

Arminda Rosa Rodrigues da Mata Machado

**RECONHECIMENTO E REIFICAÇÃO:
UM ESTUDO SEGUNDO O PENSAMENTO DE AXEL HONNETH**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso SJ

**Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2016**

Arminda Rosa Rodrigues da Mata Machado

RECONHECIMENTO E REIFICAÇÃO:

UM ESTUDO SEGUNDO O PENSAMENTO DE AXEL HONNETH

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia e Teologia.

Área de Concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Ética

Orientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso SJ

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2016

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Machado, Arminda Rosa Rodrigues da Mata
M149r Reconhecimento e reificação: um estudo segundo o pensamento de Axel Honneth / Arminda Rosa Rodrigues da Mata Machado. - Belo Horizonte, 2016.

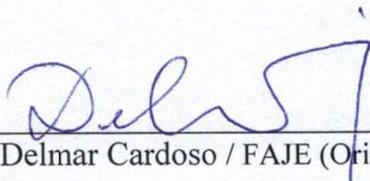
120 p.

Orientador: Prof. Dr. Delmar Cardoso
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

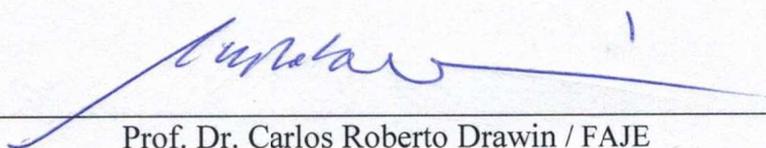
1. Ética. 2. Reconhecimento. 3. Reificação. 4. Honneth, Axel. I. Cardoso, Delmar. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

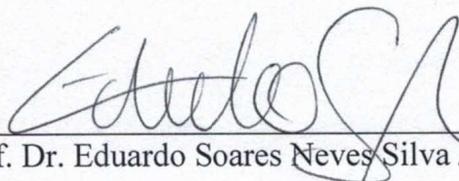
Dissertação de **Arminda Rosa Rodrigues da Mata Machado** defendida e APROVADA, com a nota 9,5 (NOVE E MEIO) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Delmar Cardoso / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Carlos Roberto Drawin / FAJE



Prof. Dr. Eduardo Soares Neves Silva / UFMG (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 08 de abril de 2016.

AGRADECIMENTOS

O estudo é um ato solitário e exige, daqueles que nos são caros, um aguardar paciente. Por isso, agradeço ao meu esposo por esse longo período de espera, feito de silêncios ou respostas distraídas e ligeiras. Da minha parte, um período de crescimento quase egoísta e da parte dele, uma demonstração de companheirismo.

Ao professor Delmar Cardoso, pelo seu acompanhamento cuidadoso.

Aos demais professores da FAJE, pelos seus ensinamentos.

““ Viver é nos separarmos do que fomos e nos aventurarmos no que vamos ser, futuro estranho sempre. A solidão é o fundo último da constituição humana. O homem é o único animal que se sente só e o único que é busca de outro. Sua natureza consiste em aspirar realizar-se em outro. O homem é nostalgia e busca de comunhão. Por isso, cada vez que sente a si mesmo se sente como carência de outro, sente-se como solidão”” (Octávio Paz)

RESUMO

Esta dissertação teve como objetivo realizar um estudo sobre a obra de Axel Honneth denominada Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais, bem como do pensamento de Honneth sobre o conceito de reificação. Na obra referida Honneth faz uma reconstrução da teoria do reconhecimento elaborada pelo jovem Hegel como um processo intersubjetivo de individualização e socialização. Para Hegel esse processo ancora-se no amor e na afetividade, presentes nas relações familiares e de amizade e amplia-se nas formas do direito e da solidariedade ou estima, presentes na comunidade de convivência social. Ao percorrer esses diferentes níveis institucionais, o sujeito elabora a própria identidade e aprende a assumir seu lugar social como sujeito autônomo e responsável pelo seu agir. Contudo, conflitos surgem em cada etapa, na medida em que o sujeito alcança novos níveis de consciência acerca dos seus direitos e pretensões e exige o reconhecimento dos seus pares de interação. Ao reconstruir esse processo, Honneth busca fundamentar as intuições de Hegel recorrendo à psicologia, à sociologia, e à história para descrever com maior precisão o que é alcançado pelo sujeito em cada momento de desenvolvimento bem como as frustrações decorrentes da negação do reconhecimento. Já o conceito de reificação é trabalhado por Honneth a partir da elaboração efetuada por György Lukács e entendido como o tratamento instrumental da natureza, dos outros e do próprio sujeito como objetos, como coisas ou mercadorias. A intenção da autora foi tentar compreender os conflitos e tensões presentes na sociedade ocidental atual, tanto em termos das relações intersubjetivas quanto de forma mais ampla, em termos da sociedade e dos mecanismos que a estruturam como um todo, tendo o reconhecimento e a reificação como conceitos fundamentais.

Palavras-chave: patologia social, reconhecimento, luta por reconhecimento, reificação.

ABSTRACT

This paper aims to conduct a study on the work of Axel Honnet named *The Struggle for Recognition*: moral grammar of social conflicts, as well as the thought of Honnet about the concept of reification. In the referred work, Honnet does a reconstruction of the recognition theory developed by the young Hegel as an intersubjective process of individualization and socialization. For Hegel this process is anchored in love and affection, present in family and friendship relationships and expands on the forms of right and solidarity or esteem, present in the social living community. When going through these different institutional levels, subject develop their own identity and learn to take their social place as autonomous subject and responsible for their own actions. However, conflicts arise at each stage, to the extent that the subject reaches new levels of awareness about their rights and claims and demands the recognition of their peers interaction. By reconstructing this process, Honneth seeks to substantiate Hegel's intuition referring to psychology, sociology and history, to describe in a more precise manner what is achieved by the subject in each development stage as well as the frustrations resulting from denial of recognition. Yet the concept of reification is worked by Honneth from the elaboration made by György Lukács and understood as the instrumental treatment of nature, others and the subject itself as objects, as things or goods. This paper aims to understand the conflicts and tensions of the current western society, both in terms of intersubjective relations and more extensively in terms of society and the mechanisms that structures the latter as a whole, having recognition and reification as fundamental concepts.

Key-words: recognition, reification, struggle for recognition, social pathology.

SUMÁRIO

CAPÍTULO 1: A TEORIA DE AXEL HONNETH NO CONTEXTO DA TEORIA CRÍTICA.....	10
1.1 Filosofia social- um breve histórico.....	10
1.1.1 De Rousseau a Nietzsche: as tendências antropológica e histórica.....	10
1.1.2 A filosofia social após o surgimento da sociologia.....	17
1.2- A teoria crítica.....	19
CAPÍTULO 2: O PROCESSO DE RECONHECIMENTO: HEGEL E HERBERT MEAD.....	29
2.1 A teoria da intersubjetividade do jovem Hegel.....	29
2.1.1. O pano de fundo político e filosófico das ideias de Hegel.....	29
2.1.2. Os textos analisados por Axel Honneth.....	33
2.1.2.1 O ensaio <i>Maneiras científicas de tratar o direito natural</i> , de 1802.....	33
2.1.2.2 O <i>Sistema da eticidade</i> , de 1802.....	36
2.1.2.3 <i>Filosofia do espírito (ou Realphilosophie I)</i> , de 1803-1804.....	42
2.2. Individuação e socialização em Herbert Mead.....	50
2.2.1 Críticas ao idealismo alemão.....	50
2.2.2 O processo de individuação conforme Herbert Mead.....	52
CAPÍTULO 3: RECONHECIMENTO NÃO RECONHECIMENTO	62
3.1. Os padrões de reconhecimento intersubjetivo: amor, direito, solidariedade.....	63
3.1.1 Amor: primeira forma de reconhecimento.....	63
3.1.2 O direito: segunda forma de reconhecimento.....	67
3.1.3 A estima social ou solidariedade: terceira forma de reconhecimento.....	71
3.2. As experiências de desrespeito: violação, privação de direitos, degradação.....	74

CAPÍTULO 4: A LÓGICA MORAL DOS CONFLITOS SOCIAIS E SEU HORIZONTE DE ETICIDADE: A QUESTÃO DA REIFICAÇÃO	80
4.1. Uma sociedade acertada: a concepção formal de eticidade em Honneth.....	82
4.2 A questão da reificação.....	88
4.2.1 O conceito de reificação conforme Lukács.....	94
4.2.2 A discussão efetuada por Honneth sobre o conceito de reificação lukacsiano.....	93
4.2.3 A praxis da implicação em Heidegger e Dewey: convergências com o conceito de reconhecimento.....	95
4.2.4 A proeminência do reconhecimento.....	98
4.2.5. A etiologia social da reificação.....	103
UMA CONCLUSÃO INCONCLUSIVA	107
REFERÊNCIAS	114

1 A TEORIA DE AXEL HONNETH NO CONTEXTO DA TEORIA CRÍTICA

Com um escopo introdutório o primeiro capítulo da nossa dissertação abre-se com breve histórico da Filosofia Social; em seguida, identificamos o contexto em que surgiu a Teoria Crítica e, finalmente, nesse contexto, localizamos Axel Honneth e sua teoria sobre a luta por reconhecimento. Para tanto, vamos nos orientar pelo fio condutor que Honneth apresenta em seu artigo intitulado *Patologías de lo social, tradición e actualidad de la filosofía social*, publicado na coletânea *Crítica del agravio moral*. Nesse artigo, Honneth desenvolve a tese, segundo a qual, a filosofia social procura determinar e discutir processos evolutivos da sociedade que podem ser compreendidos como transtornos ou *patologias do social*. Subentendido por esse diagnóstico está posto um ideal de equilíbrio social, de vida boa, baseado em valores universais, no qual as forças que possibilitam a autorrealização individual estão presentes e atuantes.

1.1 Filosofia social: um breve histórico

1.1.1 De Rousseau a Nietzsche: as tendências antropológica e histórica

Ao longo de sua história, a filosofia social oscila entre duas grandes tendências metodológicas: a tendência antropológica, explicitada por Hobbes e também por Jean-Jacques Rousseau, e a tendência histórica, que tem em Hegel e Marx seus principais expoentes.

Na entrada da modernidade, a sociedade civil organizada surge como necessária aos homens para que as lutas por poder que, de acordo com Hobbes, jogam os homens uns contra os outros, possam ter um fim. O Estado contratual do Leviatã tem essa função de contenção. Para Hobbes, sem ele, os homens regressariam ao estado de natureza e seriam capazes de devorar-se uns aos outros.

Na prática este contrato supõe que “cada um se obriga a nunca recusar ao Soberano o socorro dos seus recursos e das suas forças contra quem quer que seja”; desta forma os desejos de revolta individual contra a sociedade serão sempre eficazmente contrabalançados pelo temor das sanções superiores e inevitáveis (THONNARD, 1953, p. 547).

Por outro lado, de acordo com Todorov (1953), nas grandes correntes do pensamento moralista europeu até o século XVIII, aproximadamente, a dimensão social da vida humana não era vista com bons olhos. O homem era apresentado como um ser solitário, que se une aos outros apenas por interesses puramente egoístas. Os moralistas da época clássica afirmavam que sábio era o homem que se afastava das agitações e superficialidades da sociedade. Assim, por exemplo, Michel de Montaigne aconselha que " façamos que nosso contentamento dependa de nós, livremo-nos de todos os laços que nos ligam ao outro; adquiramos, sabiamente, capacidade para vivermos sós e de acordo com nossa vontade" (TODOROV, 2013, p. 16).

Dentre os críticos da sociedade, Rousseau foi de fundamental importância. Em meados do século XVIII, quando ele escreveu seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, os cem anos que o separavam de Hobbes já haviam provocado sensíveis mudanças na sociedade, graças ao avanço do capital e da burguesia, precursores do estabelecimento do intercâmbio mercantilista e da democracia. Para Rousseau, uma crescente pressão pela competição econômica e social dera origem a fenômenos como a inveja, o engano, a dissimulação. Com isso, a questão importante que ele levantava era a seguinte: de que maneira podem os homens levar uma vida boa, uma vida acertada, em tal sociedade? Ou seja, Rousseau não perguntava sobre as condições de uma ordem social justa, mas analisava as limitações que essa nova forma de vida impunha à autorrealização humana (HONNETH, 2009a, p. 54).

Rousseau inicia seu *Discurso* com uma descrição da vida humana no estado de natureza, com um ponto de vista contrário ao de Hobbes. Para Rousseau (1999), em meio à natureza, o homem é feliz simplesmente porque ali ele vive conforme suas necessidades. É autossuficiente, alimenta-se, procria, não se angustia frente à morte ou frente às doenças. Suas reações agressivas, manifestas em momentos de autopreservação, são equilibradas por momentos de piedade, que o impedem de fazer mal aos outros seres, desnecessariamente. Assim se expressa Rousseau ao final do seu *Discurso*:

Concluamos que, errando pelas florestas, sem indústrias, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem ligação, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes, bem como sem nenhum desejo de prejudicá-los, talvez sem sequer reconhecer alguns deles individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões e bastando-se a si mesmo, não possuía senão os sentimentos e as luzes próprias desse estado, no qual só sentia suas verdadeiras necessidades, só olhava aquilo que acreditava ter interesse de ver, não fazendo sua inteligência maiores progressos do que a vaidade. Se, por acaso, descobria qualquer coisa, era, tanto mais incapaz de comunicá-

la, quanto nem mesmo reconhecia os próprios filhos. A arte parecia com o inventor. Então não havia nem educação, nem progresso; as gerações se multiplicavam inutilmente e, partindo cada uma sempre do mesmo ponto, desenrolavam-se os séculos com toda a grosseria das primeiras épocas; a espécie já era velha, e o homem continuava sempre criança (ROUSSEAU, 1999, p. 81).

Ao deixar esse estágio inicial e passar a viver uma vida em comum com os demais seres da sua espécie, o ser humano passa a necessitar dessa comunidade que começa com a instituição das famílias. Como consequência, a forma de autorrelação individual, livre de relações intersubjetivas, característica do homem no estado de natureza, desaparece. A partir desse momento, ao invés de orientar-se por suas inclinações naturais, o homem começa a orientar-se pelas expectativas daqueles que com ele convivem. Para Rousseau (1999), uma tal orientação acaba por levar o indivíduo a simular talentos e capacidades que não possui e a competir com os outros por prestígio social. Com isso, perde sua liberdade e sua maior virtude natural: a compaixão, como consequência inevitável do abandono de sua situação inicial. Conforme o próprio Rousseau (1999, p. 115),

o selvagem vive em si mesmo; o homem sociável, sempre fora de si, só sabe viver baseando-se na opinião dos demais e chega ao sentimento de sua própria existência quase que somente pelo julgamento destes. Não cabe no meu assunto mostrar como de uma tal disposição nasce tamanha indiferença pelo bem e pelo mal, como tão belos discursos sobre a moral; como tudo, reduzindo-se às aparências, tudo se torna artificial e representado [...]. Basta-me ter provado não ser esse, em absoluto, o estado original do homem e que unicamente o espírito da sociedade e a desigualdade, que ele engendra, é que mudam e alteram, desse modo, todas as nossas inclinações naturais.

Conforme Honneth (2009a), este foi o momento fundador da filosofia social: não foi o conteúdo do diagnóstico de Rousseau, mas a forma como ele colocou o problema e o método pelo qual procurou uma resposta para sua questão que deram origem a um novo tipo de análise filosófica. Rousseau chegou à ideia filosófica de *alienação* ao compreender os fenômenos sociais de sua época como formas de vida apartadas da existência natural do homem. Ou seja, estabeleceu um parâmetro antropológico como forma ideal de vida humana, em relação ao qual, as condições da vida em sociedade puderam ser avaliadas. Com isso, ele criou uma metodologia de análise da vida em sociedade em termos de sua legitimidade político-moral, bem como em termos das limitações que ela impõe à autorrealização humana, metodologia esta que, com

variações decorrentes das mudanças das condições sociais, voltou a se apresentar em diferentes momentos da história da filosofia social (HONNETH, 2009a).

Ao final do século XVIII, Hegel deparou-se com uma outra condição e uma outra problemática. De acordo com Konder (1999, p.16), naquele momento de sua vida, ainda jovem, Hegel encontrava-se influenciado pela Revolução Francesa, pela filosofia clássica grega, pela ideia da *polis*, assim como havia estudado as obras de Adam Smith e estava impressionado pelas consequências sociais e políticas provocadas pelo avanço da mercantilização: se, por um lado, ocorria a ampliação do espaço de liberdade para os indivíduos, por outro, havia uma exploração sem limites do trabalho, numa competição desenfreada por lucros e pela propriedade de bens materiais. Contudo, a ideia da propriedade era intocável.

Para ele [Hegel], era impossível superar o sistema baseado na propriedade privada e, portanto, era preciso lidar de maneira realista com suas contradições. A lei, segundo ele, poderia promover a adequação do interesse privado do proprietário ao discernimento dos cidadãos. Já que a lei me assegura meu direito à propriedade, argumentava, ela assegura também o direito dos outros às propriedades deles: "A segurança do que possuo é a segurança do que todos possuem; na minha propriedade, todos têm a propriedade deles" (KONDER, 1999, p. 25).

