeito, que já estaria presente em uma eticidade natural. Hegel elabora uma diferenciação em que o termo “pessoa inteira” se refere ao aspecto onde o sujeito é reconhecido em sua particularidade. A esse reconhecimento da particularidade determina uma relação comunitária fundamental a Honneth, pois quando o sujeito se sabe reconhecido em sua particularidade ele também se vê dependente de uma vida comunitária, onde: “pelo mesmo caminho que chegaram a uma autonomia maior, deve aumentar ao mesmo tempo nos sujeitos o saber sobre sua dependência recíproca” (HONNETH, 2003a, p. 57).

É justamente essa luta que responderá a questão levantada por Honneth, em saber como se sustentaria uma sociedade na qual a individualidade do sujeito estaria garantida, mas sem negar a importância da relação comunitária. A lógica empregada por Hegel no conceito de *reconhecimento* permite a Honneth responder que quando maior o grau de autonomia do sujeito, maior é também a relação entre os sujeitos de uma comunidade. Para Honneth:

só através da destruição das formas jurídicas de reconhecimento se tem consciência do momento nas relações intersubjetivas que pode servir de fundamento de uma comunidade ética; pois, ferindo as pessoas primeiramente em seu direito e depois em suas honra, o criminoso faz da dependência da identidade particular de cada indivíduo em relação à comunidade o objeto de um saber universal. (2003a, p. 58).

Quando a relação afetiva familiar, representada na eticidade natural, encontra-se não reconhecida em um âmbito mais abrangente, como os vínculos sociais, os sujeitos se veem impelidos a reconhecerem-se como pessoas dependentes umas das outras, sem, entretanto, abrir mão das garantias de individualidade de sua personalidade, por isso juridicamente reconhecidas. Somente quando essas etapas intermediárias estão estabelecidas é que o surgimento de uma eticidade absoluta pode ser pensada. Em uma eticidade absoluta a semelhança entre os indivíduos consiste na capacidade comum de reconhecimento das diferenças.

Nesses escritos de Jena, Hegel, busca uma superação do atomismo como elemento fundamental da capacidade do indivíduo de se legislar por conta própria. O diferencial desse projeto hegeliano consiste em conceber o modelo de autonomia e liberdade como resultado das relações mútuas de *reconhecimento*. Com essa estruturação da eticidade, ele, demonstra que as condições de autonomia e liberdade não precisam ser consideradas a partir de um atomismo, porém, a partir da relação intersubjetiva entre os indivíduos. Em que esses possuem um caráter relacional desde sempre, e o *reconhecimento* dessa relação intersubjetiva garante a possibilidade de uma sociedade pacífica e ética, onde a liberdade de um sujeito está diretamente atrelada ao *reconhecimento* deste.

3 O RECONHECIMENTO EM HONNETH

O presente estudo, até o momento, teve como foco analisar as origens da estrutura da proposta honnethiana de uma luta por reconhecimento, mas tal demonstração não estaria completa sem levar em consideração os textos hegelianos reunidos sob o título de *Filosofia Real*⁶ – que por sua vez também é contemporâneo aos textos de Jena. Este capítulo tem como objetivo explicar a posição honnethiana frente a necessidade, anteriormente apontada, de uma atualização do conceito do *reconhecimento*. Isso ocorre fundamentalmente a partir da conceitualização hegeliana cotejada com a posição pós-metafísica de uma psicologia social. Para cumprir com tal intento, esse capítulo será dividido em três tópicos, divisão essa que segue a ideia central de Honneth de como conceber o conceito do *reconhecimento*. Em um primeiro momento o *reconhecimento* será abordado a partir do aspecto afetivo, representado pelo amor entre mãe e filho, que seria segundo Honneth, a primeira expressão do reconhecimento intersubjetivo. Na sequência, o reconhecimento afetivo é ampliado para um conceito mais abrangente, a saber: o reconhecimento jurídico. A ampliação aqui aferida segue a sugestão honnethiana de tomar o cuidado de não interpretá-lo apenas de uma perspectiva formalista, ou de um empirismo subjetivista. E por fim, demonstrar-se-á a posição de Honneth frente a importância de um reconhecimento social, não apenas do *status* de cada indivíduo, mas da importância de um reconhecimento solidário.

A estruturação aqui proposta segue a própria lógica interpretativa de Honneth, pois esse vê nessa a legitimação de uma teoria capaz de responder a necessidade de uma aplicação mais próxima da Teoria crítica nas relações sociais. Tal tripartição entende que o conceito de *reconhecimento* não pode ser tomado apenas a partir de uma perspectiva. O *reconhecimento* é o conceito que fundamentaria uma gramática moral dos conflitos sociais. Conflitos esses que teriam como resultado a afirmação de uma *autoconfiança* em sua primeira etapa (amor); o *autorrespeito* em uma relação de reconhecimento jurídico (direito); e tendo, por fim, na luta pela valorização social de cada individualidade, a realização da *autoestima* de cada representante social (solidariedade).

Ainda antes do iniciar esse tópico é importante destacar que na apresentação dos subitens subsequentes será tomado como base teórica tanto os textos hegelianos da *Filosofia Real* como os textos de Winnicott, Mead e Honneth. A apropriação desses textos não seguirá

⁶ Para essa pesquisa a edição usada como referência é a tradução para o espanhol, *Filosofia Real*, de 1984 (HEGEL, 1984).

uma estrutura tão somente cronológica, como é apresentada inicialmente por Honneth, mas antes pela temática expressa nesses.

3.1 RELAÇÕES PRIMÁRIAS DE RECONHECIMENTO: AMADOS COM TERNURA E DESTRUÍDOS COM PAIXÃO

Nas relações afetivas, representadas aqui sob o título do amor, Honneth, encontra a primeira etapa da formação da identidade prática dos indivíduos. Onde a interpretação que Honneth faz do texto da *Filosofia Real* demonstra que segundo ele, Hegel, começaria nessa etapa um distanciamento da temática do *reconhecimento* propriamente dito, tendo agora como base central de suas investigações a filosofia da consciência. Essa afirmação é encontrada na seguinte passagem:

Para Hegel, essa reconfiguração de todo o seu empreendimento a partir da filosofia da consciência é acompanhada naturalmente por uma transformação do subdomínio que até então a análise da eticidade havia ocupado inteiramente. (HONNETH, 2003a, p. 70).

E logo mais adiante ele afirma que:

Em nada se expressa mais claramente a perda da função da teoria da eticidade do que nas modificações que nesse meio-tempo Hegel efetuou na articulação interna de sua “Filosofia do espírito”. (HONNETH, 2003a, p. 71).

Mas o próprio Honneth em textos mais recentes afirma que Hegel não teria relegado a temática do *reconhecimento* a um segundo plano, mas antes sim mudado a forma de como efetuar tal tratamento. Eis a afirmação:

Enquanto no *Luta por reconhecimento*, eu ainda partia da premissa que somente os Projetos de Sistema de Jena continham elementos consistentes de uma teoria do reconhecimento, posteriormente, por conta de um trabalho mais aprofundado com o escritos mais maduros, eu pude me deixar instruir melhor; no meio tempo, não acredito mais que Hegel tenha sacrificado seu intersubjetivismo inicial no curso do desenvolvimento de um conceito monológico de espírito, ao invés disso, eu parto do princípio que, durante toda a sua vida, ele queria conceber o espírito objetivo, i.e. a realidade social como um conjunto de relações de reconhecimento historicamente determinados. (HONNETH, 2010, p. 8).

Essa questão é importante de ser observada para se ter uma melhor compreensão do processo de conceitualização de uma luta por reconhecimento esboçado por Honneth. Contudo não é a temática central dessa presente análise. Quer-se, aqui, estudar a Teoria do reconhecimento em sua concepção fundamental.

A característica peculiar que leva Honneth a estudar esse texto de Jena é expressa na seguinte afirmação, pois em Jena:

Hegel inclui mais uma vez o modelo estrutural social da luta por reconhecimento na primeira etapa de formação, de sorte que ele pode vir a ser a força motriz, se não da produção do espírito absoluto, pelo menos do desenvolvimento de uma comunidade ética. (HONNETH, 2003a, p. 72).

A construção dessa comunidade ética só se torna possível para Hegel se a mesma teria como ponto de partida os resultados das etapas de *reconhecimento* bem definidas. Dentre das vantagens de estudar o *reconhecimento* na *Filosofia Real* é que esse escrito já apresenta uma organização mais bem definida do que aquela que é feita no *Sistema da vida ética*. No texto de 1805-06 encontra-se a organização de um sistema filosófico dividido em filosofia: a) do “espírito subjetivo”; b) do “espírito efetivo”; c) e por último do “espírito absoluto”, divisão essa que corrobora com a tripartição honnethiana já apresentada. A primeira etapa nesse estudo é a expressão do amor, ou seja, é a expressão do “espírito subjetivo”.

No “espírito subjetivo” o amor é entendido como uma relação de saber-se desejado e desejante. É uma relação recíproca de um reconhecimento afetivo, pois na “reciprocidade de um saber-se-no-outro: na forma sexual de interação, ambos os sujeitos podem reconhecer-se em seu parceiro, visto que desejam reciprocamente o desejo do outro.” (HONNETH, 2003a, p. 77). O próprio Hegel afirma: “Cada um é igual ao outro justamente aí onde está oposto a ele; ou o outro, por aquilo que lhe é outro, é ele mesmo.” (HEGEL, 1984a). A compreensão do espírito subjetivo não pode ser resumida aqui apenas ao relacionamento sexual, mas afetivo. É antes uma afetividade de saber-se-no-outro.

É nesse desejar que a primeira confirmação da individualidade do sujeito se constitui. A vontade é aquela que deseja algo, busca e, por conseguinte move a dinâmica da luta por um

reconhecimento, aqui inicialmente expresso no desejo sexual. Nessa lógica que Honneth quer acentuar está implícita a necessidade da reciprocidade, pois:

se eu não reconheço meu parceiro de interação como um determinado gênero de pessoa, eu tampouco posso me ver reconhecido em suas reações como o mesmo gênero de pessoa, já que lhe foram negadas por mim justamente aquelas propriedades e capacidade nas quais eu quis me sentir confirmado por ele. (HONNETH, 2003a, p. 77).

A citação supracitada implica em uma autodefinição do “Eu”, pois para reconhecer de alguma forma o outro da interação, o sujeito que reconhece tem que se saber confirmado em sua individualidade, não como um objeto ou como um sujeito preso a determinações monistas, mas enquanto autônomo e capaz de relação com o *outro*. Essa implicação já está impressa nos textos anteriormente analisados, mas não de uma forma tão forte. O amor é uma das definições da eticidade absoluta que o autor busca definir em uma comunidade ética e não puramente como o elemento de um desejo sexual. Da mesma forma, o amor, não pode ser tomado como o conceito da eticidade em si, como resultado definitivo da mesma. Para Honneth, na relação entre participantes autônomos em uma sociedade, “sem o sentimento de ser amado, não poderia absolutamente se formar um referente intrapsíquico para a noção associada ao conceito de comunidade ética.” (HONNETH, 2003a, p. 80).