Conforme Honneth (2009a, p. 64), para Hegel, embora a instituição jurídica tivesse avançado e os direitos individuais de liberdade e de propriedade já estivessem colocados, nesse ambiente social, o grande perigo era que os indivíduos somente se referissem uns aos outros pelo vínculo negativo das disposições jurídicas, isolados entre si, *atomizados*, sem conseguir alcançar qualquer tipo de vínculo social que fosse além das relações instrumentais. O problema enfrentado por Hegel, portanto, era como pensar uma sociedade moral de cidadãos livres e incorporar, ao mesmo tempo, uma esfera social na qual os cidadãos se defrontam somente como pessoas jurídicas, isoladas entre si. Em síntese, para o filósofo, não era a perda da liberdade subjetiva que, conforme Rosseau, caracterizava a condição mais grave da sociedade de sua época, mas o efeito destruidor de um crescente individualismo, resultante de uma forma de isolamento social, de apatia política e de pauperização econômica. Essas eram as características percebidas por ele como restritivas das condições de possibilidade de uma vida boa.

Em Honneth (2009a) constatamos que Hegel foi um filósofo social porque suas convicções sobre a filosofia da história permitiram a ele perceber que esse processo de perda

de comunidade, diagnosticado por ele, prenunciava uma crise que afetaria a vida em sua *totalidade*, com a perda de um horizonte moral comum: "na medida em que os indivíduos, aproveitando suas novas liberdades, começam a referir-se unicamente a si mesmos, corre-se o perigo de que, junto com o vínculo social se dissolva também o meio universal cujo horizonte permite-lhes desenvolver uma identidade racional" (HONNETH, 2009a, p. 65). Para enfrentar as contradições de sua época Hegel desenvolveu um grande esforço.

Num dos dois fragmentos que nos ficaram dessa tentativa de reflexão sistemática, podemos ler que, para ele, a "vida" devia ser pensada no movimento pelo qual cada ser vivo transcendia de si mesmo, na direção dos outros; devia ser pensada simultaneamente em sua dimensão individual finita e em sua dimensão infinita, naquilo em que ela ia além dos indivíduos. A vida, então, era a "infinidade dos viventes", a "união do finito e do infinito". E Hegel concluía: "A vida não pode ser considerada só união e conexão; ela tem de ser compreendida também como contraposição [...]. É preciso, pois, dizer que a vida é a união da união e da desunião" (KONDER, 1991, p. 17).

Na ideia de *polis* grega Hegel encontrou o ideal de vida boa uma vez que, naquela sociedade, se entrelaçavam a vida individual e as virtudes públicas de tal maneira que os indivíduos estavam integrados entre si em um todo universal. Como consequência, ao longo de sua vida como filósofo, Hegel procurou o tempo todo um *meio* social que pudesse integrar os princípios modernos de liberdade individual e, ao mesmo tempo, constituir-se em fonte de integração ética.

Com isso, constata-se entre Rousseau e Hegel uma grande diferença em termos do diagnóstico social que elaboraram: para Rousseau, o estado inicial ideal consiste em uma justaposição de individualidades isoladas entre si, que perdem seu eixo quando passam a se associar. Portanto, o ideal de vida boa é alcançado quando cada indivíduo consegue manter, em relação ao corpo social, o máximo de autarquia possível. Em Hegel, para que cada indivíduo possa alcançar sua máxima autorrealização, é fundamental um compromisso de todos com um ideal comum (HONNETH, 2009a).

Com Marx, leitor e crítico de Hegel, o fenômeno da pauperização econômica já era visível em todas as partes onde o capitalismo se difundia. Entretanto, sua maior preocupação, da mesma forma que para Rousseau e Hegel, foi identificar as tendências da sociedade do seu tempo impeditivas ou restritivas das possibilidades de autorrealização humana. Para Marx, essa autorrealização só seria possível por meio do trabalho autodeterminado. Esse enfoque já havia

sido elaborado por Hegel para designar o momento em que a criatividade do espírito humano se objetiva por meio do trabalho. Portanto, a cultura seria resultante da alienação do espírito constituindo, ao mesmo tempo, o *meio* pelo qual ele se reconhece. Marx, como Hegel, considerava fundamental para o desenvolvimento da subjetividade humana a possibilidade de projetar-se e objetivar-se no produto do próprio trabalho. Para ele, o ser humano é um ser natural que tem de se fazer. O homem altera a natureza, imprimindo a ela a sua ideia, a sua representação: é a imaginação que se exterioriza, que se objetiva, pelo movimento de autoexpressão do trabalho.

Essa autorrealização seria a condição de possibilidade de uma vida boa e plena entre os homens. Contudo, o trabalho assalariado, derivado do capitalismo, priva o trabalhador de todo controle sobre a sua atividade, trazendo como consequência quatro formas de alienação social: “o sujeito não só se vê impedido para realizar suas propriedades específicas como ser humano como, ao mesmo tempo, se aliena com respeito a sua própria pessoa, ao produto do seu trabalho e a todos os seus congêneres” (HONNETH, 2009a, p. 69).

Com o aprofundamento do foco marxiano sobre a crítica à economia política, o conceito central de sua teoria como que se desvia do conceito de alienação e centraliza a ideia de *coisificação* para designar um processo de evolução social patológico. De acordo com Honneth, Marx entende por *coisificação* (ou reificação) o processo pelo qual a pressão de ganho do capital faz com que os sujeitos passem a considerar todas as entidades do seu entorno do ponto de vista de sua rentabilidade e a assumir o caráter de coisas ou mercadorias. Para Marx, com esse fenômeno, destroem-se as possibilidades de autorrealização humana: “no momento em que seu entorno ficou reduzido a um nexos de meras coisas, ele [o sujeito] carece de toda possibilidade de assegurar-se das próprias forças vivas [presentes] na realidade exterior” (HONNETH, 2009a, p. 70). O conceito de reificação permitiu a Marx concentrar sua crítica ao capitalismo muito mais sobre as condições estruturais necessárias para a autorrealização humana, sem uma ênfase tão forte ao enfoque antropológico que está na base do conceito de alienação¹. O conceito de reificação, porém, só se tornou um conceito social-filosófico com György Lukács, sessenta anos após a publicação de *O capital*.

¹ Honneth, no capítulo citado, não faz menção explícita ao conceito de fetiche de mercadoria que está na base do conceito de reificação elaborado por Marx. Como se sabe, este conceito foi elaborado a partir da discussão sobre as diferenças entre o trabalho concreto, produtor do valor de uso das mercadorias e o trabalho abstrato, gerador do valor de troca. Transformadas em coisas propiciadoras de lucro, as mercadorias tornam-se representativas de algo que ultrapassa sua compreensão como objeto de uso, sendo essa “representação” o que constitui seu caráter de fetiche. Para uma discussão mais pormenorizada sobre essa questão ver o capítulo *A ordem da economia e a*

Em síntese, para Marx, a realidade social da vida humana surge, historicamente, como resultante das complexas relações que se estabelecem em torno das forças produtivas, desencadeadas e sustentadas, contraditoriamente, pelos próprios homens. Somente a eliminação dessas contradições poderia possibilitar o retorno a um estado de vida mais feliz e livre.

A intensa pressão do movimento operário por melhores condições de vida e participação social fez com que, na segunda metade do século XIX, os direitos liberais de liberdade se estendessem para grupos cada vez mais amplos. Essas tendências igualitaristas, aliadas ao crescimento da população urbana, provocam reações negativas da burguesia e o surgimento do tópico da *massificação*. Junta-se a esse fenômeno, principalmente na Alemanha, um crescente mal-estar frente às consequências do desenvolvimento da industrialização sobre o âmbito da cultura urbana: “o mundo da vida social passou a ser experimentado como insosso, inclusive privado de sentido, porque parecia carecer de toda energia criadora de autêntica grandeza e originalidade” (HONNETH, 2009a, p. 72). O conformismo e o empobrecimento cultural, o excesso de igualitarismo e a massificação social foram percebidos por Nietzsche como sintomas de uma crise única denominada por ele *niilismo moderno*, uma patologia social, resultante unicamente das orientações culturais dos homens. Nietzsche então, produz uma análise genealógica da história da cultura, uma forma de obter um diagnóstico social-filosófico de sua época. Em sua análise, ele considera que a sociedade era decadente, isto é, contaminada nos seus valores e nas instituições fundamentais pela *moral de ressentimento*, segundo a qual,

só os miseráveis são os bons, os pobres, os impotentes, os pequenos são os bons, e ainda aqueles que sofrem, os necessitados, os enfermos, os doentes, os feios são também os únicos seres piedosos, os únicos abençoados por Deus, só para eles existe a bem-aventurança – quanto aos outros, os nobres e poderosos, são por toda a eternidade os maus, os cruéis, os concupiscentes, os insaciáveis, os ímpios, são por toda a eternidade os réprobos, os malditos, os condenados (NIETZSCHE, 1988, p. 30).

Para Nietzsche (1988), no interior das sociedades dominadas pelo ideal de igualdade e pelo espírito cristão, os homens comportam-se como *rebanhos*. A moral de ressentimento busca a conservação do rebanho e, portanto, condena os instintos egoístas, próprios do homem, assim como todos aqueles que se destacam: os mais fortes.

Da mesma forma que seus antecessores, também para Nietzsche, as condições de uma vida boa devem ser identificadas como parâmetro ideal com relação ao qual uma forma de vida cultural possa ser avaliada em termos éticos. Para Nietzsche, essa condição só pode ser preenchida pela existência de um horizonte positivo de valores para a vida, fortalecedores da ação, da *vontade de potência*, conceito por meio do qual o filósofo expressa sua ênfase nas atitudes dos mais fortes, daqueles que reagem e tentam dominar as atitudes niilistas. Portanto, esse ideal não está pensado para ser compartilhado de forma universal. Aquilo que Nietzsche considera como a essência de uma vida boa "é válido só para um pequeno círculo de pessoas que, por seus talentos especiais, dispõem de uma capacidade privilegiada de assumir uma atitude positiva perante a vida" (HONNETH, 2009a, p. 74). De acordo com Honneth (2009a) com essa concepção elitista, Nietzsche introduziu na filosofia social o *particularismo ético*, ou seja: o ideal de vida boa que constitui o parâmetro para avaliar as patologias ou os desequilíbrios sociais não tem, necessariamente, que se estender a todos os homens, o que leva à perda do seu caráter de universalidade. Com isso, a ideia de universalidade ética ficou sob a suspeita de evidenciar apenas o ponto de vista dos autores que a defendiam tais como Hegel, Marx ou Kant.

1.1.2 A filosofia social após o surgimento da sociologia

Para os fundadores da sociologia, influenciados por Nietzsche, a transição da ordem social tradicional para a moderna trouxe, como consequência, a perda da força estruturadora constituída pelos valores que até então imperavam e que permitiam aos indivíduos orientar a própria vida, de forma significativa, em direção a uma meta conhecida. A sociedade, então, enfrentava uma crise ética generalizada. Sob a influência de Marx, da crítica ao capitalismo aprendia-se que esse novo modo de economia conduziu para a instalação de vínculos pessoais baseados tão somente em considerações de racionalidade instrumental. Chegava-se, assim, à tese que, de certa forma, dominou o diagnóstico sociológico no início do século XX: "as causas institucionais da crescente falta de orientação ética, quer dizer, do niilismo, encontravam-se na implantação da economia capitalista do lucro" (HONNETH, 2009a, p. 77).

Essa disciplina já nasceu sob o signo da ciência e, portanto, das exigências de provas empíricas para suas afirmativas. Consequentemente, exerceu sobre a filosofia social uma pressão no sentido de que suas proposições teóricas passassem a ser mais bem fundamentadas. Assim, "todo aquele que pretendesse continuar falando sobre o surgimento de uma desgraça,

ou patologia social, deveria fundamentar, de alguma maneira, em que sentido a pauta de sua avaliação poderia ser justificada” (HONNETH, 2009a, p. 79).

Por outro lado, o particularismo ético, enfatizado por Nietzsche, tornou a filosofia social vítima de uma crise metodológica: se, por um lado, não podia abrir mão de identificar certas formas de vida humana como ideais, uma vez que somente esse procedimento lhe tornava possível obter os critérios para um diagnóstico dos desvios ou das patologias sociais, por outro, já havia sido demonstrado que qualquer ideal de vida estava sob a suspeita de expressar somente uma visão particular do mundo, tendo apenas uma validade relativa. Enfim, sem pautas valorativas universais, não havia como identificar e discutir evoluções sociais destituídas de orientação ética. Foi exatamente essa questão que, após o período de relativa dominação do campo social pela sociologia, reconduziu a filosofia social ao seu rumo original.

De acordo com Axel Honneth, no período entre as grandes guerras, duas correntes filosóficas se fortaleceram, buscaram sustentar suas premissas em bases universalistas e procuraram superar esse relativismo ético. Por um lado, a antropologia filosófica que, apoiada em investigações empíricas, pretendia resolver a seguinte questão: quais são as propriedades universais que distinguem o homem dos demais seres vivos animais? Por outro lado, um renovado ímpeto da filosofia da história havia se instalado, provavelmente devido às inseguranças provocadas pela Primeira Grande Guerra Mundial. Embora as argumentações antropológicas ou históricas já tivessem demonstrado sua importância anteriormente, “foi somente na década de 20 que se formaram correntes explicativas baseadas em uma ou outra dessas duas tendências, devolvendo à filosofia social o terreno seguro das premissas universalistas” (HONNETH, 2009a, p. 82). No início do século XX, as duas tendências se apresentam como formas alternativas exclusivas em relação à universalidade humana e ambas tentam escapar às armadilhas do relativismo: a antropologia filosófica busca na situação natural, inicial, um conceito geral de forma de vida humana, enquanto a filosofia da história se refere a uma meta final, descritiva, como necessária para a evolução humana.

Nesse momento histórico insere-se o jovem György Lukács. Em seu ensaio intitulado *História e consciência de classe*, datado de 1925, tomando por base o conceito de *reificação* de Marx, defende a tese, segundo a qual, em todos os sujeitos que participam do modo de vida capitalista se desenvolve forçosamente um hábito de percepção de si mesmos e do mundo circundante segundo o esquema dos objetos com mero caráter de coisa. Tanto os objetos, quanto as pessoas e as próprias competências e sentimentos, indistintamente, são experimentados como

coisificados e passam a ser considerados em relação às suas possibilidades de serem aproveitados em transações de trocas. Com isso, para Lukács, todas as condições para a autorrealização encontram-se bloqueadas.

Na tentativa de escapar à crítica de particularismo ético, Lukács não pretende caracterizar essas condições sociais como uma patologia, opondo a elas as condições de vida naturais do homem, mas como uma predição: para ele não há nenhuma circunstância histórica e nenhum argumento sociológico que possa colocar em dúvida que o momento de ruptura de toda coisificação ocorrerá, com efeito, no futuro. É essa sociedade do futuro que Lukács tem como premissa. Portanto, Lukács fundamenta-se numa posição teleológica da história sem qualquer dado de validade empírica possível. Suas ideias mostraram-se insustentáveis, dadas as exigências da ciência e, por maiores que tenham sido os efeitos do seu trabalho nas décadas seguintes, “não pode manter-se vigente até os nossos dias” (HONNETH, 2009a, p. 87).

Poucos anos depois a Europa encontrou-se sob o jugo fascista e a União Soviética, dominada pelo stalinismo. Com isso, uma mudança substancial ocorreu nas temáticas desenvolvidas pela filosofia social. O modo de produção capitalista passou para um segundo plano, e os estudos sobre o totalitarismo ocuparam a atenção dos filósofos sociais, sem que, no entanto, se tenha produzido uma mudança metodológica da filosofia social.

Os dois livros que provavelmente tenham analisado com maior intensidade a convergência histórica entre o fascismo e o estalinismo — a *Dialética da Ilustração* de Horkheimer e Adorno, e o estudo da Hannah Arendt sobre o totalitarismo — se apoiam de novo no procedimento de fundamentação baseado na antropologia ou na filosofia da história (HONNETH, 2009a, p.91).

Insere-se nesse momento a fundação da teoria crítica, objeto da segunda parte deste capítulo.

1.2 A teoria crítica

A teoria crítica contempla um grande número de pensadores com diferentes enfoques sobre o aspecto social da vida humana. Além de Horkheimer e Adorno, seus formuladores iniciais, temos Fromm, Marcuse, Pollock só para mencionar alguns dos principais representantes da chamada Escola de Frankfurt, denominação que está diretamente associada a

essa teoria. O que existe de comum entre esses pensadores? Qual a relação entre a teoria crítica e a Escola de Frankfurt?

De acordo com Marcos Nobre, na apresentação do livro *Luta por reconhecimento*, de Axel Honneth, o Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt foi criado, em 1924, por Max Horkheimer, Felix Weil e Friedrich Pollock, com os recursos de uma doação privada e com o objetivo de promover, no âmbito da Universidade de Frankfurt, estudos e pesquisas sobre o marxismo. Em 1930, Horkheimer assumiu a direção do Instituto, assim como a cátedra a ele correspondente, inserindo-a no âmbito da filosofia e denominando-a de filosofia social. Como objetivo, Horkheimer propôs que o Instituto se dedicaria a um ambicioso programa de pesquisas interdisciplinares, realizadas por economistas, psicólogos, filósofos, críticos de arte e outros, fundamentadas na obra de Karl Marx e no marxismo, constituindo-se, assim, o eixo norteador inicial da *teoria crítica* (NOBRE, 2009, p. 7).

Portanto, o Instituto nasceu já inserido no modelo de crítica social e econômica, legado por Marx, e em um momento histórico profundamente impactado pelo stalinismo e pela ascensão do nazismo, nos primórdios da Segunda Grande Guerra Mundial. Nesse momento, o capitalismo é compreendido pelos integrantes do Instituto no marco de uma filosofia da história, da mesma forma que em Lukács e em conexão com Marx, " como uma relação de coisificação social que algum dia encontrará seu fim na resistência revolucionária do proletariado" (HONNETH, 2009a, p. 92).