A esse conceito de amor que pode ser aferido nas pesquisas de Hegel, desde o período de Frankfurt, não pode ser confundido como algo apenas ligado à satisfação da libido. Esse conceito assume no desenvolvimento teórico de seus textos a importância de ser considerada a mola sensível da prospecção da prática moral. Em outras palavras, o amor pode ser entendido como um *médium* da relação intersubjetiva de saber-se-no-outro.

A ação de amar exige esse *reconhecimento* de outro ser humano, ação essa que não pode ser motivada apenas pela observância de leis ou de um respeito à dignidade humana do outro da interação. Amar implica na satisfação do desejo motivador da ação que é esse *reconhecimento* de sua individualidade. É a afirmação de uma autoconfiança necessária para o desenvolvimento moral. A relação intersubjetiva expressa nesse sentimento carece de uma legitimação universalista, que seria apenas solucionada em uma etapa subsequente do *reconhecimento*, a saber: na relação do “espírito objetivo” (na fundamentação do direito). Entretanto sem essa primeira etapa de um reconhecimento afetivo a constituição do “Eu”

autônomo seria tomada apenas pelas perspectivas criticadas por Hegel no texto *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*.

Para melhor compreender essa dinâmica que Hegel quer sustentar em sua luta por reconhecimento, Honneth busca apoio teórico nas pesquisas de psicologia social de Mead. Tal escolha acontece, pois Honneth quer uma fundamentação teórica para sua proposta de uma *Luta por reconhecimento* ancorada em uma linguagem teórica pós-metafísica (HONNETH, 2003a, p. 123), e a escolha desse autor também acontece, pois a posição apresentada por Mead apresenta a luta por reconhecimento como mecanismo da constituição de uma evolução moral da sociedade, posição essa muito próxima da de Hegel.

A teoria da intersubjetividade que Mead sustenta aproxima-se dos textos hegelianos do período de Jena. Para Mead a formação da consciência humana está diretamente ligada a forma de como se procede a apropriação dos significados dos símbolos que cercam a vida cotidiana dos sujeitos. E que através da expressão vocal desses símbolos é permitido aos interlocutores a constituição psíquica do “Me”, ou seja, é através da possibilidade da fala que o sujeito se reconhece na voz que expressa ao outro da interação. É através desse “Me” que o “Eu” se afirma como ponto de origem das ações, Honneth comenta essa relação nos seguintes termos:

esse “Eu” não só precede a consciência que o sujeito possui de si mesmo no ângulo de visão de seu parceiro de interação, como também se refere sempre de novo às manifestações práticas mantidas conscientemente no “Me”, comentando-as. Portanto, entre o “Eu” e o “Me”, existe, na personalidade do indivíduo, uma relação comparável ao relacionamento entre parceiros de um diálogo. (HONNETH, 2003a, p. 130).

Para Mead um sujeito só é capaz de autoconsciência na medida em que ele se encontra em uma relação com outro igual. Essa autoconsciência é perceptível na medida em que o sujeito consegue projetar a sua ação na perspectiva desse outro na interação intersubjetiva. É um *falar-para*, que encontra na ação simbólica consciente da fala sua individualidade. Para Honneth: “Mead inverte a relação do Eu e mundo social e afirma uma precedência da percepção do outro sobre o desenvolvimento da autoconsciência.” (HONNETH, 2003a, p. 130). Essa pequena introdução da teoria de Mead permite um estudo sobre a dimensão aqui proposta que é o reconhecimento afetivo.

Esse reconhecimento afetivo é expresso na interação social, que por sua vez só é possível a partir das relações normativas. Diante do relacionamento social, que já é expresso na relação filial, a criança julga um determinado comportamento como certo ou errado conforme a capacidade de associação do significado por ela assimilado. O contexto das relações normativas implica na necessidade de se colocar no lugar do outro dessa interação, e “ao se colocar na perspectiva normativa de seu parceiro de interação, o outro sujeito assume suas referências axiológicas morais, aplicando-as na relação prática consigo mesmo.” (HONNETH, 2003a, p. 133).

Na psicologia social de Mead, o autor diferencia nessa primeira etapa de afirmação da identidade do indivíduo duas etapas que ilustram esse desenvolvimento, são elas o *play* e o *game*. A primeira pode ser entendida quando a criança aprende a jogar a bola na brincadeira entre ela e a mãe. Nesse primeiro momento é apenas a repetição do movimento do outro da interação, é uma brincadeira apenas lúdica. Em um segundo momento com o passar do tempo essa criança aprende a jogar futebol, jogo que implica um conhecimento de regras e normas, pois é somente por meio dessa interação das normas que a criança, no *game*, seria capaz de se reconhecer como um ser singularizado na atividade. É um reconhecimento mútuo da criança com os outros participantes do jogo, as regras assumem uma generalização que podem ser universalizadas, Honneth diz:

Na medida em que a criança em desenvolvimento reconhece seus parceiros de interação pela via da interiorização de suas atitudes normativas, ela própria pode saber-se reconhecida como um membro de seu contexto social de cooperação. (HONNETH, 2003a, p. 136).

A continuidade da explicação da teoria de Mead já nos remeteria a segunda etapa de *reconhecimento*, que será abordada no tópico seguinte, mas antes de seguir com a análise da primeira etapa de *reconhecimento*, o afetivo, é importante destacar que a autoconfiança que a criança desenvolve no início de sua socialização resulta em certa medida na afirmação de um reconhecimento do *outro*. A criança não apenas repete as ações, mas as assume como representação de sua identidade.

O que o jovem Hegel afirma com o conceito romântico do amor de ser reconhecido no “ser-si-mesmo em outro” encontra eco na proposta de Mead. A inclusão desse último autor no debate proposto por Honneth acerca da luta por reconhecimento nos direciona a encontrar um

fio condutor empiricamente confirmado na psicologia social. Esse fio condutor pode ser representado pela teoria psicanalítica das relações de objeto. Com isso Honneth lança a pedra basilar do início de sua proposta, pois para ele é a partir da relação afetiva entre as pessoas que a capacidade de saber-se reconhecido é afirmada.

As relações interpessoais constituem a formação da individualidade do indivíduo a partir do amor, aqui deve-se destacar que para Honneth as:

relações amorosas devem ser entendidas aqui todas as relações primárias, na medida em que elas consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo um padrão relações eróticas entre dois parceiros, de amizades e de relações pais/filhos. (HONNETH, p. 159. 2003a).

Nessa citação fica claro o que Honneth entende por relações afetivas. Mas também fica demarcado que o amor é um conceito que não se aplica a todas as relações sociais de uma determinada comunidade. Elas se restringem a um pequeno grupo. Pessoas independentes, mas que não são dissociadas de uma relação interpessoal. É um comportamento fundamentalmente restrito a relações emotivas de caráter primário. O reconhecimento afetivo é a primeira etapa dessa associação de interpessoal.

Dentro da proposta de uma fundamentação teórica não metafísica, Honneth encontra na teoria de Donald Winnicott uma possibilidade de orientar um estudo empiricamente controlado. Para Winnicott, na psicologia infantil, a primeira etapa de relacionamento que ocorre no seio familiar entre mãe e filho é denominada como *dependência absoluta*. Essa etapa corresponde aquela em que mãe e filho estão em um estado de profunda ligação. É um período em que a carência do bebê é de dependência total da mãe, fazendo que entre eles não ocorra nenhum tipo de limite e acabam dessa forma vivendo em um estado de simbiose. Somente aos poucos o estado de simbiose vai se desfazendo, pois é com o distanciamento natural que a genitora efetua, ocorrendo, assim, um processo de independência de ambos. Esse distanciamento da mãe começa a romper a sua identificação com o bebê. Com isso também ocorre que o bebê aprende que a mãe não é apenas sua, e ele começa a perceber que mãe é algo pertencente a um mundo que o cerca.

Essa compreensão é entendida como a segunda etapa, que é denominada *dependência relativa*. Nessa segunda etapa a criança aprende que o *outro* é alguém com vontades próprias. Essa constatação, só ocorre para a psicologia infantil, quando a criança desenvolve dois

mecanismos psíquicos: a *destruição* e o *fenômeno de transição*. É um processo duplo, tanto da mãe que precisa aprender a aceitar o processo de amadurecimento do bebê, quanto da criança que reconhece a independência da mãe. A *destruição* (mordidas e empurrões que o bebê dá no colo da mãe, por exemplo) é um processo necessário para a constituição psíquica do mesmo. Os *fenômenos de transição* (como brinquedos, o dedo polegar, a coberta) também fazem parte desse processo de separação e superação. É uma destruição afetiva dos laços simbióticos, destruição necessária para o desenvolvimento da autoconfiança.

Esse processo de separação só é possível devido à dedicação emotiva da genitora, pois é essa posição que a mãe toma, de se distanciar do bebê e voltar aos afazeres cotidianos, mas sem faltar com o carinho por ela empregado ao bebê, dentro de limites não mais tão restritos como uma espécie de simbiose, que permite a criança a alcançar a autoconfiança necessária para o seu desenvolvimento, para Honneth: “a criança pequena, por se tornar segura do amor materno, alcança uma confiança em si mesma que lhe possibilita estar a sós despreocupadamente.” (HONNETH, 2003a, p. 174).

O amor é uma forma de reconhecimento, uma luta em que o indivíduo desenvolve uma confiança em si mesmo, indispensável para autorrealização de seus projetos futuros, sejam eles quais forem. É na certeza de uma confirmação do afeto materno que a criança consegue se distanciar e *reconhecer* a individualidade do outro (nesse caso a mãe). Isso só é possível porque a mãe também está disposta a retribuir esse reconhecimento do bebê com o colo afetivo. É, pois, em:

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, 2003a, p. 178).

Para Honneth somente esse processo de autoconfiança é que possibilita o *reconhecimento* do outro. O amor surge quando a criança reconhece o *outro* como uma pessoa independente. O amor é o fundamento da autoconfiança, e é nesse fundamento que o indivíduo conserva sua identidade e *reconhece* o *outro*.

3.2 RECONHECIMENTO JURÍDICO: A UNIVERSALIZAÇÃO DO RECONHECIMENTO

Na sequência do desenvolvimento de uma teoria capaz de fundamentar uma gramática dos conflitos sociais, Honneth passa a analisar o *reconhecimento* em um sentido mais abrangente do que aquele apresentado na etapa 3.1. O *reconhecimento* para ele é uma união de três esferas distintas entre si, mas essas sempre estariam interligadas. Cada etapa refere-se a uma determinada esfera do *reconhecimento*, que se inicia por uma mais próxima do “Eu” até uma que se estende ao “Nós”. É um crescente que procura compreender a todas as dimensões da formação da identidade intersubjetiva de cada sujeito.

A segunda esfera, que será abordada nesse subitem, abrange a uma etapa em que Honneth busca uma universalização das implicações dos sentimentos afetivos. Segundo Deranty (2009, p. 294): “A segunda esfera contém o princípio da igualdade universal de todos os indivíduos”. Ao passo que o reconhecimento afetivo, se bem resolvido, garantiria ao indivíduo a sustentação de sua autoconfiança. No entanto essa autoconfiança não seria suficiente para garantir na sociedade contemporânea a individualidade de cada sujeito. Tal sustentação, segundo Honneth, somente poderia ser efetivada a partir da universalização diretiva desse reconhecimento. Posição essa que se assemelha a defendida pelo jovem Hegel.

Para Hegel a relação afetiva do *reconhecimento* precisaria tomar proporções mais amplas, para que ela possa garantir um *reconhecimento* efetivo a todos os sujeitos individualizados. Ele encontra na instituição familiar o primeiro passo para tal intento. O conceito de família na filosofia hegeliana é característico por algumas peculiaridades importantes, mas cabe a esse breve estudo ressaltar que a esse conceito de família cabe também a função de um mecanismo de superação do estado de natureza. No segundo capítulo dessa dissertação foi ressaltado que a superação do estado de natureza hegeliano não segue a mesma perspectiva apresentada por Hobbes. Hegel entende que o sujeito não busca apenas sua autopreservação, mas antes o reconhecimento de sua identidade. Reconhecimento esse que se daria mediante uma luta, que é entendida em um primeiro momento numa relação afetiva.

Sendo essa relação afetiva sempre restrita a um pequeno grupo de pessoas, como então, garantir que o *reconhecimento* seja ampliado aos outros sujeitos que não fazem parte desse grupo restrito? Hegel responde a esse questionamento entendendo que as famílias sempre fariam parte de uma comunidade já estabelecida. Seu relacionamento não partiria de

um contrato externo (ver 2.2), e sim de um relacionamento mais prático, em que as famílias teriam que *reconhecer* os *direitos* das outras famílias, pois só dessa forma elas superariam a lógica do estado de natureza, e teriam também o reconhecimento recíproco de suas propriedades⁷. Ainda não seria uma relação contratual, mas uma etapa anterior. A motivação desse reconhecimento dos direitos da família implica a necessidade de cada uma ter que garantir as condições mínimas de sua subsistência, ou seja, o direito a sua propriedade. Honneth destacando essa relação diz que:

A atenção teórica deve ser deslocada para aquelas relações sociais intersubjetivas através das quais um consenso normativo mínimo é previamente garantido desde o começo; pois apenas nessa relação pré-contratuais de reconhecimento recíproco, ainda subjacente às relações de concorrência social, pode estar ancorado o potencial moral, que depois se efetiva de forma positiva na disposição individual de limitar reciprocamente a própria esfera da liberdade. (HONNETH, 2003a, p. 85).

Essa limitação positiva só se daria mediante o reconhecimento jurídico da individualidade da posse de cada família. É uma relação “jurídica intersubjetivamente partilhada”. Os sujeitos nessa etapa precisam se reconhecer como pessoas de direito da mesma forma que a relação social entre as famílias reconheceria esse estado *pré-contratual*.

Para Hegel, nessa construção o “espírito subjetivo” resulta em uma luta pelos direitos individuais das pessoas. A personalidade é garantida através de uma luta pela busca de saber-se no outro, da mesma forma que o sujeito busca um reconhecimento afetivo em suas relações primárias, ocorre agora, uma luta por reconhecimento mais amplo em relações sociais que fogem do padrão afetivo. Uma luta pela sua personalidade de uma forma generalizada. A vontade individual é garantida na medida em que essa recebe um reconhecimento das outras vontades. A luta pelo reconhecimento ganha status de uma luta pela garantia universal de cada pessoa. Uma luta que somente:

na experiência da finitude da vida, aquele processo de formação da vontade individual, decorrido até então através das etapas do uso do instrumento e do amor, deve chegar ao seu fim definitivo; pois uma vez que os dois sujeitos viram na luta de vida e morte “o outro como puro si-mesmo”, eles possuem de imediato um “saber da vontade”, em que seu defrontante é incluído fundamentalmente como uma pessoa dotada de direitos. (HONNETH, 2003a, p. 92).

⁷ Já nos textos de Jena, Hegel, entende a relação de posse como uma necessidade para a socialização. A propriedade é fundamental para a segurança da constituição do Estado.

Nessa observação supracitada, Honneth, destaca que uma instituição normativa é necessária ao reconhecimento jurídico do *outro*. A garantia dos direitos individuais possibilita uma afirmação positiva do *reconhecimento*. Para o jovem Hegel esse é justamente o elemento que motivaria uma luta por reconhecimento, pois cada vontade singular busca sua afirmação, seu *reconhecimento*, e esse processo não é necessariamente pacífico. Dá-se no lançar da vontade singular que busca seu *reconhecimento* mesmo que esse passo resulte na morte do sujeito. Para Honneth essa luta por reconhecimento:

não somente contribui como elemento constitutivo de todo processo de formação para a reprodução do elemento espiritual da sociedade civil como influi também de forma inovadora sobre a configuração interna dela, no sentido de uma pressão normativa para o desenvolvimento do direito. (HONNETH, 2003a, p. 95).

Esse desenvolvimento normativo almeja responder a pergunta de como ampliar o status do *reconhecimento* além dos laços afetivos. Cabe então ao reconhecimento jurídico uma reciprocidade onde “não se admite estruturalmente uma limitação do domínio particular das relações sociais próximas.” (HONNETH, 2003a, pp. 96-97, grifo nosso). Pode-se afirmar que para Hegel o “espírito subjetivo” tem na instituição do direito a ratificação da ampliação dos laços afetivos, pois a sociedade civil tem no acúmulo das vontades singulares o estabelecimento da “pessoa de direito”. Ou seja, cada pessoa tem que respeitar e reconhecer o direito da outra, isso a partir de uma instituição (direito), e não tão somente a partir de uma relação afetiva.

Honneth no seu intento de efetuar uma atualização da filosofia do jovem Hegel encontra novamente na psicologia social de Mead um instrumento que garantiria esse processo. Anteriormente fora demonstrado o aporte metodológico do *game* e do *play* na teoria de Mead, em que a criança no decorrer de seu desenvolvimento aprende a necessidade de entender as regras que o mundo a sua volta impõe à sua vontade. A escolha de Honneth a esse processo não é ao acaso, pois Mead segundo sua interpretação “quer que a compreensão que aquele que aprende a conceber-se da perspectiva do outro generalizado tem de si mesmo seja entendida como a compreensão de uma pessoa de direito” (HONNETH, 2003a, p. 136). Mesmo entendendo as diferenças entre Hegel e Mead, a abordagem de Honneth sobre essa

perspectiva nos garante um ganho teórico importante para a compreensão da luta pelo *reconhecimento*.

Para Mead, quando a criança aprende através da observação dos padrões sociais que a cerca um padrão de comportamento, ela o reproduz. A criança busca uma identidade coletiva, por exemplo, quando no jogo de futebol ela copia o padrão comportamental que ela observou do outro, nesse caso a criança identifica esse outro como o *outro generalizado*. É um desenvolvimento em que a criança assume as atitudes do grupo social que ela pertence. Pois:

Na medida em que a criança em desenvolvimento reconhece seus parceiros de interação pela via da interiorização de suas atitudes normativas, ela própria pode saber-se reconhecida como um membro de seu contexto social de cooperação. (HONNETH, 2003a, p. 136).

O que está em jogo é a busca por um reconhecimento mútuo, pois respeitando o padrão social de comportamento inicialmente apresentado, a criança de nosso exemplo, também busca ser respeitada. Esse processo Mead chama de *autorrespeito*. É quando o indivíduo sabe de seu valor próprio e procura esse reconhecimento no *outro generalizado*. É uma relação positiva consigo mesmo, onde o indivíduo estrutura o *autorrespeito* mediante a certeza de ver os seus direitos individuais respeitados pelos outros. Ele se solidifica em ações simples, como na ação de não voltar atrás da palavra dada, no ato de cumprir com suas promessas, ou de reproduzir as normas apreendidas.

Contudo, uma importante observação deve ser aferida aqui, pois o indivíduo que participa de uma comunidade não simplesmente reproduz os seus estamentos, mas também os pode modificar. Eis o que afirma Honneth: “o indivíduo não tem somente direitos, mas também deveres; ele não é apenas um cidadão, um membro da comunidade, ele reage também a essa comunidade e a muda em suas reações, como vimos na conversação dos gestos.” (HONNETH, 2003, p. 140).

O “Eu” que aprende a reproduzir o comportamento social não deixa de possuir vontade própria, o sujeito inclui sua própria ação na vontade comunitária, e não reproduz apenas seus gestos, mesmo que esses por sua vez sejam reações à interação social. É uma imposição da vontade singular de cada sujeito. Nessa ação acontece a ampliação gradual do reconhecimento jurídico, onde o aumento da liberdade se vê preso na necessidade de um

mútuo reconhecimento jurídico. Pois com o gradual aumento dos direitos ocorre também um aumento das garantias de liberdade, e por consequência um aumento dos deveres para com a comunidade jurídica. Para Mead e Hegel esse processo visa: “elevar o grau de autonomia pessoal” (HONNETH, 2003a, p. 145). Honneth diz que podemos chamar de luta por reconhecimento em Mead justamente esse processo em que o “Eu” busca ampliar seus direitos. (2003a, p. 145). E com a garantia desse reconhecimento jurídico ocorre uma ampliação da comunidade, onde toda a pretensão jurídica busca um reconhecimento efetivo. Nem Mead, nem Hegel determinam de forma clara como findaria esse processo de ampliação da universalização do reconhecimento jurídico. Mas ambos compartilham que para o estabelecimento de relações mais maduras, é fundamental um reconhecimento recíproco dos direitos e dos deveres (HONNETH, 2003a, p. 179; RICOEUR, 2006, p. 210ss; DERANTY, 2009, p. 294ss). Cabe, portanto, a Honneth buscar essa delimitação na própria teoria jurídica.

A partir de uma análise da evolução histórica da teoria jurídica pode-se aferir uma constante busca pela ampliação universal de sua própria validade. O direito não pode ser definido em detrimento de singularidades, mesmo que o próprio conceito defenda a individualização de cada cidadão. Cabe, pois ao direito ampliar essa garantia de singularização a um nível de universalização que abarque a todos os indivíduos. Tal implicação do direito levanta dois questionamentos importantes: a) de como garantir a propriedade de uma autonomia individual, em um sentido universal; b) e de como determinar o “valor” individual de cada sujeito nesse quadro jurídico. Para responder a esses questionamentos Honneth diferencia na teoria jurídica o reconhecimento jurídico e a estima social. Seguindo as orientações de Ihering, Honneth diz que:

no reconhecimento jurídico, (...) se expressa que todo ser humano deve ser considerado, sem distinção, um “fim em si”, ao passo que o “respeito social” salienta o “valor” de um indivíduo, na medida em que esse se mede intersubjetivamente pelos critérios de relevância social. (HONNETH, 2003a, p. 184).

Reconhecer a personalidade de cada pessoa é um processo universal, enquanto que reconhecer o valor individual de cada pessoa implica nos critérios de definição de sua estima social. Tal diferenciação Honneth também encontra em Darwall, autor esse que distingue dois tipos de respeito. Um primeiro respeito de caráter universalizável, em que todo ser humano tem que ser respeitado como pessoa; e um segundo tipo de respeito em que a pessoa teria

impor sua vontade singular a outra, como uma questão de imputabilidade moral. Nessa argumentação se definiria:

Um saber moral sobre as obrigações jurídicas que temos de observar perante pessoas autônomas, ao passo que, por outro, só uma interpretação empírica da situação nos informa sobre se se trata, quanto a um defrontante concreto, de um ser com a propriedade que faz aplicar aquelas obrigações. (HONNETH, 2003a, p. 186).