Durante o período nazista, o Instituto transferiu-se sucessivamente para Genebra, Paris e, finalmente, para Nova York, sediando-se na Universidade de Colúmbia e lá permanecendo até que seus professores se sentissem seguros para retornar à Alemanha. Mais especificamente, Horkheimer e Theodor W. Adorno, seu principal colaborador, retornaram a Frankfurt e reinauguraram o Instituto já na década de 50. Nessa época, a denominação *Escola de Frankfurt* passou a designar os professores e pesquisadores que se ligaram ao Instituto e que tomaram para si a tarefa de discutir as profundas repercussões que a experiência do nazismo trouxera para a Alemanha, já então dividida em dois blocos. Esses pesquisadores procuraram, também, entender e discutir a forma do capitalismo que, naquele momento, se apresentava como o Estado do bem-estar social, suas repercussões sobre a cultura, a técnica, a ciência, a filosofia, a teoria social. Portanto, a Escola de Frankfurt refere-se a uma denominação retrospectiva, e seus integrantes desempenharam um importante papel no debate acadêmico alemão do pós-guerra.

Já a expressão *Teoria Crítica* apareceu pela primeira vez em um texto de Max Horkheimer, de 1937, denominado *Teoria tradicional e teoria crítica*, publicado na revista do Instituto. Com a expressão designavam-se o campo teórico ligado ao marxismo e, posteriormente, toda uma vertente do pensamento orientada pelas formulações desse mesmo artigo.

De acordo com Nobre (2011, p.31), para Horkheimer, a ciência moderna, ao fixar a separação entre a teoria e a prática, esquece os condicionamentos históricos do seu próprio método. Se todo conhecimento produzido é historicamente determinado, não se pode deixar de considerar essas determinações, sob o risco de permanecer na superficialidade dos fenômenos. Indo além, para Horkheimer, ao propor trabalhar os dados da realidade de maneira neutra e objetiva, acrítica, a ciência tradicional acaba assumindo a função de legitimação do *status quo*. Diferentemente, ao buscar a identificação dos elementos presentes na situação e que são orientadores da sociedade para a realização da liberdade e da igualdade, a Teoria Crítica posiciona-se de modo absolutamente crítico, tanto em relação à forma de produção de conhecimento da teoria tradicional, como também em relação à própria sociedade.

Ainda para Horkheimer, ao limitar-se a descrever as relações sociais, a ciência tradicional encobre as possibilidades de transformação que se encontram inscritas nessas relações. Contudo, é justamente a orientação para a emancipação da dominação o fator fundamental que permite a compreensão da sociedade em seu conjunto. A teoria crítica coloca para si a função de compreender a sociedade e descrever seu *modus operandi*, à luz dessa emancipação, ao mesmo tempo possível e bloqueada pela lógica própria da sua organização. Essa a orientação para a emancipação é o princípio orientador da teoria crítica, o que torna seu campo de ação diferenciado dos modelos abstratos, idealizados, de sociedades perfeitas, bem como daqueles que entendem a tarefa da teoria como uma descrição neutra, matematizada, da realidade. Em síntese,

a tarefa primeira da Teoria Crítica é, portanto, a de apresentar “as coisas como são” sob a forma de *tendências* presentes no desenvolvimento histórico. E o delineamento de tais tendências só se torna possível a partir da própria perspectiva da emancipação, da realização de uma sociedade livre e justa, de modo que “tendência” significa, então, apresentar, a cada vez, em cada momento histórico, os arranjos concretos tanto dos potenciais emancipatórios quanto dos obstáculos à emancipação (NOBRE, 2011, p.7).

Ainda com Nobre (2011, p.35) em seu texto inicial, *Teoria tradicional e teoria crítica*, publicado antes da deflagração da Segunda Grande Guerra Mundial, Horkheimer identificou três componentes daquele momento histórico: o primeiro dizia respeito ao próprio sistema capitalista, que sobreviveu à Revolução Russa e à crise de 29, passando, de uma forma concorrencial, para uma forma monopolista com fortes conglomerados. Tal formatação exigiu a intervenção do Estado com o objetivo de estabilizar as relações comerciais, sem que, no entanto, o sistema tenha sido quebrado em sua lógica interna de valorização do capital, como Marx pensara que aconteceria, caso a intervenção do Estado se mostrasse necessária. O segundo componente dizia respeito à classe operária que, contrariamente ao que Marx havia previsto, não se empobrecera; parte dela havia inclusive enriquecido, não sendo mais possível a identificação de um grande polo de pobreza e outro pequeno polo de riqueza na sociedade, mas gradações intermediárias. Finalmente, um terceiro elemento dizia respeito à ascensão do nazismo e do fascismo, conforme a influência de uma poderosa máquina de propaganda e convencimento das massas de trabalhadores, que seguiram acriticamente aquilo que era pregado.

Assim, naquele momento, pela influência desses três fatores, qualquer ação transformadora da sociedade estava bloqueada, restando ao exercício crítico apenas o âmbito da ação teórica. Permanecia, entretanto, no horizonte, a possibilidade de abertura para a realização das transformações desejadas — igualdade e liberdade — com a derrota do nazismo.

A partir da década de 40, Horkheimer e Adorno foram distanciando-se criticamente do diagnóstico e das proposições marxistas. Em 1947, ainda radicados nos Estados Unidos e influenciados pelas mudanças observadas no pós-guerra, T. Adorno e M. Horkheimer escreveram e publicaram um novo texto, intitulado *Dialética do esclarecimento*. De acordo com Nobre (2011,) nesse texto, a economia política deixou de ocupar o centro da preocupação dos seus autores. Por essa época, as análises econômicas apontavam para uma mudança estrutural no funcionamento do capitalismo, uma vez que a intervenção do Estado na organização, distribuição e consumo de bens tinha adquirido o caráter de um planejamento inteiramente burocratizado. Também o fracasso do nazismo e a vitória das forças aliadas não trouxeram as mudanças revolucionárias esperadas. De acordo com o novo diagnóstico que fizeram da sociedade ocidental, o capitalismo tinha se transformado de tal maneira que não mais havia em seu interior a possibilidade concreta de realização da liberdade e da igualdade. Se, no texto inaugural *A teoria crítica e a teoria tradicional*, qualquer possibilidade de mudança se encontrava bloqueada pela propaganda e pela repressão nazista, nesse novo texto as mudanças

encontravam-se bloqueadas pela intervenção do Estado no sistema capitalista, transformando-o naquilo que eles denominaram *capitalismo administrado*.

O sistema econômico no capitalismo administrado é controlado de fora, politicamente. No entanto, esse controle não é exercido de maneira transparente, mas sim burocraticamente, segundo a racionalidade própria da burocracia, que se chama, na linguagem de Horkheimer e Adorno, *instrumental*: trata-se de uma racionalidade que pondera, calcula e ajusta os melhores meios a fins dados exteriormente ao agente (NOBRE, 2011, p.41).

Os autores de *A dialética do esclarecimento* enfatizaram que a sociedade ocidental contemporânea estava caracterizada por uma falência dos valores humanistas; esse vazio fora preenchido pelos valores do mercado. Indivíduos *genéricos* estavam sendo produzidos pela educação de massa, cujo interesse era capacitá-los para viver nessa sociedade, na qual o sujeito só encontraria seu lugar social quando se convertesse em consumidor. Para Adorno e Horkheimer o projeto iluminista,

prometendo a liberdade, foi capaz apenas de criar um sistema que restabeleceu novas formas de dominação. As luzes que libertariam o homem tornaram-no escravo de um saber que não mais lhe pertence. Igualados pelo estatuto da dominação e homogêneos pelo mercado, os homens não têm espaço para a crítica. Uma sociedade alienada abraça um mercado acéfalo. O conhecimento imparcial forja a indiferença. Está pavimentado o caminho para a barbárie, e todas as suas expressões (BORGES, 2011, p. 5).

Como não eram mais discerníveis tendências reais à emancipação, para Horkheimer e Adorno a teoria crítica encontrava-se sem ancoramento na realidade social. Ou seja, se a razão instrumental era a *única* forma de racionalidade no capitalismo administrado e atuava no sentido de neutralizar qualquer forma de emancipação, o exercício crítico não tinha mais razão de ser. Chegara-se, portanto, a uma *aporia* (NOBRE, 2011, p.52).

Nas décadas de 1960 e 1970, começa a constituir-se, com as obras de Habermas, Taylor e Castoriadis, uma nova forma de filosofia social, num contexto político bem diferente do anterior. Sob a influência da virada linguística, novas exigências metodológicas foram colocadas para a fundamentação dos enunciados filosóficos: a virada linguística modificou a crença numa realidade ontológica do mundo, de tal forma que esta passou a depender de nossos esquemas conceituais, de formas de interpretação e de práticas culturais. Consequentemente,

firmou-se maior exigência de clareza e fundamentação das proposições filosóficas, e o futuro da filosofia social passou a depender da possibilidade de justificar, de maneira convincente, os juízos éticos dos quais ela lança mão.

Inserido nesse novo contexto histórico, de acordo com Nobre (2009), Habermas discorda de Horkheimer e de Adorno e elabora um novo modelo para a teoria crítica. Para ele havia um outro diagnóstico possível naquele momento, que afastaria o perigo imobilizante da aporia à qual chegaram os autores da *Dialética do esclarecimento*. Assim, Habermas propõe uma revisão da própria teoria crítica, desde as formulações de Marx, uma vez que, para ele, os conceitos marxistas originais da teoria crítica não eram mais suficientes para o entendimento da realidade social porque não contemplavam aspectos decisivos das relações sociais presentes nas sociedades atuais. Assim, ele dedicou-se à busca por uma alternativa de interpretação repensando o próprio sentido de emancipação da sociedade.

Habermas, então, a partir da *virada linguística*, formulou sua *teoria da ação comunicativa*, que convive com a racionalidade instrumental, consistindo na sua outra face. Para Habermas, a razão humana se desdobra, progressivamente, em duas racionalidades: a instrumental e a comunicativa, imanentes a duas formas do agir humano. A ação instrumental é *calculadora*, orientada para o êxito, uma vez que busca os melhores meios para alcançar fins determinados. Esse tipo de racionalidade está presente, por exemplo, no trabalho. São as ações direcionadas para o domínio da natureza, para a organização da sociedade, visam à produção das condições materiais de vida e possibilitam a *reprodução material* da sociedade. De outro lado, tem-se a racionalidade própria da ação comunicativa, que visa o entendimento entre as pessoas e, portanto, a *reprodução simbólica* da realidade.

Paralelamente, Habermas elabora uma concepção de sociedade conforme dois níveis: o nível do sistema e o nível do mundo da vida. O nível do sistema consiste no *locus* da reprodução material, da razão calculadora, e é regido por mecanismos de coordenação da ação tipicamente instrumentais; já o domínio do mundo da vida consiste no *locus* da reprodução simbólica, regido pelos mecanismos comunicativos de coordenação da ação.

A teoria da ação comunicativa parte de determinadas peculiaridades dos diálogos que permeiam, constantemente, o agir humano intersubjetivo. Ao relacionarem-se uns com os outros, como sujeitos, numa situação de diálogo, o falante sempre levanta pretensões de validade para seu ato de fala. Ele espera ser compreendido, espera que sua proposição seja aceita como verdadeira, estabelece com seu ouvinte uma forma de relação e espera, finalmente, que o interlocutor acredite em sua veracidade ou sinceridade. Mesmo que os dialogantes não

estejam conscientes de tais pretensões, elas constituem a base do agir comunicativo, ao nível prático convencional, do mundo da vida.

Portanto, é no nível do mundo da vida que as pretensões inerentes ao diálogo, consideradas universais, devem ser satisfeitas, a fim de que haja acordo entre os participantes nas interações comunicativas. As mudanças ocorrem quando ocorre o dissenso. Nesse caso, os dialogantes devem abandonar as argumentações do senso comum para alçar o nível mais elevado do discurso, quando, então, argumentos mais reflexivos devem ser usados, o que pode levar a mudanças. É por meio desse processo de avanços na capacidade de agir comunicativamente que ocorrem simultaneamente tanto a individualização quanto a socialização dos indivíduos.

Para Habermas algumas condições são fundamentais para que a ação comunicativa ocorra sem obstáculos: a ausência de assimetrias entre os dialogantes em termos de dinheiro, poder e posição social; que não estejam impedidos por distúrbios psicológicos; que sejam capazes de só se deixar convencer pelo melhor argumento. Entretanto, como tais condições jamais se realizam inteiramente na realidade, ao orientar suas ações para o entendimento, os sujeitos antecipam essas condições como ideais e assim, tendo esse parâmetro diante de si, torna-se possível detectar as distorções que estejam impedindo a comunicação.

Para Habermas, as tendências derivadas da racionalidade instrumental, características do nível dos sistemas, tendem a penetrar no mundo da vida, *colonizando-o*. Essa colonização constitui, portanto, um obstáculo a ação comunicativa ao introduzir as assimetrias derivadas dos sistemas do poder e do dinheiro no mundo da vida. Reside nesse fenômeno o caráter patológico da sociedade.

Nascido em 1949, Axel Honneth apresentou sua tese de doutoramento à Universidade Livre de Berlim, em 1983, posteriormente, transformada em livro e publicada com o título *Crítica do poder. Estágios de reflexão de uma teoria social crítica*, em 1985. Entre 1984 e 1990, foi assistente de Habermas no Instituto de Filosofia da Universidade de Frankfurt, onde apresentou sua tese de livre docência, cuja versão em livro é denominada *Luta por reconhecimento, a gramática moral dos conflitos sociais*, publicado pela primeira vez em 1992. Em 1996, sucedeu a Habermas em seu posto na Universidade de Frankfurt; em 2001, assumiu também a direção do Instituto de Pesquisa Social. Podemos dizer, então, que Honneth representa a terceira geração de filósofos daquele Instituto.

Para Honneth, em seu artigo *Uma patologia social da razão. Sobre o legado da teoria crítica* — citado por Madureira (2009), na introdução do livro *Crítica del agravio moral* desse mesmo autor — é possível a explicitação de três pontos comuns ao pensamento dos filósofos

da primeira e da segunda geração da teoria crítica: 1) a convicção do caráter patológico da sociedade contemporânea e a localização da origem dessa patologia na ideia de um déficit na racionalidade que a orienta; a essa convicção alterna-se o parâmetro normativo, segundo o qual, o *não patológico* seria uma concepção da *vida boa* ou das condições de possibilidade da autorrealização individual; 2) a convicção, corroborada pela relação da teoria com as ciências sociais, segundo a qual esse déficit de racionalidade ou mesmo a impossibilidade de sua realização plena se encontra associada ao capitalismo²; 3) a ideia de que a crítica das patologias sociais e a possibilidade de superá-las provêm da mesma racionalidade, cujo desenvolvimento pleno se encontra bloqueado e se expressa no *sofrimento* como manifestação de um interesse emancipatório. O caráter imanente da crítica se associa, assim, à ideia de *práxis*.

Esses três pontos constituem o legado da teoria crítica e, ao mesmo tempo, as tarefas que devem ser cumpridas por aqueles que pretendem continuá-la e transformá-la no século XXI.

Na visão de Honneth (2003), a teoria crítica inaugural, tal como elaborada por Horkheimer, apresenta uma concepção de sociedade aprisionada entre dois polos opostos: as estruturas econômicas imperativas e dominantes e a socialização do indivíduo, sem uma ação social mediadora entre ambos. É o que Honneth denomina *déficit sociológico* da teoria crítica, em termos de sua entrevista concedida a Nobre e Repa:

Em relação a Adorno e Horkheimer, continuo convencido de que suas teorias da sociedade subestimam o sentido próprio do mundo da vida social. Eles não atribuem às normas morais nem às operações interpretativas dos sujeitos papel essencial na reprodução da sociedade. Ambos tendem a um funcionalismo marxista: a socialização, a integração cultural e o controle jurídico possuem meras funções para a imposição do imperativo capitalista da valorização (HONNETH, 2003).

Por outro lado, em Habermas, o mesmo déficit aparece na distinção dual entre sistema e mundo da vida, sem consideração à ação social como mecanismo mediador entre ambos, bem como no entendimento da ação comunicativa intersubjetiva, não estruturada pelo conflito social. De acordo com Nobre (2009), Habermas pensou a distinção entre mundo da vida e sistema como uma forma de solucionar a aporia da *Dialética do esclarecimento*. Procurou,

² É importante assinalar aqui que esta associação entre déficit de racionalidade e capitalismo aplica-se muito mais fortemente aos filósofos da primeira geração da teoria crítica, em seu início. Conforme dissemos acima, mesmo Horkheimer e Adorno tomaram certa distância de Marx quando escreveram a *Dialética do esclarecimento*, em 1947.

assim, garantir, tanto a possibilidade de uma limitação da razão instrumental, quanto a perspectiva da ação emancipatória. Com isso, para Habermas, a racionalidade instrumental encontra sua justificativa como elemento de coordenação da ação, indispensável à reprodução material da sociedade. Por outro lado, foi necessário limitar normativamente o sistema, tornando-o contrário à lógica comunicativa. Consequentemente, Habermas “tornou-se incapaz de pensar como o próprio sistema e sua lógica instrumental é resultado de permanentes conflitos sociais, capazes de moldá-lo conforme as correlações de forças políticas e sociais” (NOBRE, 2009, p. 17). Além disso, a racionalidade comunicativa tal como pensada por Habermas é *prévia* ao conflito e, assim, a realidade social deste passa a ocupar um segundo plano, no qual o fundamental está nas estruturas comunicativas. Esse conflito se apresenta como dissenso, cuja solução é alcançada pelo exercício do discurso ou forma reflexiva do agir comunicativo. Com isso, a luta pelo reconhecimento que, para Honneth, constitui o elemento fundamental no interior do qual se desenvolve a subjetividade e a identidade individual e coletiva, é abstraída da teoria da ação comunicativa.