É justamente essa possibilidade de diferenciar em fatos concretos a relação jurídica que permite uma definição da luta por reconhecimento, a essa luta o que está em jogo não é o direito de sua pessoalidade, mas sim “a avaliação gradual de propriedades e capacidades concretas” (HONNETH, 2003a, p. 186) de cada singularidade. O que está em jogo é a estima de cada pessoa, aquele elemento de diferenciação de cada pessoa. Mas como definir esse quadro referencial de maior e menor estima social sem que seja definida pelo status social do sujeito? Para responder a esse questionamento Honneth compreende que somente a imputabilidade moral poderia justificar esse quadro referencial. Essa imputabilidade moral seria um “acordo racional entre indivíduos em pé de igualdade”, que quanto maior o nível de liberdade individual que se defende, maior deve ser o grau dessa imputabilidade moral.

A propriedade universal do direito é enfatizada desde os estudos de Kant, em que cada ser humano deve ser tratado como fim e não simplesmente como meio. O que Kant enfatiza com maestria é a propriedade única do conceito de *pessoa*, mas o que Honneth questiona a partir de sua atualização é como garantir a valorização das propriedades particulares de cada ser humano, as propriedades que diferenciam cada sujeito sem que ocorra um ataque à garantia universal de seus direitos. É uma busca pelo “valor” de cada pessoa, sem que se tome a pessoa como uma coisa, um objeto. Honneth entende que caberia a esfera do *reconhecimento* essa tarefa.

A afirmação que Honneth encontra para sustentar sua proposta é a de que o *reconhecimento* seja uma constante luta pelas garantias de individualização da singularidade pessoal. Tomando em consideração a própria evolução da teoria jurídica é possível de destacar esse processo, segundo ele:

A ampliação cumulativa de pretensões jurídicas individuais, com a qual temos de lidar em sociedades modernas, pode ser entendida como um processo em que a

extensão das propriedades universais de uma pessoa moralmente imputável foi aumentando passo a passo, visto que, sob a pressão de uma luta por reconhecimento, devem ser sempre adicionados novos pressupostos para a participação na formação racional da vontade. (HONNETH, 2003a, p. 189).

Para Ricoeur (2006, p. 213) essa ampliação dos processos normativos de reconhecimento responde a pretensão da capacidade de diferenciação da pessoa juridicamente imputável. Os direitos subjetivos garantidos nesse desenvolvimento devem ser sempre considerados para uma totalidade universal das vontades singulares, e não somente a favor de uma pessoa. Em uma pequena demonstração dessa evolução podemos citar a busca pelos direitos liberais do séc. XVIII que 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.

Pode-se concluir que a luta pela liberdade individual resulta em uma luta por condições de igualdade sempre mais ampliadas, Honneth afirma que:

Reconhecer-se mutuamente como pessoa de direito significa hoje, nesse aspecto, mais do que podia significar no começo do desenvolvimento do direito moderno: entretentes, um sujeito é respeitado se encontra reconhecimento jurídico não só na capacidade abstrata de poder orientar-se por normas morais, mas também na propriedade concreta de merecer o nível de vida necessário para isso. (HONNETH, 2003a, p. 193).

É justamente esse o significado que o conceito de *autorresepeito* que Mead aponta em sua teoria, onde a necessidade psíquica em que o sujeito que reconhece busca ser reconhecido. Os direitos individuais vistos a partir do *outro generalizado* garantem um caráter público ao direito onde a violação dele é considerada um crime. A evolução dessa necessidade da liberdade é resultado de uma constante luta pelo direito da vontade singular. A igualdade não é abstrata, mas antes é aferida na própria garantia da conquista institucionalmente validada juridicamente no *autorresepeito*.

As lutas pelos direitos igualitários de grupos que estão à margem da sociedade são fruto dessa evolução histórica. Quanto maior o desenvolvimento racional de uma sociedade mais ampla deve ser as garantias da individualidade. Em exemplos como a luta pelos direitos iguais dos grupos de afrodescendentes, indígenas, ou de grupos feministas estão expressos não só uma luta pela condição jurídica, mas também pelo valor igual que essas pessoas

buscam conquistar. É uma luta tanto da garantia pela autonomia individual (a) quanto do valor (b) de cada pessoa.

3.3 SOLIDARIEDADE: A ESTIMA SOCIAL

Dando continuidade à análise das esferas do reconhecimento presentes na obra de Honneth se destaca a terceira esfera, a da solidariedade. A solidariedade à primeira vista pode parecer um conceito pouco usual na filosofia política, mas Honneth a compreende como um importante elemento constitutivo da ação moral e a situa como um passo além da categoria usual da tolerância. Para explicar tal processo precisamos antes demarcar a abrangência dessa terceira esfera do reconhecimento.

As duas esferas anteriores demarcam o campo de ação onde um indivíduo moralmente imputável pode agir. Ação essa tanto possibilitada pela a autoestima quanto pela autorrealização que permitem ao indivíduo saber-se mutuamente reconhecido e assim sua ação é tanto reconhecente como reconhecida. Essa relação em dois níveis, ainda, segundo o autor, carece de uma inflexão social mais ampla que compreenda o todo da vida do indivíduo. O reconhecimento jurídico permite a vontade singular saber-se reconhecida nos estamentos universalizáveis do Estado, e a diferenciação a partir da estima social dentro de um quadro razoavelmente aceito, permite um conjunto de sua individualização sem correr o risco de um favorecimento atomizado de uma ou duas vontades em detrimento da universalização desse diferencial. Entretanto, ainda falta um quadro que permita um reconhecimento mais ampliado. Honneth busca solucionar essa implicação recorrendo mais uma vez aos escritos hegelianos do período de Jena, mais especificamente, ao conceito de eticidade (*Sittlichkeit*).

Para Hegel, tanto no *Sistema da vida ética* quanto na *Filosofia Real* a eticidade tem como objetivo maior destacar o papel do Estado, tendo como um *médium* as relações intersubjetivas em uma dimensão social. Honneth, nessa terceira esfera do reconhecimento, busca salientar justamente esse aspecto da dimensão social política da eticidade. (cf. RICOEUR, 2006). Essa diferença deve ser destacada, pois para Hegel a eticidade representa “a ideia da liberdade” onde o Estado seria a sua corporificação institucional. O ponto destacado na reinterpretação honnethiana assume a esfera ética como um processo de transformação de todos os elementos da vida social que o Estado representa. E o conceito de

reconhecimento representa, por sua vez, o “meio especialmente apropriado porque torna distinguíveis de modo sistemático as formas de interação social, com vista ao modelo de respeito para com a outra pessoa nele contido.” (HONNETH, 2003a, p. 108). Com essa inflexão à teoria de Hegel o que Honneth busca é um conceito próprio de eticidade para sua teoria, para ele:

Um conceito de eticidade próprio da teoria do reconhecimento parte da premissa de que a integração social de uma coletividade política só pode ter êxito irrestrito na medida em que lhe correspondem, pelo lado os membros da sociedade, hábitos culturais que têm a ver com a forma de seu relacionamento recíproco. (HONNETH, 2003a, p. 108).

A centralidade aqui é apontada nos hábitos culturais de uma determinada coletividade, nessa interação que constitui o Estado. Para a pesquisa da luta por reconhecimento o fato principal é representado pelas relações sociais, e não propriamente o Estado em si como no caso hegeliano. Para Honneth a compreensão de Hegel do Estado não o considera como “o lugar de uma realização de reconhecimento que conferem respeito ao indivíduo” (2003a, p. 112). A “guinada” que a teoria hegeliana dá com relação à filosofia da consciência, resulta na não conclusão do processo que Honneth busca com o conceito do *reconhecimento*:

Se ele (**Hegel**) tivesse seguido o mesmo processo de modo coerente até a constituição da comunidade ética, então lhe teria ficado patente também a forma de uma interação social na qual cada pessoa pode contar, para sua particularidade individual, com um sentimento de reconhecimento solidário. (HONNETH, 2003a, p. 113, grifo nosso).

A busca pela ampliação das esferas do reconhecimento agora se direcionam aos aspectos éticos das interações sociais. Honneth busca analisar essas interações sociais a luz das pesquisas de Mead. Este acreditava que com um quadro bem determinado de funções, direitos e deveres recíprocos poderia solucionar essa necessidade de um reconhecimento amplo. A eticidade pode ser entendida a partir de Mead como “uma resposta à questão sobre a quais destinatários, contrafaticamente supostos, um sujeito teria de dirigir-se quando ele se sente não reconhecido em suas propriedades particulares no interior do sistema de valores de sua sociedade” (2003a, p. 149). Em outras palavras, seria uma busca do sujeito pela sua individuação e ao mesmo tempo de sua valorização no processo de singularização.

Para Mead essa valorização individual é fruto do impulso do “Eu”, impulso esse que pode ser representado nas relações referente ao trabalho. Na ação do trabalho uma pessoa pode saber-se valorizada na medida em que efetua bem suas funções. É um reconhecimento social de sua ação. É a questão do “orgulho” em que o bom professor, ou o bom aluno, se destacariam dos outros, não em um sentido de egoísmo, de vaidade, mas em uma distinção referente às suas competências e qualidades. “A solução que Mead tem em vista é a de um vínculo entre a autorrealização e a experiência do trabalho socialmente útil” (2003a, p. 150), onde a estima social se constitui a partir do reconhecimento das ações boas, é uma confirmação oriunda da imputabilidade moral dos participantes dessa sociedade.

Na divisão do trabalho, Mead acredita ter garantias suficientes para sustentar esse quadro de um reconhecimento ampliado, contudo essa definição de conferir o status de melhor ou pior a ações feitas no trabalho é fruto de um conjunto de regras definidas coletivamente pelos participantes dessa sociedade, Honneth chama a atenção que recorre disso a não garantia de uma unicidade individual dos participantes dessa sociedade. Segundo ele, caberia às convicções éticas atribuir esse caráter individual e não à divisão do trabalho. Fica sem resposta a questão inicialmente levantada, a saber: de como construir um modelo teórico capaz de permitir um reconhecimento individual da unicidade pessoal sem correr o risco de ignorar as particularidades necessárias de cada pessoa para a sua autorrealização, ou como o próprio Honneth frisa de como:

determinar as convicções éticas de um “outro generalizado”, que por um lado sejam substantivas o suficiente para fazer cada sujeito alcançar uma consciência de sua contribuição particular ao processo da vida social, mas, por outro lado, ainda formais o suficiente para não restringir posteriormente o espaço livre, historicamente desenvolvido, de possibilidades para a autorrealização pessoal. (HONNETH, 2003a, p. 152).

Segundo Mead, o sujeito pode conceber-se a si mesmo como alguém único e insubstituível, mas como determinar que esse sujeito precisa ou não contribuir para a coletividade social caberia a compreensão do que Honneth chama de *solidariedade*.

A solidariedade na teoria da luta pelo reconhecimento representa a síntese do reconhecimento jurídico e afetivo, do primeiro ela guardaria o ponto de vista cognitivo da igualdade universal entre os indivíduos, do segundo ela representaria o vínculo emotivo e da assistência. Também a eticidade para Hegel – antes de sua virada para filosofia da consciência

– entende que da relação afetiva sob a influência do direito implicaria em uma forma mais exigente de reconhecimento recíproco, uma “solidariedade universal”, pois a partir dela o sujeito pode respeitar o outro em sua individualidade (HONNETH, 2003a, p. 154).

Mesmo com a garantia de uma autoconfiança e autorrespeito, Honneth ainda não veria uma autorrelação infrangível entre os sujeitos, para tanto é fundamental um reconhecimento da estima social, um reconhecimento da estima que cada pessoa possui de forma particular. Essa estima social que Honneth está destacando se aplica “às propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais” (2003a, p. 199).

Da mesma forma que o direito funciona como um *médium* de universalização das propriedades pessoais a estima social representa a mediação socialmente aceita de um quadro de orientações simbolicamente articulados para a individualização dessas propriedades pessoais. Esse quadro é formulado a partir dos “valores e os objetivos éticos, cujo todo constitui a autocompreensão cultural de uma sociedade” (HONNETH, 2003a, p. 200). Quadro esse que não se encontra fechado, mas sim sempre aberto a mudanças, pois da mesma maneira que Hegel acredita que as diferenças impulsionam a luta pelo reconhecimento, Honneth, vê nessa dinâmica a possibilidade de uma sociedade mais livre e por consequência mais justa.

Para ele o alcance da estima social se dá pela simetria da pluralização horizontal dessas diferenças, segundo sua interpretação: “quanto mais as concepções dos objetivos éticos se abrem a diversos valores e quanto mais a ordenação hierárquica cede a uma concorrência horizontal, tanto mais a estima social assumirá um traço individualizante e criará relações simétricas.” (HONNETH, 2003a, p. 200).

Esse desenvolvimento horizontal é fruto de uma evolução historicamente confirmado pela mudança da concepção do conceito de *honra*. Honneth compreende essa transição a partir das categorias da “reputação” e “prestígio” social. A reputação ou prestígio social são as maneiras de como uma pessoa poderia ver sua singularidade garantida ou violada em uma sociedade. Juridicamente toda pessoa tem essa garantia, mas não cabe a um sistema jurídico toda a abrangência necessária para compreender essa singularização oriunda da estima social, segundo Honneth: “Uma pessoa só pode se sentir “valiosa” quando se sabe reconhecida em realizações que ela justamente não partilha de maneira indistinta como todos os demais” (2003a, p. 204).

Existe uma luta simbólica nessa dinâmica pela estima social, que nas sociedades modernas os grupos sociais buscam esse reconhecimento de uma forma permanente. É uma busca pela distinção em relação às outras pessoas, essa distinção pode ser tanto cultural, religiosa, financeira, etc. É a busca por uma distinção associada a forma de como o sujeito concebe sua estilo de vida, e:

quanto mais os movimentos sociais conseguem chamar a atenção da esfera pública para a importância negligenciada das propriedades e das capacidades representadas por eles de modo coletivo, tanto mais existe para eles a possibilidade de elevar na sociedade o valor social, ou mais precisamente, a reputação de seus membros (...) os confrontos econômicos pertencem constitutivamente a essa forma de luta por reconhecimento. (HONNETH, 2003a, pp. 207-208).

A autorrealização é individual, mas ela depende em certa medida desse reconhecimento da estima social. O indivíduo, mesmo sendo capaz de se autorrealizar, ele depende do reconhecimento do grupo social. Esta é uma relação que Honneth classifica como de “relações solidárias” (2003a, p. 209), porque por solidariedade pode-se entender, em uma primeira aproximação, uma espécie de relação interativa em que os sujeitos tomam interesse recíproco por seus modos distintos de vida, já que eles se estimam entre si de maneira simétrica (HONNETH, 2003a, p. 209).

Por essa estima mútua os participantes dessa comunidade aprendem a reconhecer a cada um de acordo com a capacidade, propriedade particular, de cada pessoa. O “outro generalizado” é reconhecido em sua singularidade. Esse conceito também permite a Honneth abarcar as situações em que ocorrera a negação de alguma das esferas anteriores do reconhecimento intersubjetivo, até mesmo possibilita a partilha de experiências que até então não tiveram importância social.

Essa solidariedade partilhada confere ao indivíduo a autorrealização prática da *autoestima*. É uma relação simétrica entre os indivíduos autônomos da mesma forma que a autoconfiança e o autorrespeito representam em suas respectivas esferas do reconhecimento. Uma relação solidária com o outro não é uma relação de tolerar a diferença do outro, mas é um passo além. Esse passo é fruto do interesse afetivo pela particularidade presente no outro da relação.

A divisão expressa nas três esferas do reconhecimento (amor, direito e solidariedade) pretende atender à compreensão necessária para uma gramática moral dos conflitos sociais.

Trata-se de um processo evolutivo do reconhecimento efetivo em que as três esferas se complementam e estão interligadas entre si. Assim, a sistematização honnethiana da lógica interna do conceito do *reconhecimento* visa demonstrar os modos de reconhecimento como um quadro referencial de leitura dos conflitos sociais moralmente motivados. No quadro abaixo quer-se demonstrar essa conexão entre as diferentes esferas do reconhecimento e seus respectivos desdobramentos.

ESTRUTURA DAS RELAÇÕES SOCIAIS DE RECONHECIMENTO I⁸

Modos de reconhecimento	Dedicação emotiva	Respeito cognitivo	Estima social
Dimensões da personalidade	Natureza carencial e afetiva	Imputabilidade moral	Capacidade e propriedades
Formas de reconhecimento	Relações primárias (amor, amizade)	Relações jurídicas (direitos)	Comunidade de valores (solidariedade)
Potencial evolutivo		Generalização, materialização	Individualização, igualização
Autorrelação prática	Autoconfiança	Autorrespeito	Autoestima

Não obstante a clarificação que se consegue ter com a visualização do quadro acima para a compreensão de toda a estrutura honnethiana, está faltando, ainda, a análise dos quadros do não reconhecimento, ou seja, de quando o reconhecimento é negado ou violado. Essa tarefa dar-se-á no próximo capítulo. Ao que também buscar-se-á esboçar a fundamentação de uma concepção formal de eticidade que, segundo Honneth, pode contribuir significativamente para o debate entre liberalismo e comunitarismo.

⁸ Tabela conforme esquema apresentado por Honneth (2003a, p. 211).

4 DESRESPEITO E RECONSTRUÇÃO NORMATIVA

O desenvolvimento demonstrado até o presente momento teve como fim evidenciar as formas positivas do *reconhecimento*. Mas, dentro da gramática moral dos conflitos sociais, o resultado também pode ser tomado pelo seu caráter negativo e, por conseguinte, demonstrado a partir dessa segunda via de interpretação. As esferas do reconhecimento demonstram a dinâmica fundamental do comportamento intersubjetivo das relações pessoais. Esse comportamento pode ser identificado como forma de desrespeito do *reconhecimento*, ou seja, sua negatividade. Como exemplo dessa característica pode-se citar: a ofensa moral, psicológica, a agressão física, a degradação social, enfim, todas as formas de rebaixamento das qualidades pessoais que cada indivíduo conquista em cada uma das esferas do *reconhecimento* positivo.

Para uma possível revisão de um quadro negativo do *reconhecimento*, Honneth propõem uma reconstrução normativa da eticidade, reconstrução essa que será exposta nesse último capítulo, com o objetivo de demarcar as possíveis implicações que a Teoria do reconhecimento pode apresentar nas suas etapas subsequentes. A compreensão desse quadro normativo da eticidade possibilita, em nossa interpretação, uma revisão dos mecanismos conceituais de análise das lutas sociais e de seus conflitos. Revisão essa que pode suscitar novas respostas a suas demandas sociais.

4.1 O NÃO RECONHECIMENTO

Para Honneth, as formas negativas de *reconhecimento* são fruto da própria lógica interna das relações interpessoais já apresentadas. O aspecto do *reconhecimento* negativo não representa apenas traços de limitação da liberdade ou expressões de injustiça contra a integridade humana, mas também fere a forma de como as pessoas se autocompreendem. A autorrelação prática positiva é atingida em sua própria estrutura, e tal ação faz com que as formas de desrespeito neguem a possibilidade da autoconfiança, do autorrespeito e da autoestima.

Essas afirmações suscitam um questionamento importante para a compreensão da proposta honnethiana de uma Teoria do reconhecimento, tal questionamento pode ser expresso na seguinte pergunta, de que maneira “(...) a experiência de desrespeito está

ancorada nas vivências afetivas dos sujeitos humanos, de modo que possa dar, no plano motivacional, o impulso para a resistência social e para o conflito, mais precisamente, para uma luta por reconhecimento?” (HONNETH, 2003a, p. 214). Uma indicação de uma possível resposta já pode ser adiantada, pois esse próprio processo de desrespeito é fundamental para a lógica da gramática moral dos conflitos sociais. Na intenção de propor uma resposta mais objetiva a esse questionamento a dinâmica do desrespeito será apresentada em três etapas – correspondentes às esferas de reconhecimento positivo – tendo a primeira etapa o referencial teórico das relações primárias de um não reconhecimento expresso pela violência (4.1.1); uma etapa seguinte tratará da questão da privação de direitos e a exclusão social (4.1.2); e por fim, será abordada o desrespeito referente à degradação e a ofensa (4.1.3).

4.1.1 Maus-tratos e violência

Seguindo a mesma estrutura das categorias positivamente confirmadas pela autorrelação, a primeira etapa analisada por Honneth se refere à propriedade mais próxima do “Eu”, a saber, a integridade física de cada indivíduo. Para ele a lesão corporal não se restringe apenas aos ferimentos aparentes na pele do indivíduo. A violência e os maus-tratos são categorias que podem marcar de uma maneira mais visceral a integridade humana. A sensação de não ter domínio do próprio corpo, como no caso da tortura, do estupro, entre outras violações marcam tão profundamente a integridade humana que muitas vezes não é apenas a cicatrização da ferida externa que pode curar a lesão acometida.

Um dos relatos mais impressionantes desse profundo significado do desrespeito à integridade corporal pode ser visto no texto de Primo Levi, em especial no texto *É isto um homem?* Cito esse exemplo, pois ele não apenas relata as formas de lesão corporal que ele próprio sofreu em Auschwitz, mas também relata a privação da sua integridade como um todo, a seguir transcrevo um trecho que pode nos auxiliar a compreender a proposta de Honneth:

Pela primeira vez, então, nos damos conta de que a nossa língua não tem palavras para expressar esta ofensa, a aniquilação de um homem. Num instante, por intuição quase profética, a realidade nos foi revelada: chegamos ao fundo. Mais para baixo não é possível. Condição humana mais miserável não existe, não dá para imaginar (...). Imagine-se, agora, um homem privado não apenas dos seres queridos, mas de sua casa, seus hábitos, sua roupa, tudo, enfim, rigorosamente tudo que possuía; ele

será um ser vazio, reduzido a puro sofrimento e carência, esquecido de dignidade e discernimento – pois quem perde tudo, muitas vezes perde também a si mesmo; transformado em algo tão miserável, que facilmente se decidirá sobre sua vida e sua morte, sem qualquer sentimento de afinidade humana, na melhor das hipóteses considerado puro critério de convivência. Ficará claro, então. O duplo significado da expressão “Campo de extermínio”, bem como o que desejo expressar quando digo: chegar no fundo (LEVI, 1988, pp. 24-25).