Enfim, Honneth concorda com Habermas sobre a importância de se reconstruir a teoria crítica em bases intersubjetivas e universalistas. Parte, porém, da tese segundo a qual a base da interação é o conflito e a luta por reconhecimento. Honneth vai, então, assim como Habermas, trilhar o caminho da *reconstrução*³ da teoria crítica a partir exatamente dos conflitos, de suas configurações sociais e institucionais, tendo em vista compreender as lógicas neles presentes e a elaboração de uma teoria social mais próxima das ciências humanas e de suas aplicações empíricas. Com isso, constitui o conflito social como objeto principal da teoria crítica.

³ O conceito de reconstrução desempenha um papel importante no pensamento de Habermas. Para o filósofo, na medida em que, na modernidade, as ciências, as artes e a moral seguiram caminhos próprios, a ideia de totalidade se perde e com ela o papel fundacionista que a filosofia até então desempenhara, cabendo a ela um papel mais modesto, de “mediação entre o mundo cotidiano e a modernidade cultural retraída em esferas autônomas” (BANWART Junior, 2002, p. 31). Para tanto, a filosofia precisa rever sua aproximação e articulação com as demais ciências, sem pretender sobrepor-se a elas, assumindo um papel de intérprete e deslocando-se do âmbito transcendental e dialético para o âmbito das *ciências reconstitutivas*. Mattos explica que para Habermas o trabalho reconstutivo se faz em dois eixos: no eixo horizontal pela identificação dos pressupostos normativos, de pretensões universalistas, que constituem a base das lutas concretas pela emancipação; no vertical, pela demonstração do modo como tais pressupostos constituíram-se sob condições empíricas. Observemos as palavras do próprio Habermas, citado por Mattos: “as reconstruções vertical e horizontal se implicam, de modo que, para a filosofia, resulta a possibilidade de se apoiar em estudos empíricos para o estabelecimento de suas pretensões de validade. Ou seja, articula-se uma concepção falibilista para as reconstruções filosóficas, a qual é contraposta a toda ideia de fundamentação última” (MATTOS, 2010, p.117).

Ainda, conforme Nobre (2009), é preciso esclarecer que Honneth não privilegia aqueles conflitos marcados pela busca de poder ou pela necessidade de autoconservação: os conflitos motivados por interesses. Antes, busca os conflitos originados

de uma experiência de desrespeito social, de um ataque à identidade pessoal ou coletiva, capaz de suscitar uma ação que busque restaurar relações de reconhecimento mútuo ou justamente desenvolvê-las num nível superior. Por isso, para Honneth, é possível ver nas diversas lutas por reconhecimento uma força moral que impulsiona desenvolvimentos sociais (NOBRE, 2009, p. 18).

Finalmente, torna-se compreensível que o primeiro filósofo com o qual Honneth irá dialogar seja Hegel, uma vez que este é o pensador que, em toda a sua obra, trabalhou a ideia de desenvolvimento do indivíduo, no singular, entrelaçada à ideia universalista de evolução social, dinamizadas pelos processos de conflito e lutas travadas no seio das sociedades históricas.

2 O PROCESSO DE RECONHECIMENTO: HEGEL E MEAD

Este capítulo da nossa dissertação trata das teorias nas quais Axel Honneth fundamenta a tese principal do seu livro *A luta por reconhecimento*, segundo a qual, os conflitos que envolvem grupos sociais diversos, comuns nas sociedades atuais, são decorrentes de pretensões normativas não atendidas e podem, portanto, ser caracterizados como lutas por reconhecimento.

Honneth vai buscar no conceito de *Anerkennung*, tal como formulado pelo jovem Hegel dos tempos de Jena, seu ponto de partida principal. No entanto, a análise retrospectiva sobre as reflexões de Hegel evidencia as bases idealistas do seu pensamento, orientado por uma totalidade metafísica e por uma filosofia da consciência, as quais são pouco aceitas hoje, dadas as condições do pensamento pós-metafísico.

Para contornar essa questão, nosso autor encontra, nas ideias do psicólogo social norte-americano George Herbert Mead, fundamentos mais científicos para as intuições hegelianas, uma vez que Mead partilha com Hegel a crítica ao atomismo, presente na filosofia social moderna; a ideia de uma gênese social da identidade do Eu; a ideia da luta por reconhecimento como o eixo condutor de uma teoria que procura explicar a evolução moral da sociedade. Assim sendo, o capítulo será dividido em duas partes, a primeira direcionada para o pensamento de Hegel, a segunda para as articulações com a teoria de Mead.

2.1 A teoria da intersubjetividade do jovem Hegel

2.1.1 O pano de fundo político e filosófico das ideias de Hegel

Georg W. F. Hegel nasceu, em 1770, quando a Alemanha ainda era muito pobre, essencialmente rural e desunida. “Não havia jurisdição centralizada, predominava ainda a servidão, e a censura era aplicada drasticamente: qualquer leve indicação de tomada de consciência era reprimida com rigor” (ARANTES, 1999, p. 5). Aos dezenove anos, Hegel viu a França ressurgir após a revolução que derrubou a monarquia, a ordem feudal e declarou os direitos individuais de liberdade e igualdade. As notícias dessa revolução ecoaram na Alemanha, principalmente nas camadas mais educadas que, no entanto, não se sentiam capacitadas para provocar qualquer grande mudança política. Assim, “o mundo da ciência, da arte, da filosofia e da religião não só lhes oferecia satisfação, como também se tornara para elas,

a verdadeira realidade, transcendente às miseráveis condições da sociedade” (ABRANTES, 1999, p. 6). A cultura era, então, essencialmente idealística, ocupada com a *ideia* das coisas, mais do que com as próprias coisas, o que gerou um movimento filosófico denominado *idealismo*, predominante à época de Hegel.

Os idealistas contrapunham-se aos empiristas ingleses, representados principalmente por Locke e Hume. Para os empiristas não existe uma razão universal, unificadora, e a unidade da razão deve-se unicamente à mera repetição de hábitos ou costumes, sem que com isso possamos exercer qualquer controle sobre os fatos.⁴

Para os idealistas, sem a unidade da razão e sem a universalidade de um princípio unificador, os seres humanos permaneceriam à deriva, à mercê dos fatos e dos acontecimentos da realidade empírica, sem qualquer autonomia para decidir seu próprio destino. Assim, o problema posto para os racionalistas era: como justificar a autonomia da razão, ou da consciência de si, e, conseqüentemente, a liberdade do indivíduo frente aos dados e fatos da realidade?

Kant já havia se inserido nessa discussão provocando o que ele próprio denominou *revolução copernicana* na teoria do conhecimento, ao colocar o sujeito no centro da epistemologia, pois “o êxito final da ‘revolução copernicana’ de Kant é que o objeto está no sujeito: a unidade do objeto da experiência é constituída, na realidade, pela unidade sintética do sujeito, que Kant chama de ‘apercepção transcendental’ ou ‘Eu penso’” (REALE, 2005, p. 353). Essas formas universais seriam a *intuição* e o *entendimento*, aprioristicamente constituídas no espírito humano, anteriores a qualquer sensação ou impressão trazida pela experiência. Assim, o solitário sujeito epistemológico kantiano seria dotado de uma consciência transcendental, responsável pela transformação dos dados brutos, colhidos pelos sentidos, em um conjunto sistematizado de objetos e relações e, por esse caminho, somente poderia conhecer os objetos como fenômenos produzidos em sua mente pela razão. O conhecimento das *coisas em si* lhe escaparia.

Em termos da liberdade e do agir prático, a solução proposta por Kant é apresentada em sua *Crítica da razão prática*: como a separação entre razão e liberdade não é possível, os

² David Hume, sobre a relação causal entre dados, assim se expressou: “ousarei afirmar, como proposição geral, que não admite exceção, que o conhecimento desta relação não se obtém, em nenhum caso, por raciocínios *a priori*, porém nasce inteiramente da experiência quando vemos que quaisquer objetos particulares estão constantemente conjuntados entre si” (HUME, 1999, p. 49).

homens, seres racionais, orientam seus comportamentos levando em consideração aquilo que de antemão, pelo uso da razão, já conhecem, ou seja, seus deveres. Em síntese, são livres para fazer aquilo que devem fazer. Em situações particulares, têm suas máximas como referência, ou seja, orientam-se de acordo com suas próprias crenças e valores. Em situações que podem ser generalizáveis, a razão deverá mover a vontade, conforme princípios universais válidos para todos os homens. Esses princípios constituem os imperativos categóricos, cuja formulação mais conhecida é *age conforme sua máxima possa ser elevada a lei universal*.

Fichte, filósofo que deu início ao idealismo alemão, estudioso de Kant, de acordo com Reale (2005), busca encontrar o sujeito original, anterior ao eu transcendental como princípio unificador das críticas de Kant e, assim, constituir um sistema filosófico. Fichte coloca essa origem no eu absoluto, o eu considerado como puro agir e que se produz a si mesmo, sem ser determinado nem condicionado a nada que lhe seja exterior e que só pode ser compreendido por um pensar intuitivo, por uma intuição intelectual, constituindo um primeiro momento de pura liberdade. Esse eu, de início ilimitado, se põe em relação ao não-eu, internalizado e também ilimitado, constituindo um segundo momento, de oposição. Finalmente, num terceiro momento, ocorre a limitação ou determinação do eu pelo não-eu. O não-eu é a natureza em geral, compreendida como *reino dos limites*. O não-eu é posto (produzido, criado) inconscientemente pelo eu absoluto por meio da imaginação produtiva, ideia que Fichte retoma de Kant e transforma em imaginação criadora inconsciente dos objetos. “A imaginação produtiva é assim uma atividade infinita do Eu que, delimitando-se continuamente, produz aquilo que constitui a matéria do conhecimento” (REALE, 2005, p. 53).

Para Fichte o homem realiza sua tarefa moral de modo pleno quando entra em relação com outros homens. Em comunidade, o homem deve limitar a própria liberdade pelo reconhecimento da liberdade do outro. Isso posto, a vida social implica o direito porque o direito fundamental do homem é o direito à liberdade. Portanto, o Estado nasce de um contrato social, de um consenso das vontades dos indivíduos e tem por função regular o exercício das liberdades.

Aos dezoito anos de idade, tendo conseguido uma bolsa de estudos, Hegel seguiu para Tübingen, onde ingressou em um seminário de teologia, com o intuito de formar-se pastor. Nessa época, tornou-se amigo de Hölderlin e Schelling. Tendo renunciado à carreira religiosa, em 1801, transferiu-se para Jena, onde lecionou como livre-docente na universidade local. Entre 1806 e 1807, concluiu e publicou a *Fenomenologia do espírito*. Além da revolução francesa, Hegel foi profundamente marcado pela filosofia grega.

Höelderlin ajudou decisivamente Hegel a descobrir todo o encanto da Grécia clássica, especialmente o fascínio da experiência democrática da pólis ateniense. A descoberta se deu num período em que os amigos acompanhavam com enorme interesse os acontecimentos da história política da França, cuja dramaticidade se explicitara na tomada da Bastilha. A Revolução Francesa parecia abrir caminho para uma recuperação moderna da liberdade alcançada mais de vinte séculos antes pelos cidadãos de Atenas (KONDER, 1991, p. 3).

Também para Abrantes (1999), as raízes das considerações filosóficas de Hegel encontram-se nas ideias progressistas da Revolução Francesa, quando os valores da liberdade, da igualdade e da fraternidade foram consagrados. No entanto, o estudo das teorias econômicas de Adam Smith e da realidade social da Inglaterra havia mostrado ao filósofo o quanto essa realidade era contraditória, uma vez que a vida humana se encontrava submissa a um sistema social no qual homens se relacionavam uns aos outros, isoladamente, apenas como consumidores e compradores de mercadorias, longe, portanto, do ideal de uma comunidade racional, eticamente integrada. Para o jovem Hegel, o modelo de comunidade na qual a integração da liberdade individual com o ideal de universalidade se mostrara possível era a *polis* grega.

Ainda moço, Hegel manifestou seu desacordo com relação à separação feita por Kant entre fenômenos e coisas-em-si uma vez que, com tal distinção, a unidade e a totalidade da razão estariam para sempre perdidas. Não concordava também com a razão prática kantiana, que obrigava os indivíduos a um dever independentemente de qualquer circunstância. A razão para Hegel realizava-se na história, no vir a ser de sujeitos situados; estava presente na continuidade “e também nas rupturas da atuação coletiva dos sujeitos humanos. Não era negada pelo irracional: atravessava as aparentes irracionalidades e crescia por meio delas” (KONDER, 1991, p. 22). Seu pensamento já se orientava no sentido de elaborar um sistema filosófico que justificasse a autonomia da razão e da própria liberdade como resultantes de um processo dialético de autorreflexão da razão, em interação com a natureza e com o mundo social.

Os textos elaborados por Hegel durante os tempos de Jena sempre despertaram o interesse dos filósofos que se preocuparam com o desenvolvimento de uma teoria crítica da sociedade. A importância central desse período da filosofia hegeliana para a teoria crítica reside, principalmente, em uma teoria da moralidade na qual a luta pelo reconhecimento é apresentada como o meio de formação moral do espírito.

De acordo com Honneth (2009a, p.199), para a elaboração desses textos, Hegel realizou um *giro teórico* no modelo de luta social introduzido na filosofia social por Maquiavel e Hobbes. Assim, ao invés de uma luta pelo poder ou pela sobrevivência física, Hegel elaborou uma teoria intersubjetiva, fundamentada metafisicamente em motivos práticos, com o objetivo de oferecer um modelo de formação da coletividade ética. Para Hegel, a racionalidade e a sociabilidade — inerentes ao ser humano — conduzem-no para o alcance do conhecimento de si e para a construção de uma comunidade organizada segundo preceitos éticos. Assim sendo, ele descreve a trajetória do espírito na busca por sua autonomia e autorrealização, como uma sucessão de etapas, cuja passagem de uma para outra é marcada por um conflito motivado pelo desejo de reconhecimento pelo outro.

Para a construção dessa nova proposta de filosofia política, “a questão é saber se uma ordem política pode ser erigida sobre uma experiência moral, que seja tão originária quanto o medo da morte violenta” (RICOEUR, 2006, p.187). Para Ricoeur (2006), o conceito de *Anerkennung* satisfaz essa exigência em três aspectos: em primeiro lugar, ele estabelece o vínculo entre a autorreflexão e a orientação para o outro, entre a subjetividade e a intersubjetividade, vínculo este herdado de Fichte; em segundo lugar, todo o processo é marcado pelo polo negativo rumo ao polo positivo, do desrespeito rumo ao reconhecimento, o que insere a luta hobbesiana num plano moral; em terceiro lugar, a teoria do reconhecimento organiza-se segundo níveis hierárquicos cada qual correspondente a instituições específicas – família, direito, Estado – imanentes ao próprio processo de reconhecimento, o que torna o conceito hegeliano de *vida ética* uma resposta ao artificialismo do Leviatã.

2.1.2 Os textos analisados por Axel Honneth

2.1.2.1 O ensaio *Maneiras científicas de tratar o direito natural*, de 1802

Aqui é importante uma breve referência ao processo de mudança econômica e cultural iniciado no final da Idade Média, que trouxe como consequência o enfraquecimento das crenças e valores fundamentados em Aristóteles e que davam sustentação à ciência política clássica, ou seja, à doutrina sobre o que deveria ser uma vida boa e justa. Assim, nos primórdios da modernidade, situa-se o modo de pensar de Maquiavel, para quem o homem é um ser profundamente egocêntrico, que busca apenas tirar das situações um benefício próprio, por meio de ações orientadas para o êxito em busca do poder. Portanto, o outro é, para ele, um

competidor. Hobbes surge cerca de cento e vinte anos mais tarde e, para ele, os homens consideram o outro sempre como um possível agressor. Dessa maneira, caso fossem subtraídas da convivência humana as formas de controle sociais, as relações entre os seres humanos regressariam ao estágio de uma guerra de todos contra todos. A superação dessa relação conflituosa se dá pelo contrato de convivência conduzido pelo braço forte do soberano.

Nesse ensaio, Hegel critica as versões sobre o direito natural moderno existentes à sua época, por suas características *atomísticas*. Na maneira empírica, representada por Hobbes, esse atomismo se manifesta na concepção, segundo a qual, os comportamentos ditos *naturais* são apenas atos de indivíduos isolados, aos quais se sobrepõem as formas de organização social. Na maneira formal, representada por Kant e Fichte, as premissas atomísticas surgem da concepção, segundo a qual, “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” (HONNETH, 2009b, p. 39). Para Hegel, segundo uma tal concepção, o indivíduo é visto como um conjunto de disposições egocêntricas que devem ser reprimidas antes que ele possa assumir atitudes éticas que propiciem a constituição da comunidade. Em síntese, ambas as concepções pressupõem a existência de sujeitos isolados, separados do seu contexto histórico social, como base para a socialização humana. Em tais sociedades, a união entre os homens procede do exterior, como algo *diferente e estranho* (HONNETH, 2009a, p.208).

A universalidade dos direitos que deriva do Direito natural moderno é fundada no postulado igualitarista, ou seja, na igualdade dos indivíduos enquanto unidades isoladas, numericamente distintas, no estado de natureza. Dentro desta concepção, o estado de sociedade é, primeiramente, a soma destes indivíduos, vinculados extrinsecamente pelo pacto social (VAZ, 2000, p. 165).