Nessa transcrição, Levi acentua o fato do esvaziamento da personalidade que pode ocorrer quanto à privação do autocontrole do corpo. A violência não está apenas nos socos e ponta pés recebidos, na fome, e no medo. A maior agressão a essa primeira categoria do “Eu” é a aniquilação da autoconfiança.

Poder-se-ia relatar aqui os inúmeros casos de violência que todas as minorias sofrem, sejam elas raciais, sexuais, religiosas, culturais, etc. Contudo o que Honneth quer demarcar nessa primeira etapa de um *reconhecimento* negado é que a confiança em si mesmo é agredida tanto quanto o próprio corpo, é uma agressão também social, pois sem a capacidade constituída da autoconfiança dificilmente uma relação social pode ser confirmada, não ao menos se as observações da psicologia social aferidas por Honneth estiverem corretas.

Para a *Luta por reconhecimento*: “Os maus-tratos físicos de um sujeito representam um tipo de desrespeito que fere duradouramente a confiança aprendida através do amor, na capacidade de coordenação autônoma do próprio corpo” (HONNETH, 2003a, p. 215). Um sujeito destituído de suas capacidades afetivas, minimamente necessárias para sua autoestima, não tem condições de se relacionar com o outro, pois ele não o reconhece como outro. A violência destrói os laços afetivos, e sem esse impulso a vontade singular não encontra um reflexo de sua singularidade em um “outro generalizado”, pois é esse “outro generalizado” que deixa de existir. Não é uma exclusão de uma forma física, corpórea do outro, mas é o não *reconhecimento* desse outro, ele deixa de existir como uma vontade singular. Esse fato contraria toda a lógica que Honneth vem tentando fundamentar em seus textos⁹, a autonomia é primordial para uma relação de reconhecimento intersubjetivo.

4.1.2 Privação de direitos e exclusão

⁹ Nos textos a partir de *Sofrimento de indeterminação* essa temática ganha grande ênfase. Há uma associação a patologias sociais com as esferas de reconhecimento. Contudo esse aspecto é um passo seguinte da proposta da Teoria do reconhecimento, que nesse trabalho não será abordada.

A privação de direitos ou exclusão afeta a esfera que corresponde ao autorrespeito. Isso ocorre quando um sujeito fica estruturalmente excluído das disposições legais que lhe garantiriam seus direitos dentro de uma determinada comunidade. Não é uma exclusão apenas jurídica, mas uma exclusão dos princípios básicos da sociedade moderna. Conceitos como “dignidade humana”, “pessoa de direito”, não podem ser objetivados se essa categoria de desrespeito for perpetuada.

Todo o trabalho de construção teórica desenvolvido pela Teoria jurídica visa à garantia desses dispositivos legais que permitem a um indivíduo ser reconhecido como “pessoa de direito”, negando-lhe esse status é conseqüentemente privado de sua condição de igualdade. A imputabilidade moral não se aplica a esse excluído, pois foi justamente lhe retirada as condições necessárias para tal reconhecimento. A exclusão desses direitos resulta em uma exclusão social: Para o indivíduo, a denegação de pretensões jurídicas socialmente vigentes significa ser lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar um juízo moral (HONNETH, 2003a, p. 216).

Não poder formar juízo moral é, para a teoria de Honneth, o mesmo que retirar a possibilidade de autonomia. Com isso a base institucional da igualdade entre os sujeitos é lesada em sua fundamentação.

A condição da igualdade jurídica que fora abordada no ponto 2.2 elenca brevemente uma evolução histórica da condição de uma luta por reconhecimento referente ao autorrespeito, sendo que essa luta pode ser assimilada como uma luta por igualdade, ou seja, a igualdade juridicamente institucionalizada é um percurso historicamente comprovado. As condições de imputabilidade moral não se medem pelo grau de universalização, mas como Honneth diz: “pelo alcance material dos direitos institucionalmente garantidos” (2003a, p. 217).

A exclusão social tanto de um grupo, ou de um indivíduo afeta negativamente seu *status* de pessoa, sua honra, sua dignidade. São de fácil constatação histórica exemplos desse tipo de lesão, como por exemplo, a escravidão, a organização social a partir de um sistema de castas ou pela diferenciação de gênero. Honneth assinala que essas degradações são comumente associadas à práxis linguística de abatimento corporal, como a “morte social”, como a “morte psíquica”, ou “ferir a integridade”, tal referencial linguístico não é somente literário, mas serve a psicologia social uma adoção similar para ressaltar ao aspecto positivo dessa práxis, como a “saúde psíquica”, “integridade saudável”. Essa correlação aponta a tese

que Honneth defende em seu texto, de que essas agressões podem ser a base motivacional a qual a luta por reconhecimento está ancorada.

O não reconhecimento de seus direitos e, por conseguinte, a exclusão do indivíduo nas relações sociais resulta em categorias como a vergonha, a ira, o desprezo ou a vexação. Esses conceitos compõem a estrutura psíquica de cada indivíduo, e a experiência deles configura na composição dos “sintomas psíquicos com base nos quais um sujeito é capaz de reconhecer que o reconhecimento social lhe é denegado de modo injustificado” (HONNETH, 2003a, p. 220).

Tal tese tem apoio teórico na conceitualização de John Dewey, onde os sentimentos das vivências humanas, tanto positivas quanto negativas têm duas reações como consequências: ou são ações assimiladas de maneira positiva, ou ocorre um contrachoque, uma não aceitação. Segundo Dewey (1950) as reações são motivadas por uma pulsão interna, que vê nas relações externas sua expressão, expressão que pode ser de alegria ou tristeza, orgulho ou indignação, ira ou tranquilidade, ela depende do resultado da motivação interna.

O sujeito pode se sentir satisfeito, alegre ou orgulhoso quando um problema prático é bem solucionado, ou tristeza, ira, indignação quando o reconhecimento é frustrado. Esse comportamento psíquico pode ser observado nas relações que ativamente uma pessoa se vê com ira, ou triste mediante a negação do reconhecimento que esperava receber, ou passivamente quando a pessoa fica indignada ao ver uma violação da liberdade em um ato de injustiça.

Essa particularidade da posição ativa ou passiva dá a Honneth a base necessária para determinar a forma da violação da solidariedade, que é expressa na ofensa e degradação da pessoa.

4.1.3 Degradação e ofensa

A terceira esfera do reconhecimento tem com autorrelação positiva a afirmação mais ampla do reconhecimento, a autoestima, e a sua negação é expressa pela categoria da vergonha. Para Honneth: “o conteúdo emocional da vergonha (...) consiste em uma espécie de rebaixamento do sentimento do próprio valor” (2003a, pp. 222-223). Pode-se afirmar que o que ele está acentuando não é o caráter da timidez, mas o conteúdo que ela ocasiona no

sujeito. Essa categoria específica é vivenciada na relação social, é uma interdependência da mesma forma que ocorre com a estima social. A dependência desse quadro social também evidencia a forma ampliada que é aí exigida dele. As relações negativas desse desejo de estima social podem ocasionar nos agentes uma degradação de seu nível social.

Antes dessa etapa é importante destacar que a vergonha pode ser motivada tanto por sentimentos internos quanto externos. Por exemplo, uma motivação interna é quando um sujeito pode se sentir envergonhado quando se depara com uma ação que ele cometeu contrariando os seus princípios morais. Ele próprio se envergonha de não ter seguido a máxima que ele mesmo estipulou como princípio. Por outro lado uma motivação externa da vergonha pode ser descrita quando o sujeito se depara com uma confirmação menor do seu valor perante o reconhecimento que esperava receber dos outros participantes da relação. Mas as duas situações se referem ao sentimento de falta do próprio valor. A degradação nesse sentido também pode ser entendida como uma referência de valor próprio menor do que o merecido de se o fosse dado de uma forma justa.

A vergonha é um sentimento oriundo, segundo Honneth, da experiência de um desrespeito para com as pretensões do ego do sujeito. É uma reação emocional que o sujeito tem ao se sentir humilhado ou não apreciado em suas potencialidades que ele julgaria ser fundamental para sua autorrealização prática pessoal.

É essa relação ao fator emocional desencadeado pelo desrespeito que Honneth está interessado. Toda sua inflexão empírica à psicologia social e aos textos de Hegel tem como objetivo demonstrar que esses sentimentos morais negativos podem servir como impulso para uma luta por reconhecimento moralmente motivada, segundo ele:

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 têm uma certa possibilidade de realização no interior do mundo da vida social em geral; pois toda reação emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política (HONNETH, 2003a, p. 224).

Evidente que para tal movimento é necessário um panorama político favorável, em que grupos sociais bem articulados possam fazer valer suas pretensões de reconhecimento.

Pois para ele “a experiência do desrespeito é a fonte emotiva e cognitiva de resistência social e de levantes políticos” (HONNETH, 2003a, p. 227). O exemplo citado acima do texto de Levi não possibilitava um panorama político capaz de a luta ser realizada, mas, sobretudo, exemplifica os danos morais que a negação do reconhecimento pode causar a uma sociedade. Para concluir seu quadro referencial surge agora em Honneth a necessidade de uma reconstrução normativa da eticidade, que explique, ou ao menos demarque uma forma de como solucionar essa barreira motivada pela negação do reconhecimento a todos os indivíduos.

4.2 RECONSTRUÇÃO NORMATIVA: UMA CONCEPÇÃO FORMAL DE ETICIDADE

A pesquisa aqui demonstrada teve como objetivo demarcar a proposta honnethiana de uma Teoria do reconhecimento frente ao “déficit sociológico” da Teoria crítica, mas, mais do que isso, evidenciar com a proposta de Honneth, um projeto de fundamentação teórica para a compreensão dos conflitos sociais. Para ele, dentro da tradição filosófica houve um distanciamento do aspecto moral presente nos conflitos sociais. Mesmo as pesquisas da luta de classes de Marx, ou das pesquisas de Sartre sobre os regimes opressores tanto na África quanto na Europa, ou Sorel nas pesquisas sobre o sindicalismo não tocaram no aspecto da motivação moral para os conflitos. Para Honneth:

quem procura hoje reportar-se a essa história da recepção do contra modelo hegeliano, a fim de obter os fundamentos de uma teoria social de teor normativo, depende sobretudo de um conceito de luta social que toma seu ponto de partida de sentimentos morais de injustiça, em vez de constelações de interesses (HONNETH, 2003a, p. 255).

A Teoria do reconhecimento entendida em suas três esferas oferece uma demarcação de um quadro teórico bem definido, que por sua vez, amplia o horizonte da filosofia política para além dessa “constelação de interesses”. Esse quadro busca determinar a lógica moral das lutas sociais. Para isso, Honneth parte do conceito hegeliano de eticidade, no qual busca uma fundamentação dos conflitos a partir de um impulso moral, a luta social aqui não é simplesmente uma luta por interesses individuais, mas é também motivada por sentimentos de injustiça.

O próprio conceito de luta social de Honneth exige uma superação das experiências individuais de desrespeito, mas para tanto é necessário uma “ponte semântica”, que objetive uma constituição de uma identidade coletiva, para Honneth “uma luta só pode ser caracterizada de “social” na medida em que seus objetivos se deixam generalizar para além do horizonte das intenções individuais, chegando a um ponto em que eles podem se tornar a base de um movimento coletivo” (2003a, p. 256).

A própria luta serve como um motivador para a restituição do autorrespeito. A luta quando assume *status* de luta política pode encontrar na experiência da solidariedade entre os envolvidos a garantia de sustentação da autoestima. É uma simetria no desejo de reparar um desrespeito que atinge não apenas a uma violação individual, mas fere uma coletividade em si. O surgimento dos movimentos sociais é dependente dessa semântica coletiva “que permite interpretar as experiências de desapontamento pessoal como algo que afeta não só o eu individual, mas também um círculo de muitos sujeitos” (HONNETH, 2003a, p. 258). É uma ligação com as condições intersubjetivas da integridade pessoal.

Para a Teoria do reconhecimento o que está em jogo nesse processo é própria integridade psíquica de cada indivíduo, e não apenas os interesses pessoais. Essa dinâmica é motivada por uma “necessidade” moral pela busca do *reconhecimento*.

Mas para sustentar uma linguagem adequada desse foco, Honneth se vê obrigado a uma reconstrução normativa, pois: “para poder distinguir motivos progressivos e retrocessivos nas lutas históricas, é preciso um critério normativo que permita demarcar uma direção evolutiva com a antecipação hipotética de um estado último aproximado” (2003a, p. 266). Levando em conta esse aspecto, a última etapa dessa dissertação, busca analisar a proposta de uma reconstrução normativa a partir de uma concepção formal de eticidade.

Antes de analisar a concepção formal de eticidade é importante destacar que o objetivo da Teoria do reconhecimento – até o momento – é de uma tentativa de preservar a autonomia individual diante de um grande pluralismo de formas de vida, pois:

[uma] contribuição importante de Honneth nesse debate pode ser entendida como uma tentativa de oferecer uma teoria capaz de esclarecer como orientações normativas eticamente justificadas podem ser compatíveis com um pluralismo de valores e formas de vida (MELO; WERLE, 2013, p. 317).

Essa pluralidade de formas e valores é comum a sociedades pós-tradicionais, em que os critérios de uma normatização precisam ser plurais o suficiente para contemplar essa peculiaridade. Contudo, as formas e valores precisam ser específicos o suficiente para evitar que uma pluralização não torne a própria normatização demasiadamente abstrata.

A universalização de conceitos éticos é um projeto antigo na história da filosofia, Honneth acentua as duas grandes correntes dessas tentativas às teorias da justiça. Para ele, tanto os liberais, quanto os comunitaristas não dão uma justificção satisfatória a essa problemática. Se considerarmos os pressupostos morais de maneira estreita, não é possível estruturar um quadro teórico da totalidade da vida humana, por exemplo:

o critério de Kant não no leva muito além do Iluminismo utilitarista. Os primeiros dois princípios nos dizem como os indivíduos deveriam ser tratados e nos dão uma caracterização formal, geral, da boa sociedade, a saber, que ela deveria estar baseada na lei (...). A teoria moral kantiana manteve-se na periferia da política, por assim dizer, estabelecendo limites que Estados ou indivíduos não deveriam ultrapassar. Para Hegel, em contraste, a moralidade só pode receber um conteúdo concreto na política, no projeto de sociedade que temos de promover e sustentar (TAYLOR, 2014, p. 410).

A esses projetos que temos de promover e sustentar, Hegel, chama de eticidade. E esses projetos estariam sempre presentes no mundo da vida dos indivíduos. Segundo Weber (1999, p. 100) e Taylor (2014, p. 410) a eticidade se configuraria em um “passo além” da moralidade kantiana. Para Honneth a Teoria do reconhecimento se encontra em um ponto mediano entre a proposta de Kant e os comunitaristas. Ela “(...) partilha com aquela **moral kantiana** o interesse por normas as mais universais possíveis, compreendidas como condições para determinadas possibilidades, mas partilha com estas **comunitaristas** a orientação pelo fim da autorrealização humana.” (HONNETH, 2003a, p. 258: grifo nosso).

Contudo o que Honneth busca é um conceito de eticidade próprio da Teoria do reconhecimento, em um sentido de não apenas repetir o que Hegel propôs. Mas sim tomando em consideração os resultados obtidos pelo estudo da lógica interna dos conflitos sociais referidos anteriormente nas esferas do amor, do direito, e da solidariedade, e ampliar seu significado. Esse conceito próprio da Teoria do reconhecimento “refere-se agora ao todo das condições intersubjetivas das quais se pode demonstrar que servem à autorrealização individual na qualidade de pressupostos normativos” (HONNETH, 2003a, pp. 271-272).

Cada confirmação da autorrealização prática infere diretamente no modo como se constitui a identidade pessoal de cada indivíduo, seja no reconhecimento afetivo, jurídico ou social. A cada uma dessas esferas está diretamente ligada a significação da biografia individual de cada pessoa. Essas indicações são dependentes da relação afirmativa de um *reconhecimento*, pois a identidade pessoal se constitui como uma superação da vontade singular confirmada na interação com o “outro generalizado”, o outro da relação.

Os padrões resultantes das esferas do *reconhecimento*, segundo Honneth, atendem a necessidade de ser abstrato ou formal o suficiente e ao mesmo tempo de terem conteúdo rico o bastante para enunciar mais a respeito das estruturas universais de uma vida bem-sucedida (2003a, p. 274). Não é ainda uma institucionalização dos resultados da afirmação do *reconhecimento*, mas uma referência direta aos resultados das categorias expressas no amor, no direito e na solidariedade.

O reconhecimento jurídico e o social estão abertos ao campo das mudanças sociais. Não que as relações afetivas sejam sempre do mesmo modelo, mas suas particularidades referem-se mais ao modo de relação do que ao tipo dessa mesma. O próprio processo das esferas do reconhecimento jurídico e social se justifica-se nas mudanças sociais. Tendo isso como base, Honneth afirma que essa característica das conquistas por um quadro de maior igualdade e individualidade amplia a construção de um ideal de vida boa, de vida ética (*Sittlichkeit*).

A integridade pessoal a partir desse novo conceito formal de eticidade entende a experiência de amor, como o quadro mais profundo de todas as formas de relação que podem ser tidas como “éticas”. A autoconfiança dá a pessoa a força psíquica necessária para buscar suas realizações pessoais, suprir suas carências. “Nesse sentido uma concepção formal de eticidade pós-tradicional tem de estar delineada de modo tal que possa defender o igualitarismo radical do amor contra coerções e influências externas” (HONNETH, 2003a, p. 276). Aqui Honneth aproxima o conceito de amor ao de direito, ele encontra o elo entre essas duas esferas nesse desejo de ver confirmadas as condições de igualdade para a autorrealização pessoal.

O direito nessa reatualização de Honneth assume uma condição dupla, tanto de ampliação da possibilidade de universalização das condições de igualdade, quanto uma característica de sensibilização das representações dessa. A sensibilização a que ele se refere é

entendida no sentido de ela englobar os sentimentos morais para essa luta por reconhecimento de condições de igualdade. Pois:

O indivíduo precisa ser protegido do perigo de uma violência física, inscrito estruturalmente na balança precária de toda ligação emotiva: consta das condições intersubjetivas que possibilitam hoje a integridade pessoal não somente a experiência do amor, mas também a proteção jurídica contra as lesões que podem estar associadas a ela de modo causal (HONNETH, 2003a, p. 278).

Essa sensibilização direciona o conceito de eticidade pós-tradicional a uma solidariedade social, a redundância aqui é proposicional, pois essa solidariedade “só pode nascer das finalidades partilhadas em comum” (HONNETH, 2003a, p. 279). Ela representa a comunidade de valores que os sujeitos buscam, esses valores comuns almejam contemplar o desejo de todos os sujeitos saberem-se estimados em suas particularidades, não obstante, esses valores precisem ser compatíveis com as condições legitimadas pela esfera do reconhecimento jurídico.

O projeto honnethiano de uma reatualização do conceito de eticidade não se restringe ao texto que tomamos por base de nossa pesquisa, a saber: *Luta por reconhecimento*. A análise específica dessa reatualização se dá no texto *Sofrimento de indeterminação*, texto em que Honneth assume essa tarefa “inacabada” da *Luta por reconhecimento*. Contudo, para o objetivo inicial proposto por essa pesquisa entende-se essa reatualização como parte fundamental da Teoria do reconhecimento. O objetivo que deve ser acentuado nesse texto é que Honneth lança a proposta de um conceito formal de eticidade aberto à possibilidade de sempre revisar seu conteúdo. É um conceito *formal de eticidade democrática*. As necessidades individuais encontram nesse conjunto conceitual a possibilidade de realização de sua autodefinição, seja ela afetiva, jurídica ou social.

Com essas últimas observações, Honneth acredita ter conseguido definir o seu quadro teórico para uma gramática dos conflitos sociais. Esse pode ser resumido na seguinte tabela, que complementa a apresentada na seção anterior:

ESTRUTURA DAS RELAÇÕES SOCIAIS DE RECONHECIMENTO II¹⁰

Modos de reconhecimento	Dedicação emotiva	Respeito cognitivo	Estima social
Dimensões da personalidade	Natureza carencial e afetiva	Imputabilidade moral	Capacidade e propriedades
Formas de reconhecimento	Relações primárias (amor, amizade)	Relações jurídicas (direitos)	Comunidade de valores (solidariedade)
Potencial evolutivo		Generalização, materialização	Individualização, igualização
Autorrelação prática	Autoconfiança	Autorrespeito	Autoestima
Formas de desrespeito	Maus-tratos e violação	Privação de direitos e exclusão	Degradação e ofensa
Componentes ameaçados da personalidade	Integridade física	Integridade social	“Honra”, dignidade

¹⁰ Tabela conforme esquema apresentado por Honneth (2003a, p. 211).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os projetos filosóficos da Teoria crítica possuem diferentes potencialidades e limites das formas de fazer a crítica filosófica. Entre essas diferentes perspectivas de pesquisa se destaca nos últimos anos as pesquisas de Honneth. Ele apresenta uma abordagem a partir do paradigma do reconhecimento. Tal abordagem foi apresentada nessa dissertação com o intento de demonstrar a importância desse conceito para o debate filosófico contemporâneo.

O texto aqui apresentado tinha dois objetivos centrais. Em um primeiro momento, foi demonstrado, como Honneth busca fundamentar em sua Teoria uma abordagem teórico-explicativa dos conflitos sociais, com a qual ele visa dar conta da gramática desses conflitos e da “lógica” das mudanças sociais, com o propósito de explicar a “evolução moral da sociedade”. A segunda abordagem apresentada é de um caráter mais crítico-formativo, com a qual Honneth busca fornecer e identificar as patologias sociais e dessa forma possibilitar um quadro referencial de avaliação dos movimentos sociais, os quais podem ser emancipatórios ou reacionários.

Nessa primeira etapa o projeto se deparou com as diferentes formas de compreender a estrutura da socialização humana, que para Honneth não devem ser vistas apenas em um sentido utilitarista, ou, meramente, formal. Posição essa partilhada por Hegel, que é a base teórica da Teoria do reconhecimento. Honneth busca em Hegel o referencial que, segundo ele, é capaz de sanar o “déficit sociológico” da Teoria crítica. A sua posição é que a luta social deve ser observada a partir de conflitos moralmente motivados, em que cada um busca o reconhecimento de sua individualidade. Mas isso não pode ser visto como um ponto de individualização egoística, ou antissocial. Nesse texto foi demonstrado essa implicação, pois uma individualidade só é reconhecida em uma coletividade.