Para o jovem Hegel, uma comunidade política deve ser pensada como um processo natural de evolução contínua, que culmina num estado de união moral entre os homens. O que importa a Hegel em sua filosofia política exposta nesse texto sobre o direito natural é a possibilidade de desenvolver, teoricamente, um estado de totalidade ética, uma sociedade organicamente organizada e entendida como uma sociedade integrada de cidadãos livres, para a qual o modelo das antigas cidades gregas seria o ideal. Um modelo, portanto, contrário ao modelo de mera associação entre os homens, de base contratualista.

Para ele [Hegel] a ideia de um indivíduo isolado, abstraído do todo, é uma ficção produzida pela filosofia política moderna que terminou por desconsiderar o que é, aos seus olhos, capital: o indivíduo é, primeiramente, membro de, ou seja, membro do Estado ou de suas comunidades constitutivas, como a família. Nesse sentido, a filiação da filosofia hegeliana é claramente aristotélica na medida em que o cidadão é, antes de tudo, membro da *polis* que torna possível e realiza simultaneamente a finalidade própria do homem, isto é, o exercício da razão e da política (ROSENFELD, 1993, p. 48).

Segundo Honneth (2009b), para Hegel, em tal sociedade a organização da vida pública (as leis e o Estado) possibilitaria a realização da liberdade de todos os indivíduos, em particular, e os usos e costumes constituiriam o *medium social* no qual deveria efetuar-se a integração entre as liberdades individuais e a universal. No entanto,

Hegel tem que se perguntar de que maneira devem estar constituídas as categorias com apoio nas quais se pode elucidar filosoficamente a formação de uma organização social que encontre sua coesão ética no reconhecimento solidário da liberdade individual de todos os cidadãos (HONNETH, 2009b, p. 42).

O primeiro passo dado pelo filósofo nesse sentido consiste na substituição das categorias atomísticas por uma ideia de vínculo social entre os sujeitos. Com tal intuito, deixa-se guiar pela visão aristotélica, segundo a qual, o homem é um ser racional, político, naturalmente sociável e capaz de estabelecer comunidades, uma vez que depende de uma coletividade para realizar sua própria natureza e alcançar o bem, a sua felicidade. Ou, conforme Hegel, citado por Honneth (2009b, p. 43), “o povo [...] por natureza [é] anterior ao indivíduo; pois, se o indivíduo não é nada de autônomo isoladamente, então ele tem de estar, qual todas as partes, em uma unidade com o todo”.

O segundo passo de Hegel consiste em explicar o desenvolvimento dessa eticidade natural como uma forma de organização da sociedade entendida como uma relação de totalidade ética. Seguindo as ideias de Aristóteles, Hegel não acredita na necessidade de um contrato social regulador das condutas humanas nem nos efeitos de uma razão prática determinante, uma vez que a existência de relações intersubjetivas é condição natural no homem. O processo a ser explicado, então, refere-se à transformação e ampliação das formas mais primevas de comunidade social em formas de interação mais complexas e abrangentes.

No entanto, o filósofo enfatiza o caráter conflituoso desse caminho. Por isso, tal processo deve ser definido teleologicamente, como uma sucessão de negações a se repetirem, mediante as quais, as relações éticas da sociedade são liberadas, aos poucos, das suas particularizações, alcançando níveis cada vez mais próximos de uma unidade do universal e do particular.

Na verdade, não se pode separar o indivíduo da comunidade, pois seria rompida a ligação que faz com que ambos sejam elementos de uma mesma totalidade. A comunidade sem o indivíduo torna-se coerção exterior, ou estrangeira, enquanto o indivíduo, tomado abstratamente como princípio de constituição do todo, desemboca no atomismo. Ora, este movimento de supressão das determinações próprias do livre arbítrio, convertendo cada indivíduo em elemento mediador do todo, faz com que cada um comece a reconhecer em outrem e nas instituições que lhes são comuns o surgimento de uma relação igualitária e livre (ROSENFELD, 1995, p. 149).

Algumas questões, porém, permanecem: como estão constituídas essas formas mais primeiras da eticidade natural? Que forma deve ter tal processo de negações a se repetirem, por meio do qual os potenciais éticos já inscritos nas primeiras estruturas da práxis social possam alcançar validade universal? Uma dificuldade particular refere-se à descrição dos conteúdos normativos da primeira etapa de socialização de tal sorte que resulte daí um processo de crescimento dos vínculos sociais e, ao mesmo tempo, de aumento da liberdade individual.

2.1.2.2 O Sistema da eticidade de 1802

Hegel supera essa dificuldade recorrendo à teoria do reconhecimento social de Fichte, bem como dando um novo significado ao conceito hobbesiano de luta. Assim, no *Sistema da eticidade*, Hegel reinterpreta o pensamento de Fichte sobre o reconhecimento, projetando-o para o interior das formas comunicativas de vida. Recordemos, com Honneth, que Fichte havia concebido o reconhecimento como uma ação recíproca entre indivíduos. “No apelo recíproco à ação livre e na limitação simultânea da própria esfera de ação a favor do outro, constitui-se entre os sujeitos a consciência comum, que depois alcança validade objetiva na relação jurídica” (HONNETH, 2009b, p.46).

A estrutura dessa relação de reconhecimento torna-se, então, sempre a mesma: na medida em que se sabe reconhecido pelo outro em suas capacidades e propriedades, um sujeito virá a conhecer-se a si mesmo como personalidade inconfundível. Desse modo também estará

contraposto ao outro ocorrendo, assim, uma sucessão de etapas de conflito e reconciliação. Nesse movimento, os indivíduos abandonam a etapa anterior de eticidade, alcançada de modo conflituoso, para chegar ao nível de uma eticidade mais exigente e novamente como um particular.

A partir dessa passagem é possível a Hegel elaborar uma crítica à tradição da filosofia social moderna, representada por Maquiavel e Hobbes. Hegel interpreta o conflito entre os homens como originado por um acontecimento ético, na medida em que objetiva o reconhecimento intersubjetivo das individualidades dos envolvidos.

Se os sujeitos precisam abandonar e superar as relações éticas nas quais eles se encontram originariamente, visto que não veem plenamente reconhecida sua identidade particular, então a luta que procede daí não pode ser um confronto pela pura autoconservação de seu ser físico; antes o conflito prático que se acende entre os sujeitos é por origem um acontecimento ético, na medida em que objetiva o reconhecimento intersubjetivo das dimensões da individualidade humana (HONNETH, 2009b, p. 48).

Dessa maneira, a sociedade para Hegel é um *locus* de tensões morais que se manifestam em lutas e conflitos que se resolvem por meio de um processo de reconhecimento intersubjetivo das pretensões colocadas pelas partes; assim, os conflitos práticos entre os indivíduos constituem momentos de um movimento ético no interior do contexto social da vida (HONNETH, 2009b).

Só aos poucos tal concepção teórica, baseada em Fichte e em Hobbes, assume uma forma clara nos escritos de Jena. Conforme Honneth (2009b), na primeira parte do *Sistema da eticidade*, sob o título de *Eticidade natural*, Hegel se contrapõe a Hobbes e inicia o texto com a descrição do estabelecimento das primeiras relações sociais como formas de distanciamento do indivíduo das determinações naturais e, portanto, de um aumento da própria individualidade. Essas relações sociais primeiras ocorrem em duas etapas.

Na primeira, Hegel focaliza a família, a relação entre pais e filhos, na qual os sujeitos se reconhecem como seres amantes, emocionalmente carentes, quando o elemento da personalidade que encontra reconhecimento por parte do outro é o *sentimento prático*, ou a dependência do indivíduo em termos da dedicação e dos bens necessários para a vida. A unidade sobre a qual repousa a família está fundamentada no amor, e é por meio da família que o

indivíduo sente que pertence a algo que o transcende. “A família é uma unidade indivisível por meio da qual cada membro torna-se uma determinação do todo, na qual o indivíduo vem a ser essencialmente comunitário” (ROSENFELD, 1995, p. 154). Contudo, o trabalho da família deve ser no sentido de superação dessa *unidade de sentimento* e da formação da independência do filho.

A passagem, da primeira para a segunda etapa, ainda parte do título *Ética natural*, se dá por um processo de universalização jurídica, ou seja, as relações práticas particulares dominadas pelo indivíduo no interior da família são transformadas em pretensões de direitos universais, contratualmente garantidas. Trata-se aqui do direito de posse, do reconhecimento recíproco dos sujeitos como proprietários e da possibilidade de aceitar ou não uma oferta em transações de troca ou de uma liberdade negativamente determinada, liberdade de dizer não ou de opor-se ao outro. Para Hegel, esse momento está incluso no título da *Ética natural* porque, com o contrato jurídico, cria-se um estado social em que os sujeitos não são ainda constitutivamente considerados em sua singularidade, em sua diferença, não são postos como totalidades e, sim, considerados em termos de suas liberdades negativas (HONNETH, 2009b).

Entre as duas formas de *ética natural* descritas e a etapa da *ética absoluta* que as segue, Hegel interpõe um período de lutas que interrompe de maneira conflituosa o processo já constituído de reconhecimento recíproco da etapa precedente. Esse período é caracterizado pela ocorrência de diferentes formas de atos destrutivos descritos por Hegel como crimes: o ato criminoso seria uma ação resultante da indeterminação da liberdade jurídica do indivíduo, ou seja, o criminoso faz uso do ato destrutivo justamente por não se sentir incluído no convívio social senão negativamente (HONNETH, 2009b). Segundo Ricoeur (2006, p. 193),

é como um trovão que explode nesse texto o segmento intitulado “O negativo ou a liberdade ou o crime” intercalado entre “A vida ética absoluta segundo a relação” e “A vida ética absoluta”. Ao marcar a oposição ao movimento de ascensão, esse momento revela o que estava em ação no trabalho da diferença, a saber, o aniquilamento (*Vermichtung*), o negativo da vida ética natural. O crime tem como efeito “negar a realidade de um vivente em sua determinidade, mas também fixar essa negação” [...]. O contramovimento que ele suscita, a vingança, interiorizada em remorso, participa dessa fixação.

Afinal, o que é um crime para Hegel? Embora Hegel não estabeleça de modo suficientemente claro no texto em análise uma definição clara do conceito de *crime* é possível

“atribuir a origem de um crime ao fato de um reconhecimento ter sido incompleto: nesse caso, o motivo interno do criminoso é constituído pela experiência de não se ver reconhecido de maneira satisfatória na etapa estabelecida de reconhecimento mútuo” (HONNEH, 2009b, p.52).

Hegel descreve, inicialmente, o ato de destruição como aquele destituído de uma direção clara, atos de *devastação* ou *aniquilação* por meio dos quais o indivíduo reage sem rumo à experiência do não reconhecimento. Tais atos não são considerados como crimes pelo filósofo, uma vez que lhes falta “o pressuposto social da liberdade juridicamente reconhecida” (HONNETH, 2009b, p. 53).

Em seguida Hegel trabalha a ideia do roubo, situação na qual um sujeito fere relações jurídicas já estabelecidas: o roubo é um ato predatório, por meio do qual o indivíduo é atingido em sua posse e também é lesado como *pessoa* em sua totalidade (HONNETH, 2009b). No nível da eticidade natural, as determinações jurídicas ainda não têm a força de imposição da autoridade pública. Como consequência, todo indivíduo tem de preocupar-se sozinho com a defesa dos seus direitos. Origina-se daí uma luta de pessoa contra pessoa, ou entre dois sujeitos juridicamente capazes. Para Hegel, um tal conflito só pode terminar com a sujeição do criminoso, que luta apenas pela imposição de um interesse particular, enquanto a vitória ficará com aquele que luta pela sua integridade. Assim, a violência e o roubo são opostos ao reconhecimento do direito de posse do outro. “Eles são coativos, visam o Todo; eles suprimem a liberdade e a realidade do ser-universal, do ser reconhecido” (RICOEUR, 2006, p. 194).

O terceiro tipo de conflito surge quando um sujeito se sente ferido em sua honra e quando a luta que se segue tem por fundamento a lesão à integridade da pessoa em sua totalidade. O conceito de honra, para Hegel, designa um tipo de atitude que um indivíduo adota em relação a si mesmo quando se identifica positivamente com todas as suas qualidades particulares. Só pode, porém, ocorrer uma luta pela honra porque essa atitude positiva em relação a si próprio depende do reconhecimento anteriormente confirmado por parte dos outros. Daí os dois perseguirem na luta a meta de reparar sua honra ferida por razões diversas e cada qual procura convencer seu oponente que sua própria personalidade é digna de reconhecimento. Tal luta pode transitar para uma luta de vida ou morte, uma vez que o indivíduo em sua *totalidade* está em jogo (HONNETH, 2009b).

Esses conflitos parecem constituir um processo que possibilita aos indivíduos o alcance dos entendimentos necessários à passagem da eticidade natural para a absoluta. Para Hegel, os conflitos apresentam um aspecto positivo porque apresentam um potencial de aprendizado

prático-moral: a cada novo desafio a que são compelidos pelos diversos tipos de crime, os sujeitos chegam a um aumento do saber sobre sua própria personalidade; essa é a dimensão evolutiva que Hegel procura enfatizar com os termos *pessoa* e *pessoa inteira*. *Pessoa* designa o indivíduo que, no nível da eticidade natural, recebe sua identidade primariamente por meio do reconhecimento intersubjetivo de sua capacidade jurídica. Já o termo *pessoa inteira* refere-se ao indivíduo que obtém sua identidade do reconhecimento de sua particularidade. Por outro lado, pelo mesmo caminho pelo qual chegaram a uma maior autonomia, deve aumentar, também, o saber de sua dependência recíproca uma vez que, depois de terem assumido os desafios e as consequências dos diversos tipos de crime, os indivíduos já não mais se contrapõem como agentes isolados e egocêntricos, mas como “membros de um todo”, de uma comunidade de cidadãos livres (cf. HONNETH, 2009b, p. 57).

Em síntese, de acordo com Ricoeur (2006), o dinamismo desse ensaio dedicado à eticidade é constituído pelo tema do reconhecimento, tendo como pano de fundo o direito, bem como a negação desse direito pelo crime. “Nesse sentido, o reconhecimento jamais é evocado sem sua sombra negativa: o ‘crime’ como negação do reconhecimento” (RICOEUR, 2006, p.194). Também, para Honneth, a construção hegeliana desse período

é guiada pela convicção de que 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 sua honra, o criminoso faz da dependência da identidade particular de cada indivíduo em relação à comunidade o objeto de um saber universal (HONNETH, 2009b, p. 58).

Ainda, ao tratar dessa terceira etapa do processo de interação social, que deve conduzir às relações de reconhecimento qualitativo entre os membros de uma sociedade, Hegel afirma como fundamento uma categoria de intuição recíproca, por meio da qual o indivíduo *se intui em cada um como a si mesmo*. Conforme a interpretação de Honneth, Hegel tentou assim designar uma relação recíproca entre os sujeitos superior ao reconhecimento meramente cognitivo. Para Honneth, a categoria *solidariedade* se apresenta com o sentido mais próximo dessa relação, oferecendo a base comunicativa por meio da qual os indivíduos, isolados uns dos outros pela relação jurídica, podem se encontrar e se reunir no quadro mais abrangente de uma comunidade ética. De acordo com Ricoeur (1996, p. 193), “a vida ética absoluta, isto é, liberta de uma série de poderes naturais, começando com o *Trieb*, culminando na instância da família,

[...] é o povo: é no povo (*Volk*) que essa ideia de eticidade absoluta aparece e encontra sua intuição”. Assim, a eticidade absoluta é alcançada “sob a governança do povo segundo a égide da justiça” (RICOEUR, 1996, p. 193) e é somente nesse quadro que as relações de propriedade podem vir a se tornar em relações mútuas.

Em síntese, temos três formas de reconhecimento, distintas entre si no que se refere ao modo e também ao objeto da confirmação prática: no âmbito da família, no âmbito do direito e no âmbito do Estado. De um modo sintético, é possível reproduzir, no quadro 1, essa teoria das etapas que provavelmente Hegel tinha em vista.

Quadro 1 – As três formas de reconhecimento

Objeto/modo de reconhecimento	Indivíduo (carências concretas)	Pessoa (autonomia formal)	Sujeito (particularidade individual)
Intuição (afetivo)	Família (amor)		
Conceito (cognitivo)		Sociedade civil (direito)	
Intuição intelectual (afeto que se tornou racional)			Estado (solidariedade)

Fonte – HONNETH, 2009b, p.60.

Para que essa teoria das etapas de reconhecimento, cada vez mais abrangentes, seja aceita de forma segura, conforme Honneth (2009b), faltam-lhe os conceitos complementares referentes à teoria da subjetividade, ou seja, as diferenciações categoriais entre os diversos conceitos de pessoa.

A segunda dificuldade que o *Sistema de eticidade* apresenta refere-se à questão sobre a posição do crime na história da eticidade. Ao que parece, Hegel atribuiu ao ato criminoso um papel construtivo no processo de formação ética, cabendo ao crime desencadear os conflitos sociais por meio dos quais os sujeitos se tornam conscientes das relações de reconhecimento

subjacentes. Entretanto, para Honneth (2009b), Hegel deixa sem explicação teórica os motivos que levam ao ato criminoso, para que esses possam ocupar um papel assim tão forte.

Se, no interior da construção teórica, os conflitos sociais devessem ter assumido de fato o papel forte de produzir um saber sobre a reciprocidade das regras específicas de reconhecimento, teria sido necessário elucidar sua estrutura interna com maior exatidão teórica e categorial (HONNETH, 2009b, p.61).

De acordo com Honneth (2009b), até então, tendo como base uma orientação ontológica natural, fundamentada em Aristóteles, Hegel só podia efetuar uma descrição das relações éticas entre os homens como gradações de uma tal natureza subjacente, a partir das quais os indivíduos se diferenciam a fim de poder se entender como sujeitos individuados e autônomos. Tanto essa autonomia dos indivíduos, quanto a crescente comunitarização entre eles seriam desencadeadas pela luta por reconhecimento, que permite aos indivíduos o desenvolvimento de um senso racional para com suas comunidades na medida em que tal luta evidencia suas pretensões subjetivas. Adotando um ponto de vista radicalmente diferente, no próximo texto, Hegel abandona o domínio objetual de sua análise, até então centrada nas relações éticas entre os indivíduos, substituindo-o pela categoria do espírito como eixo condutor de sua reflexão, segundo etapas sucessivas de automediação da consciência individual.

2.1.2.3 A *Filosofia do espírito* (ou *Realphilosophie I*), de 1803-1804

De acordo com Honneth, esse texto é parte de um projeto de filosofia especulativa e, segundo Konder, constitui parte de um curso desenvolvido por Hegel, no primeiro semestre de 1806, denominado *Realphilosophie I*. Trata-se de um trabalho intermediário entre o *Sistema da eticidade* e a *Fenomenologia do espírito*. Para Ricoeur (2006), na *Filosofia do espírito*, Hegel retira o tema do reconhecimento do domínio da natureza e o inscreve na filosofia política, afastando-se de Hobbes. Nele o tema do reconhecimento

é articulado com uma precisão que ainda faltava no *Sistema da eticidade*. Isso basta para fazer de seu tratamento na *Realphilosophie* um antecedente autêntico e, se nos permitem dizer, um provedor especulativo das temáticas contemporâneas dedicadas a esse tema (RICOEUR, 2006, p. 195).

Observa-se, portanto, que na *Filosofia do espírito* o conceito de natureza perde seu significado anterior, abrangente, e passa a ser considerado como o oposto do espírito, designando a natureza física. Sob uma influência renovada de Fichte, para Hegel, *o espírito é, nele mesmo e ao mesmo tempo, o outro de si mesmo*. Ou seja, cabe ao espírito a propriedade de autodiferenciação, no sentido de que ele é capaz de fazer de si o outro de si mesmo e retornar para si mesmo. O princípio que rege esse processo é um duplo movimento de exteriorização e de retorno a si mesmo, em cuja repetição permanente o espírito se realiza passo a passo. Tal processo de desenvolvimento é também um processo de reflexão, de diferenciações intelectuais, até o momento de um ponto final, no qual o espírito se diferenciou completamente e alcançou um saber absoluto acerca de si mesmo.

O propósito fundamental com o qual Hegel articulou seu curso de Jena sobre a *Filosofia do Espírito* pode ser formulado como o processo de realização do espírito, que se reflete na esfera da consciência humana, exposto na sequência de etapas que se inicia com a relação do indivíduo consigo próprio, seguida pelas relações institucionalizadas dos sujeitos entre si e, por fim, pelas relações reflexivas dos sujeitos socializados com o mundo em seu todo. Com isso, a teoria da eticidade perde sua função, uma vez que “as formas de relacionamento social e político dos homens passam a ser somente etapas de transição no processo de formação da consciência humana” (HONNETH, 2009b, p. 70).

É na primeira etapa de formação (denominada *O espírito segundo seu conceito ou espírito subjetivo*) que Hegel inclui novamente o modelo estrutural social da luta por reconhecimento, de tal sorte que ele venha a se constituir como a força motriz de desenvolvimento de uma comunidade ética.

A virada para a filosofia da consciência permite-lhe [a Hegel] transferir os motivos do começo do conflito inequivocamente para o interior do espírito humano, o qual deve estar constituído de modo que ele, para realizar-se integralmente, tem de pressupor um saber sobre seu reconhecimento pelo outro, a ser adquirido somente de maneira conflituosa: o indivíduo só pode se proporcionar um sentimento de garantia a respeito de ser reconhecido por seu parceiro de interação, mediante a experiência da reação prática com que ele responde a um desafio deliberado, ou mesmo a uma provocação (HONNETH, 2009b, p. 63).

A luta por reconhecimento desencadeada dessa forma representa uma espécie de mecanismo de comunitarização social, na medida em que força os indivíduos a se reconhecerem

no respectivo outro, de tal maneira que cada consciência individual acaba se cruzando com a de outros, até formar uma consciência universal. Uma tal consciência, da mesma forma que no *Sistema da eticidade*, constitui a base de uma coletividade futura e ideal, o *espírito do povo*, a *substância viva* dos seus costumes.

Na primeira etapa de desenvolvimento forma-se o *espírito subjetivo*, quando, num primeiro momento, o espírito é considerado exclusivamente em sua relação cognitiva com a realidade, ou seja, o espírito é *inteligência*, e adquire um conhecimento categorial sobre o mundo objetivo por meio da intuição, da representação linguística e da imaginação, assim como se compreende também como um objeto desse mundo.

Num segundo momento, ele já tem a possibilidade de acesso ao mundo, de objetivar-se e experimentar-se a si mesmo nessa objetivação: torna-se “vontade no momento em que abandona o horizonte das experiências puramente teóricas e obtém um acesso prático ao mundo” (HONNETH, 2009b, p. 74). Para Hegel, é por meio da experiência do trabalho que essa vontade se manifesta e se realiza: o espírito atinge a consciência do seu agir, diante do resultado prático de sua ação, ou seja, sua obra. Para Hegel, mediante o trabalho, o espírito realiza a experiência do *fazer-se coisa* ou adquire a consciência de si mesmo como uma coisa ativa. Entretanto, essa experiência ainda está longe da formação da consciência de si mesmo como pessoa de direitos. Para que essa consciência seja atingida, a ideia de intersubjetividade precisa ser introduzida.

Hegel procura resolver essa questão recorrendo à relação homem-mulher: o que há de específico nessa relação que vai além da atividade instrumental vivenciada na relação com o mundo do trabalho? A reciprocidade de um *saber-se-no-outro* ou a experiência do reconhecimento na qual a individualidade de cada um é confirmada na qualidade de sujeito desejante e carente. A sexualidade representa um protótipo de unificação de seres opostos; a experiência recíproca do *saber-se-no-outro* só se desenvolve até chegar a uma relação de amor real na medida em que é capaz de tornar-se um conhecimento das duas partes, intersubjetivamente partilhado e adquirir a confiança de que o *outro é para mim*. Para Hegel, *apud* Honneth (2009b, p. 77), “é o si, não cultivado, que é reconhecido.”

Para Honneth, duas conclusões podem ser derivadas dessa passagem: a primeira, referente à premissa teórica segundo a qual o desenvolvimento da identidade de um sujeito está ligado, fundamentalmente, à pressuposição do seu reconhecimento pelo outro. A segunda, decorrente da primeira, refere-se à conclusão segundo a qual um indivíduo que não reconhece

seu parceiro como um determinado gênero de pessoa não pode experienciar-se a si mesmo, como tal gênero de pessoa. Em síntese, a relação de reconhecimento traz, implicitamente, pretensões recíprocas aos parceiros de interação.

Para o filósofo, o amor é apenas um elemento da eticidade, *o pressentimento dela*, não ainda ela própria. Embora a relação amorosa propicie ao indivíduo o reconhecimento de sua natureza instintiva particular e, portanto, as bases para a elaboração de uma autoconfiança necessária ao desenvolvimento posterior de sua identidade, é necessário que o indivíduo adquira a consciência das normas universais de convívio humano, reguladas pelo direito. No interior da família, o indivíduo não pode ainda experienciar-se como uma pessoa de direito, uma vez que, na relação amorosa, intimista, “o espírito subjetivo não é perturbado, em princípio, por conflitos do tipo que poderia obrigá-lo a refletir sobre as normas abrangentes, gerais, da regulação do relacionamento social ” (HONNETH, 2009b, p. 82).

Hegel, então, amplia o processo de formação do sujeito em sua relação prática com o mundo, por meio da cisão de cada família em várias famílias que mantêm entre si uma relação de exterioridade e autonomia. Esses núcleos familiares constituem a base de formação da sociedade civil burguesa. A partir desse ponto, Hegel retoma seu modelo de luta por reconhecimento, em confronto direto com o modelo antropológico da *guerra de todos contra todos*, de Thomas Hobbes. Assim, a chance de o sujeito se experienciar como pessoa de direito é transferida por Hegel diretamente para um meio social, em que o conflito, pelo menos externamente, coincide com a situação descrita nas teorias do estado da natureza. Hegel, então, afirma que, na medida em que cada família de um determinado grupo familiar deve se apoderar de uma porção da terra para seu bem econômico, surge entre elas uma espécie de concorrência social, ameaçadora e destruidora, que forçosamente deverá ser superada pelos homens por meio da formulação de um acordo de sobrevivência, um contrato.

Tais contratos, até então, eram pensados como uma solução externa, seja como uma forma de contenção, para Hobbes, ou como um postulado da moral, para Kant e Fichte. Hegel pretende, porém, demonstrar que a realização do contrato social constitui uma necessidade empírica, que procede da própria situação social. Ou seja, se mesmo em condições de concorrência hostil, os indivíduos alcançam uma solução para seus conflitos, a questão que se coloca é como isso pode acontecer? Como os indivíduos, em franca concorrência, podem chegar à formulação de um acordo intersubjetivo? A resposta de Hegel enfatiza a relação de reconhecimento como chave para esse acordo.

O direito é a *relação* da pessoa em seu procedimento para com o outro, o elemento universal de seu ser livre ou a determinação, limitação de sua liberdade vazia. Essa relação ou limitação, eu não tenho por minha parte de maquiná-la ou introduzi-la de fora, o próprio objeto é esse produzir do direito em geral, isto é, da relação que *reconhece* (HEGEL, *apud* HONNETH, 2009b, p. 85).

Dito de outra forma, para Hegel, todo convívio humano pressupõe uma espécie de afirmação mútua, um consenso normativo mínimo, subjacente às relações de concorrência e conflito social. Ou, mesmo nos momentos de conflito, está presente um potencial moral que se efetiva na disposição de cada um no sentido de limitar reciprocamente a própria esfera de ação, de liberdade, constituindo-se aí um embrião de consciência do direito. Em decorrência,

a passagem para o contrato social deve ser entendida como um processo prático, que os sujeitos efetuam no momento em que podem tornar-se conscientes de suas relações prévias de reconhecimento elevando-as expressamente a uma relação jurídica intersubjetivamente partilhada (HONNETH, 2009b, p. 86).

Coerentemente, ao tratar do conflito familiar, Hegel interpreta a tomada de posse de uma família como uma perturbação no convívio social. Nesse caso, porém, o indivíduo suprimido em sua posse reage “não com o sentimento de medo de ser atacado em sua autoconservação, mas com a percepção de ser ignorado por seu defrontante social” (HONNETH, 2009b, p. 87). Mediante sua reação, o sujeito lesado pretende fazer-se reconhecer, novamente, pelo outro. Por outro lado, também aquele que lesa pretende, com seu ato, dar-se a conhecer pelo outro. Portanto, ambos já haviam incluído, positivamente, seu defrontante na orientação de suas ações, mesmo que de forma não tematizada.

No entanto, do incidente inicial da tomada de posse surge uma situação de conflito na qual as partes se defrontam com hostilidade, mesmo sabendo de sua dependência recíproca. Para Hegel, essa é uma relação de desigualdade, que pode ser assim descrita: ambos se defrontam, um como ofensor e o segundo como ofendido; o ofensor visa o ofendido na sua posse e na sua pessoa, porque o que foi destruído com seu ato foi a forma de trabalho ou o agir do outro. Embora o primeiro tenha obtido com seu ato a atenção visada, ao segundo falta toda possibilidade de restabelecimento de sua vontade individual por meio do reconhecimento do seu defrontante. Com isso, o sujeito atacado precisa demonstrar ao seu atacante sua disposição

em provar a incondicionalidade moral de sua vontade e, ao mesmo tempo, que sua pessoa é digna de reconhecimento, mesmo que para isso seja necessário chegar a uma luta de vida ou de morte.

De acordo com Honneth, embora Hegel dê a essa luta uma posição de destaque, ele se limita a afirmar que, por meio dela, ambos os oponentes veem o outro como puro *si-mesmo*, “eles possuem de imediato um ‘saber da vontade’, em que seu defrontante é incluído fundamentalmente como pessoa dotada de direitos” (HONNETH, 2009b, p. 92).

Com essas poucas indicações sobre o desfecho da luta mortal, Hegel coloca um ponto final no capítulo sobre a formação do espírito subjetivo. Conforme Honneth (2009b), a vontade individual pode ser concebida daqui para frente com base nas reações de cada indivíduo, como pessoa dotada de direitos, apta para a participação na esfera mais abrangente, universal, no interior da qual a vida da sociedade se realiza.

Essa esfera universal é entendida como um *medium* englobante, que se reproduz por meio da práxis intersubjetiva de reconhecimento recíproco. Nesse contexto, a luta por reconhecimento é um elemento constitutivo do processo de formação espiritual da sociedade civil, assim como influi, também, sobre a sua organização interna, sob a forma de uma pressão normativa para o desenvolvimento do direito.

Para a vida social, o direito é importante porque obriga cada sujeito a tratar todos os outros segundo suas pretensões legítimas. No entanto, o mero princípio do direito trata a relação de reconhecimento de forma abstrata e permanece indefinido “em que aspecto e em que medida os sujeitos têm de se reconhecer reciprocamente como pessoas de direito” (HONNETH, 2009b, p. 96). Por isso, no segundo capítulo de sua *Filosofia do Espírito*, Hegel concebe a construção da realidade social como um processo por intermédio do qual a relação abstrata de reconhecimento jurídico se amplia para incluir “formas sempre novas de concretização da relação jurídica” (HONNETH, 2009b, p. 96).

Nesse ponto, Hegel retoma novamente a concepção do ser humano como um ser que *frui e trabalha*. No interior da relação jurídica, cada indivíduo tem o direito de manifestar e esperar ser atendido em suas carências, em suas necessidades de consumo. Por isso, sua atividade laboral passa a ser concebida como uma atividade social que não mais atende às necessidades de um único indivíduo, mas deve contribuir para o atendimento das necessidades de todos os outros. “Cada um satisfaz, portanto, as carências de muitos e a satisfação de suas

muitas carências particulares é o trabalho de muitos outros” (HEGEL, *apud* HONNETH, 2009b, p. 97).

Para que os bens produzidos possam entrar em circulação, é necessário um outro avanço na relação jurídica, consistindo, desta vez, no reconhecimento mútuo da legitimidade da posse de cada um sobre os produtos de sua atividade laboral, ou seja, os indivíduos são transformados em proprietários uns para os outros e, assim, podem legitimamente trocar parte do que lhes pertence por outro produto de sua escolha. Hegel vê na troca de produtos o protótipo de uma ação recíproca entre pessoas de direitos; a troca representa para ele a corporificação espiritual da concordância entre os sujeitos implicados.

A sociedade civil burguesa transforma-se num certo tipo de universalidade que se realiza por meio do interesse egoísta de cada um, mas cujo processo de efetuação passa necessariamente pela ação recíproca de todos, criando um sistema de dependência universal: trata-se de uma universalidade finita, própria do entendimento (ROSENFELD, 1995, p. 176).

Nessa nova etapa de concreção do reconhecimento jurídico está implícita a possibilidade da injustiça, sob a forma de quebra do contrato, quando o indivíduo tenta valer a sua vontade particular, como separada da vontade comum. Para Hegel, o emprego de meios para a coerção legítima representa a reação adequada a essas situações de reação egocêntrica.

Assim, é exatamente com o constrangimento jurídico sobre aquele que rompe o contrato que começa um novo processo conflituoso, uma nova luta. Para Hegel, o indivíduo que quebra o contrato reagirá com indignação à coerção jurídica porque se julga no direito de realizar sua vontade a despeito da vontade geral. Um sentimento dessa espécie só encontra expressão adequada no ato criminoso.

A fonte interna do crime é a coerção do direito; necessidade, etc. são causas externas, que pertencem à carência animal, mas o crime como tal vai contra a pessoa como tal e contra seu saber dele, pois o criminoso é inteligência. Sua justificação interna é a coerção, o contrapor de sua vontade singular de poder, valer, ser reconhecido. Ele quer ser algo (como Herostrato), não exatamente célebre, mas realizar sua vontade a despeito da vontade geral (HEGEL, *apud* HONNETH, 2009b, p. 100).

De acordo com Honneth e para Hegel, nesse momento, o crime acontece com a consciência irrestrita do fato de que “o criminoso lesa uma pessoa, um ser tal que é reconhecido em si” (HONNETH, 2009b, p.100). Como causa motivacional está o sentimento de não ser reconhecido em sua vontade particular. Por outro lado, esse crime tem a função de uma provocação moral por meio da qual a vontade geral dos sujeitos é compelida a dar um novo passo, uma vez que, por intermédio do crime, um sujeito provoca o outro indivíduo ou os muitos associados a respeitar o que não foi ainda reconhecido pelas formas de relacionamento social.