Essa última afirmação apresenta uma dificuldade que Honneth busca solucionar analisando o problema a partir de uma linguagem pós-tradicional, tendo na psicologia social o aporte teórico para tanto. Quanto mais um sujeito busca sua individualidade mais ele se identifica com relações interpessoais. Pois para Honneth a individualização não tem como excluir o outro da relação, mesmo que esta venha a ser conflituosa.

A busca pela autorrealização é o que, segundo ele, movimenta a “evolução moral” da sociedade. Na medida em que um sujeito se vê realizado em uma determinada esfera social, ele é impelido a ampliar esse reconhecimento. Para Honneth essa dinâmica acontece em três

esferas distintas, a saber: a esfera afetiva, a jurídica e a social. A primeira esfera é referente a necessidade carencial afetiva, que teria como resultado de sua autorrealização uma confirmação da autoconfiança. Esse processo, por sua vez, é dado desde os primeiros anos de vida de cada sujeito, em um processo familiar, amoroso, que se repete entre relações de amigos, namorados e casais. A segunda esfera busca uma ampliação dos aspectos reconhecidos na esfera afetiva. Tal ampliação visa um reconhecimento dos direitos individuais e coletivos. A sua autorrealização resulta em uma relação de autorrespeito, na qual a vontade singular de cada sujeito reconhece a vontade singular do outro. E por fim, a esfera social visa um reconhecimento da autoestima de cada sujeito. Essa confirmação dar-se-ia, segundo Honneth, em uma relação solidária entre os participantes sociais, em que a dignidade e a honra de cada pessoa seria reconhecida.

A primeira esfera de um reconhecimento positivo busca uma superação dos maus-tratos e violência, pois a privação dessa noção afetiva resulta em uma limitação de liberdade que sociedades modernas não podem aceitar. É um quadro que se refere a instância mais próxima do “Eu” pessoal, ao corpo, e integridade física de cada pessoa. Essa integridade física encontra na segunda esfera uma luta pela integridade jurídica pessoal. Grupos minoritários, ou excluídos nas sociedades, devem lutar por um reconhecimento de seus direitos e legitimação de suas vontades. Tal processo precisa de um reconhecimento social, solidário e cada vez mais amplo. Por isso, segundo Honneth, relações de reconhecimento solidário são possíveis em sociedades pós-tradicionais.

Vivenciamos uma época de profundas mudanças nos diferentes quadros sociais, tais mudanças demonstram uma abertura a diferentes concepções de moralidade e de preferências. Para Honneth a luta pelo reconhecimento busca um conceito de vida ética, o mais amplo possível sem que esse seja tomado como vazio de conteúdo. A eticidade hegeliana, se reformulada sob uma conjuntura normativa, poderia responder a uma necessidade conceitual ampla o suficiente e ao mesmo tempo próxima da historicidade de cada pessoa. Uma normatização formal da eticidade não seria algo estático e definido de uma forma monológica, antes sim, de uma perspectiva coletiva e que historicamente evolutiva. Cada luta, cada indivíduo, cada situação de agressão à integridade pessoal deve ser revista a partir dessas três esferas do reconhecimento. Somente assim uma sociedade mais justa e plural poderia encontrar garantias de sustentação efetiva.

6 REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad: Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UNB, 1985.
- _____. **Política**. Trad.: Manuela Garcia Valdés. Editorial Gredos S.A: Madrid, 2004.
- AQUINO, Tomas de. **Escritos políticos**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- BAYNES, Kenneth. Freedom and Recognition in Hegel and Habermas. **Philosophy Social Criticism**. 28, 1; 2002.
- CENCI, Angelo. Individuação e reconhecimento. **Educação**, Porto Alegre, v. 36, n. 3, p. 314-329, set/dez. 2013.
- CIRNE-LIMA, C. R. V. **Depois de Hegel**. Caxias do Sul: EDUCS, 2006.
- _____. **Sobre a contradição**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.
- DERANTY, Jean-Philippe. **Beyond communication: A critical study of Axel Honneth**. Leiden/Boston: Brill, 2009.
- DEWEY, John. **Democracia and educacion**. New York: The Free Press, 1916.
- _____. **Human nature and conduct: an introsuction to social psychology**. New York: Moden Library, 1950.
- FLICKINGER, Hans-Georg. O paradoxo do liberalismo político: A juridificação da democracia. **Filosofia Política**. 3, p. 117-129. 1986.
- _____. Os graus de reconhecimento social: a crítica de um conceito chave a partir de G. W. F. Hegel. **Civitas**, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 80 – 94, jan. – abril. 2008.
- FREITAG, B. **A teoria crítica ontem e hoje**. 5º ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- GIUSTI, Miguel. Autonomía y reconocimiento. Una perdurable y fructífera controversia entre Kant y Hegel. **Revista Eletrônica Estudos Hegelianos**. Ano 2, n. 01, 2005. Disponível em <<http://www.hegelbrasil.org/rev02f.htm>>. Acesso em: 15 de abril de 2014.
- HABERMAS, Jürgen. **Conhecimento e interesse**. Com um novo posfácio. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- _____. Trabalho e Interação. Notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Jena. In: **Técnica e Ciência como Ideologia**. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002a.
- _____. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002b.

_____. **Verdade e Justificação.** Ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Teoria do Agir Comunicativo.** São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. **Teoría y praxis:** Estudios de filosofía social. Madri: Ed. Tecnos, 1990.

HARTMANN, Nicolai. **A filosofia do idealismo alemão.** Lisboa: Fundação CalousteGulbenkian, 1976.

HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Logica (WdL).** Tradução de Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1968. 2 v.

_____. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou direito natural e ciência do estado em compendia: a eticidade. Terceira seção: O estado.** Tradução de Marcos Müller. Campinas: IFCH, UNICAMP, 1998.

_____. **Introdução à Filosofia do Direito.** Tradução, notas e apresentação: Marcos Müller. Clássicos da Filosofia: Cadernos de tradução nº 10. Campinas, IFCH, UNICAMP, 2005.

_____. **Escritos de Juventud,** México, D.F.: Fondo de Cultura Economica, 1984a.

_____. **Filosofia Real.** Madrid: Fondo de Cultura Economica, 1984b.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (Enz).** 3 vol. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **O Sistema da vida ética (SdS).** Lisboa: edições 70, 1991.

_____. **Systeme de la vie éthique.** Paris: Payot, 1976.

_____. **Fenomenologia do espírito (PhG).** Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural.** São Paulo: Loyola, 2007b.

HOBBS, Thomas. **Do cidadão.** Trad.: Renato Janine Ribeiro. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil.** Trad.: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HONNETH, Axel. Moral Development and Social Struggle: Hegel's Early Social-Philosophical Doctrines. In: HONNETH, Axel; Mc CARTHY, Thomas; OFFE, Claus; WELLMER, Albrecht (orgs.). **Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment.** Cambridge: the MIT Press, p. 197-217, 1992.

_____. Communication and Reconciliation: Habermas Critique of Adorno. In: BERNSTEIN, Jay (orgs.). **The Frankfurt School: Critical Assessments.** London: Routledge, 1994.

_____. Recognition: Invisibility: On the epistemology of 'recognition'. **Aristotelian Society Supplementary**, p. 111-126, 2001b.

_____. Between hermeneutics and Hegelianism: John McDowell and the challenge of moral realism. In: SMITH, Nicholas H. (org.). **Reading McDowell: On Mind and World**. London: Routledge, 2002b.

_____. **Luta por reconhecimento: a gramática dos conflitos sociais**. Trad.: Luiz Repa. São Paulo: 34, 2003a.

_____. **Sofrimento de indeterminação**. Trad.: Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

_____; FRASER, Nancy. **Redistribution or Recognition? A political-philosophical exchange**. London: Verso, 2003. HONNETH, Axel (orgs.). **Kommunitarismus: Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften**. Frankfurt am Main, New York: Campus, 2003.

_____. **The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory**. Trad.: Kenneth Baynes. Londres: The MIT Press, 1992.

HÖSLE, Vittorio. **O Sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade**. São Paulo: Loyola, 2007.

HYPOLITE, Jean. **Introdução à filosofia da história de Hegel**. Trad.: José Marcos Lima. Lisboa: Edições 70, 1995.

LEVI, Primo. **É isto um homem**. Trad.: Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LIMA, E. C. **Direito e intersubjetividade: eticidade em Hegel e o conceito fichteano de reconhecimento**. Tese de doutorado. Campinas, SP: [s. n.], 2006. Disponível em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000406136>> Acessado em junho de 2013.

LUFT, E. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

MEAD, G. H. **Mind, self and society**. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

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

_____; WERLE, Denilson. pag. 12. In: HONNETH, A. Sofrimento de indeterminação. Uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Singular, 2007.

MÜLLER, Marcos. A Gênese lógica do conceito especulativo de liberdade. **Analytica**, 1 (1), 1993.

NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

NODARI, Paulo César. **Ética, direito e política: A paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant**. São Paulo: Paulus, 2014.

PETHERBRIDGE, Danielle. **Axel Honneth: critical Essays**. With a Reply by Axel Honneth. Leiden/ Boston: BRILL, 2011.

RICOUER, Paul. **Percorso do reconhecimento**. Trad.: Nicolás N. Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

RIPALDA, José Maria. **Comentario a la filosofía del espíritu de Hegel**. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 1993.

ROSENFELD, Denis. **Política e liberdade em Hegel**. São Paulo: Editora Ática, 1995.

SAAVEDRA, Giovani Agostini. A teoria crítica de Axel Honneth. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (orgs.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007.

____; SONOTTKA, Emil, A. Reconhecimento e teoria crítica. **Civitas**, Porto Alegre, v. 8, n. 1, jan.– abril. 2008.

SHMIDT AM BUSCH, Hans-Chistoph. ; ZURN, Christopher. **The Philosophy of Recognition: historical and contemporary perspectives**. Plymouth: Lexington Books, 2010.

SCHNEEWIND, J. B. **A invenção da autonomia**. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

SIEP, Ludwig. Espírito objetivo y evolución social. Hegel y La filosofía social contemporánea. In: **El Retorno de espíritu: Motivos hegelianos em la filosofía práctica contemporánea**. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

TAYLOR, Charles. **Hegel: Sistema, método e estrutura**. Trad.: Nélio Schneider. São Paulo: Realizações editora, 2014.

TUGENDHAT, Ernst. **Autoconciencia y autodeterminación: Una interpretación lingüístico-analítica**. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.

____. **Lições sobre ética**. Petrópolis: Vozes, 2000.

____. **Egocentricidade e mística: um estudo antropológico**. Martins Fontes, São Paulo. 2013.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Ética e Direito**. Loyola, São Paulo: 2002.

WILLIAMS, Robert. **Hegel's ethics of recognition**. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1997.

____. **Beyond Liberalism and Communitarianism: studies in Hegel's philosophy of right**. New York: State University of New York Press, 2001.

WEBER, T. **Ética e filosofia política: Hegel e o formalism kantiano**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

____. **HEGEL: Liberdade, Estado e história**. Petrópolis: Vozes, 1993.

WOOD, Allen. **Hegel's Ethical Thought**. Cambridge: University Press, 1990.