Entretanto, Hegel não se aprofunda nessa passagem da *Realphilosophie* e não se prolonga sobre os possíveis progressos concernentes à estrutura ou conteúdo do reconhecimento jurídico. Surpreendentemente, Hegel constata que “a única novidade que a provocação moral do crime pode implicar é a reestruturação institucional do direito, indo da relação informal à relação organizada pelo Estado, ou seja, a passagem do direito natural para o positivo” (HONNETH, 2009b, p. 103). Assim sendo, o criminoso deve ser tratado como tal e submeter-se às penas da lei. Pela primeira vez os sujeitos de direito associados contemplam seus pontos normativos comuns na forma concreta da lei. Ou seja, as normas morais, que até então subjaziam à vida social somente na qualidade de um elemento espiritual, tornam-se objetivadas na forma de uma lei e na aplicação de uma pena: as relações jurídicas entre os indivíduos são formalmente reguladas sob a forma de sanções do Estado.

Para Honneth (2009b), a introdução da ideia da penalidade obtura o caminho de uma possível renovação legal, pensado anteriormente pelo filósofo, como uma consequência possível do ato criminoso. Para nosso autor “a ideia fecunda que contivera a proposta de atribuir mais uma vez o próprio desenvolvimento da relação jurídica à pressão normativa de uma luta por reconhecimento permanece, no todo do seu texto, apenas uma simples sugestão” (HONNETH, 2009b, p. 105).

No âmbito da *Realphilosophie*, a elaboração própria da filosofia da consciência se impõe sobre a teoria do reconhecimento, ou seja, a esfera ética é concebida segundo o modelo da autoexteriorização do espírito no *medium* da realidade consumada do direito, culminando com a formação do Estado. Assim, na última etapa da *Filosofia do espírito* Hegel buscou demonstrar a exteriorização do espírito no contexto social até o surgimento dos órgãos institucionais do Estado. A partir daí, Hegel usa categorias que se referem somente às relações dos membros da sociedade com a instância superior de um Estado englobante e, não, às suas relações interativas.

Finalmente, a fundação do Estado já não se dá mais como resultante de um processo de conflito intersubjetivo, mas explicada pelo poder tirânico de um herói que representa a autoridade monolítica do Estado. Tal enfeixamento de todo o poder nas mãos de um único indivíduo claramente o reaproxima de Maquiavel!

Para Honneth, a eticidade pensada na *Realphilosophie* afasta-se totalmente da “comunidade orgânica composta por homens genuinamente livres” presente nos textos iniciais dos tempos de Jena, e torna-se baseada nas relações hierárquicas entre os cidadãos e o Estado. Assim como a ideia de eticidade inicial é abandonada, também o destino da vontade singular permanece sem solução. Conforme Honneth, nunca mais Hegel retomou em sua forma original o programa que ele seguiu em seus escritos de Jena. No seu último escrito desse período, a *Fenomenologia do espírito*, ele deixa para a luta por reconhecimento, que até então foi a força motriz moral que havia impulsionado o processo de socialização do espírito ao longo de todas as etapas, a função única de formar a autoconsciência, representada na dialética do senhor e do escravo.

2.2 Individuação e socialização em Mead

2.2.1 Críticas ao idealismo alemão

O idealismo alemão sofreu um processo de crítica em razão do desenvolvimento do pensamento científico e da virada linguística, que abriu a possibilidade de uma análise da razão a partir da ação comunicativa, inerente aos seres humanos. Não faz parte do escopo da nossa dissertação discutir essa questão. No entanto, consideramos importante fazer dela um registro rápido, para que os motivos pelos quais Honneth se dedicou ao pensamento de Herbert Mead possam ser melhor compreendidos.

Conforme Habermas (2002), o idealismo alemão representa um retorno à metafísica clássica e renova tanto o princípio da identidade e da totalidade do ser, quanto a doutrina das ideias, ao colocar a autoconsciência na base do seu pensamento. A autoconsciência “ou é conduzida a uma posição fundamental, como fonte espontânea de realizações transcendentais ou é elevada à categoria de absoluto, como espírito” (HABERMAS, 2002, p. 41). Assim, a razão é ora considerada de modo fundamentalista, na qualidade de uma subjetividade que torna o mundo possível, ora dialeticamente, como um espírito que percorre a natureza e o mundo social ao longo dos tempos históricos, para recompor-se como absoluto, no final. Em ambas as

variantes a razão é vista como reflexão totalizadora e autorreferente. Mesmo a lógica hegeliana, que pretende mediar o infinito com o finito, o natural com o espiritual, o particular com o geral não consegue ultrapassar a primazia idealista do Uno, com a ideia de Absoluto para a qual tende o espírito. Conforme Habermas (2002, p. 44), a racionalidade é, assim, “pensada como sendo material, como uma racionalidade que organiza os conteúdos do mundo, podendo ser lida a partir deles. A razão é a razão do todo e suas partes.”

Continuando, conforme Habermas, na filosofia clássica, o conceito de teoria era um conceito forte, um caminho aberto à contemplação da verdade e do sagrado e, portanto, naturalmente, inacessível à maioria das pessoas. Na modernidade, esse enfoque se perdeu. No entanto, observa-se a conservação de um certo distanciamento em relação à experiência cotidiana, assim como a compreensão absolutista de uma teoria que se eleva acima da empiria e das ciências singulares. Em síntese,

no desprezo pelo materialismo e pelo pragmatismo sobrevive algo da compreensão absolutista de uma teoria, que não se eleva somente sobre a empiria e as ciências singulares, mas é ‘pura’ no sentido da eliminação catártica de todos os vestígios de seu contexto de surgimento terreno. Assim se fecha o círculo de um pensamento da identidade, que se introduz a si mesmo na totalidade que pretende abranger, cuidando, portanto, de satisfazer à exigência de fundamentar todas as premissas a partir de si mesmo. A independência da condução teórica da vida sublima-se na moderna filosofia da consciência, assumindo a forma de uma teoria que se fundamenta absolutamente a si mesma (HABERMAS, 2002, p. 42).

Para Dalbosco (2004), em seu artigo *G.H. Mead e o problema do modelo reflexivo da autoconsciência: considerações introdutórias*, as críticas mais contundentes ao idealismo alemão foram apresentadas pelos filósofos de orientação analítica, dentre eles, Tugendhat, que aponta para uma aporia em termos da relação sujeito-objeto. Para Tugendhat, se supõe evidente que

a consciência é ter diante de si ou “representar” um objeto, que consiste nesta relação característica entre um sujeito e um objeto. Isto tem levado a compreender a autoconsciência e em geral o comportar-se consigo mesmo como a relação entre o sujeito e ele mesmo como objeto: alguém se tem a si mesmo diante de si (DALBOSCO, 2004, p.7).

Ora, se alguém tem a si mesmo diante de si, ocorre uma duplicação do sujeito em duas dimensões e, nessa duplicação ou atitude *especulativa*, (o olhar-se a si mesmo como diante de um espelho) reside o caráter aporético do modelo reflexivo de autoconsciência. Conforme

Habermas, “Eu não posso manter o Eu por mim mesmo, apoiando-me nas próprias forças. O Eu que aparentemente me foi dado em minha autoconsciência como sendo o Eu pura e simplesmente próprio — esse Eu não me pertence” (HABERMAS, 2002, p.204), uma vez que ele possui um núcleo formado através das redes de interações intersubjetivas, mediadas pela linguagem.

Honneth partilha todas essas críticas ao idealismo alemão e, para ele e Habermas, a única tentativa promissora de apreender conceitualmente o conteúdo pleno do significado de individualização social foi feita por G.H. Mead⁵, uma vez que, para esse autor, a individualidade forma-se em condições de reconhecimento intersubjetivo e de autoentendimento mediadas comunicativamente. Essa inovação decisiva em relação à filosofia do sujeito tornou-se possível graças à guinada pragmático-formal a qual atribui primazia à linguagem, tida como o meio possível de entendimento, da cooperação social e dos processos de aprendizagem autocontroladas. H. Mead abre mão do modelo da reflexão da autoconsciência, em que o sujeito tem a si mesmo como objeto a fim de apoderar-se de si mesmo e, assim, tornar-se consciente de si mesmo. “Somente H. Mead foi capaz de tirar-nos destas aporias, seguindo o caminho de uma análise da interação” (HABERMAS, 2002, p. 204).

2.2.2 O processo de individuação conforme Mead

Voltando a Honneth, o modelo de luta pelo reconhecimento elaborado por Hegel, além de ter permanecido apenas como um fragmento, sua orientação por premissas metafísicas, fundamentadas no ideal de uma razão englobante, tornaram-no incompatível com o pensamento atual, pós-metafísico. Lembremo-nos de que o jovem Hegel procurou descrever o processo de formação ética dos seres humanos como um processo que se desenrola conflituosamente, etapa por etapa, no sentido de realizar um potencial moral já inscrito nas relações comunicativas entre os sujeitos. No entanto, esse modelo pressupõe o ponto de vista idealista de uma marcha objetiva da razão, que desdobra, aristotelicamente, a natureza comunitária dos homens ou,

⁵ Mead foi um importante psicólogo social norte-americano, nascido em 1863 e falecido em 1931. É considerado uma das figuras fundantes do pragmatismo, juntamente com Pierce. Suas ideias e pensamentos encontram-se expostos no livro *Mind, self and society*, publicado postumamente, a partir de anotações de aulas dos seus alunos do curso que ele desenvolveu na Universidade de Chicago, desde 1893 até o ano de sua morte.

posteriormente, nos termos da filosofia da consciência, o processo de autorrelação do espírito (HONNETH, 2009b). No entanto,

uma vez iniciado aquele movimento intelectual que começou a desmontar os pressupostos teóricos do idealismo alemão para avançar rumo a um conceito de razão mundanizado, repleto de experiência, essa retaguarda metafísica da filosofia hegeliana viu-se perdida. (HONNETH, 2009b, p. 118)

Assim, para que esse modelo possa ser atualizado na perspectiva de uma teoria social normativa, como deseja Honneth, algumas questões precisam ser respondidas acerca da tese de Hegel, segundo a qual, a formação do Eu prático está ligada à pressuposição de reconhecimento recíproco entre dois sujeitos que se defrontam, até que alcancem uma compreensão complementar de si mesmos, como sujeitos autônomos e individuados. Hegel não considera essa relação intersubjetiva de forma empírica, contextualizada no mundo social, mas como uma relação entre inteligências singulares. Pergunta-se: A hipótese de Hegel de uma sequência ordenada de etapas de reconhecimento, fundamentada em bases idealistas, resiste a considerações empíricas?

Como segunda tese, Hegel procura explicar o processo de formação da identidade por meio de diferentes formas de reconhecimento recíproco. São elas: o amor, o direito e a eticidade, três quadros sucessivos, cada vez mais ampliados, em que os sujeitos envolvidos se confirmam, reciprocamente, como sujeitos autônomos e individuados, em seu processo de desenvolvimento racional rumo à constituição da comunidade ética. Contudo, essa é, também, uma tese metafísica, construída sobre relações conceituais, transpostas para a realidade empírica, o que torna necessária uma descrição fenomenológica, empiricamente controlada, das formas de reconhecimento, que permita uma comprovação ou correção dessa proposta de Hegel.

Finalmente, a terceira tese pode ser decomposta nas seguintes hipóteses: (a) o desenvolvimento do Eu depende do percurso, bem-sucedido, dessa sequência de formas de reconhecimento; (b) as falhas nesse processo ocorrem pela experiência de desrespeito que pode acontecer em cada etapa, o que leva os indivíduos, então, a uma luta por reconhecimento de sua autonomia. Essas duas hipóteses estão também ligadas a premissas metafísicas, visto que estão norteadas “pelo quadro teleológico de uma teoria evolutiva que faz o processo ontogênico da formação da identidade passar diretamente à formação da estrutura social” (HONNETH, 2009b,

p.122). As perguntas a serem respondidas, então, são as seguintes: É possível atribuir às etapas de reconhecimento experiências correspondentes de desrespeito? Podem ser encontradas comprovações históricas e sociológicas para a ideia de que tais formas de desrespeito foram ou são de fato fonte motivacional de confrontos sociais?

Foi com o intuito de responder às questões relativas à primeira dessas teses que Honneth recorreu ao pensamento de Georg Herbert Mead uma vez que, para nosso autor, a teoria de Mead permite uma tradução da teoria do reconhecimento de Hegel numa linguagem teórica pós- metafísica.

Para Mead, a individuação é decorrente da internalização das instâncias sociais controladoras do comportamento humano, resultante da incorporação, pelo indivíduo, daquilo que as pessoas de referência esperam dele. Com essa incorporação surge no interior do indivíduo um centro de autocomando, já distanciado das expectativas alimentadas por outros, ou seja, uma consciência que permite ao indivíduo o desempenho autônomo dos seus papéis sociais. Ou seja,

a individuação não é representada como a autorrealização de um sujeito autoativo, realizado na liberdade e na solidão, mas como um processo linguisticamente mediado da socialização e, ao mesmo tempo, da constituição de uma história de vida consciente de si mesma. A identidade de indivíduos socializados forma-se simultaneamente no meio do entendimento linguístico com outros e no meio do entendimento intra-subjetivo-histórico-vital consigo mesmo. A individualidade forma-se em condições de reconhecimento intersubjetivo e de autoentendimento mediado intersubjetivamente (HABERMAS, 2002, p. 186).

Mead pergunta-se, inicialmente, pelas condições de acesso ao mundo subjetivo. Se, conforme Hegel, é por meio da relação intersubjetiva de reconhecimento que transcorre o desenvolvimento da consciência de si e, portanto, da identidade, para Mead, é importante saber a partir de *quando* (originariamente) e *como* o processo objetivo de interpretação do próprio comportamento, via reação comportamental de um outro, pode ser compreendido pelo ator.

Para chegar a uma resposta para essa questão, Mead lança mão da noção de gesto, que se tornou básica para seu pensamento. O que são os gestos? São atos sociais de ajustamento que caracterizam os comportamentos interativos dos animais. Para Mead, entre os seres humanos, o gesto sonoro, uma forma de comunicação instintiva e pré-linguística, desempenha papel importante. Pelo gesto sonoro, que ambos os organismos captam simultaneamente, o ator

é afetado ao mesmo tempo e da mesma maneira que o seu parceiro. Assim, ele aprende a compreender o próprio comportamento a partir da perspectiva do outro, ou seja, à luz da reação comportamental interpretadora do outro. Nesse processo, o gesto sonoro de um indivíduo adquire para ele um outro significado extraído da perspectiva do outro que reage a esse gesto. Isso, porém, faz com que o gesto sonoro modifique o seu caráter: devolvido pelo companheiro de interação, o gesto sonoro transforma-se num portador de significado. Para entendermos essa questão, basta que nos lembremos da pré-linguagem sonora que caracteriza as trocas entre a mãe e seu filho bebê. De acordo com Habermas,

para assumir-se a si mesmo diante da perspectiva de um outro participante da interação, e tornar-se consciente de si mesmo enquanto objeto social, o ator precisa apropriar-se do significado objetivo dos seus gestos sonoros, igualmente estimulantes para ambos os lados. Com essa autorreferência o ator reduplica-se, passando para a instância de um Me (HABERMAS, 2002, p.211).

O Eu performativo, autor de uma ação ou gesto, é seguido pelo Me e é dado a mim somente como uma recordação, uma vez que o Eu é aquilo que eu era instantes atrás, poucos segundos antes da devolução do meu gesto pelo meu interlocutor, porque, assim que ele o devolve a mim, já sou um *me*. Disso resulta que a autoconsciência originária não é um fenômeno que habita no sujeito, ou que está à sua disposição, mas que é gerado comunicativamente, a cada instante em que esse tipo de comunicação ocorre.

Mead chega, assim, a uma concepção intersubjetivista da autoconsciência humana: “um sujeito só pode adquirir uma consciência de si mesmo na medida em que ele aprende a perceber sua própria ação da perspectiva, simbolicamente representada, de uma segunda pessoa” (HONNETH, 2009b, p. 131). Dessa maneira, Mead afirma que a percepção do outro é fundamental para o desenvolvimento da autoconsciência, não sendo possível o desenvolvimento desta sem aquela.⁶

⁶ The self acts with reference to others and is immediately conscious of the objects about it. In memory it also reintegrates the self acting as well as the others acted upon. But, besides these contents, the action with reference to the others calls out responses in the individual himself- there is then another “me” criticizing, approving, and suggesting, and conscious planning, i.e., the reflective self [O self atua com referência aos outros e torna-se imediatamente consciente dos objetos dessa atuação. Na memória ele reintegra a ação do *self* tanto quanto a ação dos outros sobre ele. Contudo, além desses conteúdos, a ação com referência aos outros provoca respostas no *self* do indivíduo – existe, portanto, um outro *me* que critica, aprova, sugere e conscientemente planeja, ou seja, o *self* reflexivo] (MEAD, 2013, p. 376, tradução nossa).

Mead explica a autorrelação prática do mesmo modo que a autorrelação epistêmica, ou seja, “a partir de uma reorganização do nível de interação pré-linguística comandada pelos instintos. Esta surge da passagem para outro modo de comunicação, ao passo que aquela resulta da passagem para um outro nível de controle do comportamento” (HABERMAS, 2002, p. 212). Trata-se do mecanismo da assunção da perspectiva do outro, quando o Ego assume as expectativas normativas do outro, não as cognitivas. Nesse processo forma-se um outro Me, que não é mais a sede da autoconsciência, mas um Me que tem como tarefa específica a mobilização de motivos para a ação e o controle interior dos próprios comportamentos.

Mead interpreta esse Me como *o outro generalizado*, isto é, como as expectativas de comportamento do ambiente social que são internalizadas pela pessoa. Em síntese, em termos da formação da identidade prático-moral do indivíduo, o pensamento de Mead apoia-se na ideia segundo a qual a criança aprende a conceber-se a si mesma mediante a perspectiva normativa dos adultos que com ela convivem e passam a assumir as atitudes desses adultos.

Justamente daí emerge a tese da individuação social elaborada por Mead. O conceito de subjetividade se altera significativamente: a consciência, antes centrada no Eu, forma-se por meio das relações simbolicamente mediadas com os parceiros de interação, num caminho de fora para dentro. Isso significa que a consciência tem um núcleo intersubjetivo, continuamente dependente da linguagem, que é o meio pelo qual alguém se reconhece no outro, de modo não objetivador. Ou, da mesma forma que em Fichte: a autoconsciência surge do encontro com um outro Eu, colocado perante mim.

Mead faz uma descrição desse processo de individuação (ou de formação da identidade) pela criança, recorrendo às etapas da atividade lúdica infantil por ele denominadas etapas do *play* e do *game*. Na etapa do *play*, a criança imita os gestos e comportamentos dos adultos que a cercam: ela é o pai, a professora, a mãe; corresponde aos simples jogos imitativos da criança pequena, que refletem as expectativas normativas desses adultos tais como percebidas pela criança e com as quais ela lida em seu comportamento cotidiano.

Já na etapa *game*, a criança está inserida num jogo de regras organizadas no contexto do qual ela tem que ocupar seu próprio lugar e aprender a perceber-se e a agir segundo as expectativas de todos os demais. Portanto, “na passagem da primeira à segunda etapa do jogo infantil, migram para dentro da autoimagem prática da criança em desenvolvimento as normas sociais de ação de um outro generalizado” (HONNETH, 2009b, p.134).

Esse mesmo mecanismo fundamenta o processo de socialização de todo ser humano, uma vez que tal processo se desenrola por meio da interiorização das normas de conduta originadas das expectativas de comportamento do grupo ao qual o indivíduo pertence. Isso significa que o indivíduo aprende a se perceber da perspectiva de um outro generalizado, como membro de uma sociedade e, ao mesmo tempo, desenvolve sua própria identidade. Referindo-se a esse processo Mead afirma: “é esta identidade que se pode manter na comunidade, que é reconhecida na comunidade, na medida em que ela reconhece as outras” (*apud* HONNETH, 2009b, p. 136).

Tal como Hegel, Mead pretende que essa compreensão que o indivíduo tem de si mesmo a partir da perspectiva do outro generalizado seja a de uma pessoa de direitos. Ou seja, ele aprende não somente sobre os deveres que deverá cumprir como membro de uma sociedade, como também sobre os direitos que lhe cabem, assim como poderá esperar que obtenha dos demais o respeito às suas pretensões individuais. Esse é o mecanismo pelo qual cada indivíduo marca sua própria posição dentro da sociedade, alcança o autorrespeito e o reconhecimento de sua dignidade, do seu valor, pelos demais.

Conforme Honneth (2009b, p. 138), principalmente em termos da segunda etapa introduzida por Hegel sob o conceito genérico de direito, o conceito do outro generalizado de Mead representa um avanço: reconhecer-se como uma pessoa de direito significa incluir na própria ação “*a vontade comunitária incorporada*”. Nesse sentido, o Me referente à autorrelação prática constitui uma força conservadora do *status quo*.

Mead, porém, vai além desse quadro referencial, ainda partilhado com Hegel, a partir do momento em que ele inclui em suas considerações o potencial criativo do Eu, ao qual compete, contrapondo-se ao Me normativo, reagir à comunidade e tentar provocar mudanças. Para Mead “o Eu é um reservatório de energias psíquicas que dota todo sujeito de um grande número de possibilidades inesgotadas de identidade”, que tendem a se manifestar (HONNETH, 2009b, p.140). O Eu, da mesma forma que o inconsciente da psicanálise, designa a instância da personalidade responsável pelas reações impulsivas e criativas que irrompem repentinamente, provocando o desenrolar do processo de individuação.

Dito de outra maneira, a tensão entre o Me e o Eu, entre a pressão pela conformidade e a pressão pela diferenciação, gera o conflito que, para Mead, explica o desenvolvimento moral, tanto para os indivíduos, quanto para as sociedades. De acordo com Habermas, esse processo ocorre por um rompimento (ou uma ultrapassagem) da forma convencional da identidade sob a

pressão da necessidade de diferenciação social e da multiplicação de expectativas de papéis conflitantes, o que leva o indivíduo à tomada de decisões morais próprias e ao desenvolvimento de uma forma de vida resultante de um autoentendimento ético.

Mead insere na autorrelação prática uma tensão entre a vontade global internalizada e as pretensões da individuação, a qual deve levar a um conflito moral entre o sujeito e seu ambiente social; pois para pôr em prática as exigências que afluem do íntimo, é preciso em princípio o assentimento de todos os membros da sociedade, visto que a vontade comum controla a própria ação até mesmo como norma interiorizada. É a existência do “Me” que força o sujeito a engajar-se, no interesse do seu “Eu”, por novas formas de reconhecimento social (HONNETH, 2009b, p. 141).

Nesse caso, o indivíduo perde a referência do seu parceiro de diálogo interno, o Me, representante do outro generalizado da coletividade existente. Projeta, então, contrafaticamente, uma sociedade futura, na qual suas pretensões poderão obter assentimento.

A exigência é por liberdade de convenções, de leis. Naturalmente, uma tal situação só é possível quando o indivíduo se volta de uma sociedade estreita e limitada para uma mais abrangente no sentido lógico de que há nela mais direitos que são menos restritos. Desviamos-nos de convenções fixas, que não têm mais sentido para uma sociedade onde os direitos devem ser publicamente reconhecidos, e apelamos para uma outra sob a assunção de que há um grupo de outros organizados que reagem ao próprio apelo — mesmo que ele deva estar dirigido à posteridade (MEAD, *apud* HONNETH, 2009b, p. 142).

Institui-se dessa forma um outro Me, ideal, representante dessa sociedade futura, com o qual o sujeito dialoga, e que confere reconhecimento às pretensões do Eu. É dessa forma que a sociedade se desenvolve e se amplia, no sentido de propiciar a liberação das identidades dos indivíduos. Para Mead, há uma força histórica nas divergências morais entre os desejos do Eu e as formas de contenção moral sociais, o que propicia à tese hegeliana de luta por reconhecimento uma base na psicologia social.

Assim como Hegel em relação à formação da vontade comum, Mead concebe a evolução moral das sociedades como um processo gradual de ampliação dos direitos jurídicos, resultante de uma luta por meio da qual os sujeitos procuram elevar seu grau de autonomia

individual. Para ambos, a liberação histórica da individualidade se efetua como uma luta por reconhecimento de longo alcance. No entanto, Mead oferece uma explicação motivacional para esse processo: ele é resultante das camadas incontroláveis do Eu, que só podem exteriorizar-se com a aquiescência de um *outro generalizado*. Para tanto, os sujeitos são compelidos a unir esforços, buscando um enriquecimento da comunidade que acolha seus anseios. Por meio desse processo, a sociedade amplia-se pela atuação de dois mecanismos: pelo aumento dos graus de liberdade concedidos aos indivíduos e pela inclusão de um número maior de indivíduos em termos do atendimento às suas pretensões jurídicas.

Conforme já dito anteriormente, Hegel aponta uma primeira etapa de reconhecimento no interior da relação amorosa, precedente à etapa do reconhecimento jurídico; como terceira etapa, Hegel refere-se ao processo de confirmação ou reconhecimento das particularidades do sujeito individual. Mead não faz uma menção explícita a uma primeira etapa de reconhecimento no interior da família, embora seja evidente que a infância, para ele, constitui um momento fundante do processo de individuação, quando ocorrem as primeiras trocas sonoras entre a criança e os adultos que a rodeiam. Já a segunda etapa, na qual o sujeito aprende a reconhecer-se como pessoa de direitos, o conceito de outro generalizado é central na teoria de Mead. Em termos da terceira etapa, para Mead, os impulsos do Eu também exigem chances para a autorrealização pessoal na sociedade em que o sujeito está inserido. Tais impulsos surgem naqueles indivíduos que já alcançaram reconhecimento, mesmo que elementar, como membros de uma coletividade. Isso, porém, não basta, uma vez que o indivíduo aspira ser reconhecido em suas diferenças em relação às outras pessoas. Trata-se aqui de uma classe diferente de pretensões, que exigem uma espécie particular de reconhecimento, por meio do qual o indivíduo alcança a consciência de sua unicidade. Em outras palavras, para Mead, por autorrealização entende-se o processo pelo qual “um sujeito desenvolve capacidades e propriedades de cujo valor para o meio social ele pode se convencer com base nas reações de reconhecimento do seu parceiro de interação” (HONNETH, 2009b, p. 148). Trata-se aqui, então, da formação de um outro Me, diferente daquele Me moral. Trata-se de um Me valorativo, que requer poder entender a si mesmo como uma personalidade única, ou seja, trata-se de uma instância de autovalorização ética, que contém as normas axiológicas de uma coletividade, dentro das quais, o sujeito pode certificar-se de sua importância social.

Para Honneth, uma tal instância de autocertificação ética precisaria percorrer um caminho de formação semelhante à formação do Me moral: partindo da estima experimentada inicialmente pela criança com a dedicação afetiva e concreta do outro, o sujeito precisaria

aprender a generalizar as convicções axiológicas de todos os seus parceiros de interação, até que viesse a obter “uma representação abstrata das finalidades comuns de sua coletividade” (HONNETH, 2009b, p. 148). Só no horizonte de valores compartilhados ele seria capaz de conceber-se a si mesmo como pessoa distinta de todas as demais e possuidor de capacidades próprias, que lhe possibilitariam uma inserção positiva nesse cenário.

Entretanto, Mead não seguiu por esse caminho, tendo preferido o estabelecimento de um vínculo entre a experiência de realização de um trabalho socialmente útil e a autorrealização. Ou seja, para Mead, o reconhecimento social recebido pelo indivíduo pela função que executa, no quadro da divisão social do trabalho, é suficiente para lhe proporcionar a consciência de sua particularidade e valor individual (HONNETH, 2009b).

Essa proposta de Mead representa uma tentativa de resposta pós-tradicional ao problema hegeliano da eticidade: a relação do reconhecimento recíproco deve ser encontrada num sistema transparente de divisão funcional do trabalho. Todavia, apesar da relativa liberdade que essa autorrealização pessoal e profissional representa em termos de sua dependência da valoração coletiva, devemos nos lembrar de que “é a concepção comum de vida boa que estabelece a valência das diversas funções do trabalho” (HONNETH, 2009b, p.151). Enfim, a divisão funcional do trabalho não é um sistema axiologicamente neutro e, sim, dependente das convicções éticas de uma sociedade.

Portanto, nesse sentido, o problema realmente desafiador e não respondido por Mead consiste em determinar as condições éticas de uma sociedade que, por um lado, sejam substantivas o suficiente para propiciar a cada sujeito o alcance de uma consciência de sua contribuição particular ao processo da vida social e, por outro, sejam formais o suficiente para não restringir o espaço de possibilidades para a autorrealização pessoal (HONNETH, 2009b). Só uma semelhante forma de eticidade democrática poderia abrir o horizonte cultural de tal forma que sujeitos com direitos iguais poderiam reconhecer-se reciprocamente em suas particularidades individuais, pelo fato de que cada um contribui, de sua própria maneira, para a reprodução da identidade coletiva.

Em Hegel, a ideia de uma luta por reconhecimento social foi trabalhada por meio do conceito de intuição recíproca (ou solidariedade). Conforme Honneth (2009), Hegel entende por eticidade uma espécie de síntese das duas formas anteriores de reconhecimento, tendo herdado do direito, o tratamento igualitarista e, do amor, o vínculo afetivo. Assim, a eticidade constitui

o gênero de relação social que surge quando o amor, sob a pressão cognitiva do direito, se purifica, constituindo-se em uma solidariedade universal entre os membros de uma coletividade; visto que nessa atitude todo sujeito pode respeitar o outro em sua particularidade individual, efetua-se nela a forma mais exigente de reconhecimento recíproco (HONNETH, 2009b, p.154).

Para Honneth (2009), fica evidente que, sem referência a um quadro de valores e objetivos comuns (buscados por Mead, sem sucesso, em termos da divisão cooperativa do trabalho), falta, tanto a Hegel, quanto a Mead uma concepção do que seja uma vida bem-sucedida ou um ideal de vida boa, em relação ao qual se possa reconhecer a contribuição social de cada indivíduo para a coletividade ou para que se possa demonstrar um interesse solidário pelo seu modo de ser.

3 RECONHECIMENTO E NÃO RECONHECIMENTO

Conforme vimos, Hegel e Mead partem do princípio, segundo o qual, a reprodução da vida social é regida segundo o imperativo de um reconhecimento recíproco entre os sujeitos, uma vez que estes só podem chegar a uma autorrelação prática quando aprendem a se conceber a partir da perspectiva normativa dos seus parceiros de interação. Esse imperativo atua como uma forma de coerção normativa e exige dos indivíduos uma ampliação gradual do conteúdo do reconhecimento recíproco, uma vez que somente por esse meio eles podem expressar socialmente e com relativa liberdade as suas pretensões subjetivas que sempre se transformam e se reapresentam.

Para que essa hipótese de uma evolução concomitante dos processos de individuação e de socialização possa efetivamente funcionar como fundamento para uma teoria da sociedade, ela deve ser remetida, sistematicamente, às lutas de grupos sociais, moralmente motivadas, que tenham como objetivo estabelecer formas ampliadas de reconhecimento recíproco, tanto no interior das instituições, quanto da cultura, propiciando, assim, as transformações normativamente geridas das sociedades (HONNETH, 2009b).

Antes, porém, de poder esboçar uma tal teoria da sociedade, Honneth (2009b) necessita encontrar comprovações para as três formas de reconhecimento descritas por esses autores, com o intuito de responder à seguinte questão: Elas correspondem, realmente, a tipos independentes de autorrelação prática e permitem efetivamente a realização de potenciais diferentes de desenvolvimento moral? Elas podem ser confirmadas por meio de investigações em outras áreas do conhecimento? Além disso, nem Hegel nem Mead chegaram a considerar, de forma sistemática, as experiências de denegação do reconhecimento originadoras das lutas por reconhecimento. Para preencher essa lacuna, Honneth (2009b) vai tentar elaborar uma descrição dessas experiências de desrespeito, contrastando-as com as formas de reconhecimento, com o intuito de saber “qual nível de autorrelação de uma pessoa, intersubjetivamente adquirida, elas respectivamente lesam ou chegam a destruir” (HONNETH, 2009b, p.157).

O capítulo está dividido em duas partes: na primeira, vamos apresentar os estudos feitos por Honneth (2009b) das formas de reconhecimento intersubjetivo, que fundamentam o desenvolvimento dos processos de individuação e de socialização, tal como pensados por Hegel e Mead; na segunda, serão descritas as experiências que podem frustrar esse processo e que,

uma vez infringidas a um conjunto de sujeitos, podem ser consideradas como motivadoras da luta por reconhecimento.

3.1 Os padrões de reconhecimento intersubjetivo: amor, direito, solidariedade

3.1.1 Amor: primeira forma de reconhecimento

Honneth (2009b) refere-se ao amor como aquelas ligações emotivas *fortes* que envolvem poucas pessoas: as relações eróticas entre dois parceiros, as relações de amizade e os laços entre pais e filhos. Para Hegel, o amor representa a primeira etapa do reconhecimento recíproco, porque, nela, os sujeitos se experienciam como pessoas carentes, dependentes umas das outras. “A chave para transferir esse tema para um contexto de pesquisa delimitado pelas ciências particulares é representada pela formulação de Hegel segundo a qual o amor tem de ser concebido como um ‘ser-si-mesmo em um outro’” (HONNETH, 2009b, p. 160). Por si só o amor significa, então, um equilíbrio precário entre autonomia e dependência.

Para Honneth (2009b), a teoria psicanalítica das relações objetais é a mais apropriada no sentido de tornar compreensível o papel do amor como fundamento das primeiras relações de reconhecimento. A importância da teoria das relações objetais para a teoria do reconhecimento se deve ao fato de que ela permite a percepção do amor como uma forma de reconhecimento recíproco, cujo sucesso depende fundamentalmente do alcance do equilíbrio entre dependência simbiótica e autoafirmação, concepção que confirma de modo surpreendente as intuições de Hegel expressas no *Sistema da eticidade ou Sistema da vida ética* (HONNETH, 2009b). Com essa escolha teórica, Honneth (2009b) afasta-se da psicanálise freudiana e afirma que as investigações realizadas por psicanalistas americanos e ingleses permitiram apontar para a importância duradoura das experiências interativas primeiras e pré-linguísticas da criança, em oposição ao modelo estrutural do Id e do Ego⁷ da matriz freudiana.

⁷ Tal escolha renderá a Honneth fortes críticas por parte dos autores ligados à psicanálise freudiana e lacaniana uma vez que, ao assumir essa posição, o filósofo deixa de lado a importante questão da pulsão inconsciente como fundamento da conduta humana e dará à sua teoria uma inflexão cognitivista incontestável. Sobre essa questão veja-se o artigo de Vladimir Safatle Abaixo de zero: psicanálise, política e o “déficit de negatividade” em Axel Honneth, disponível no site a seguir, consultado em maio de 2016: https://www.academia.edu/8384738/Abaixo_de_zero_psican%C3%A1lise_pol%C3%ADtica_e_o_d%C3%A9ficit_de_negatividade_em_Axel_Honneth, consultado em maio de 2016.

Se o processo de socialização dependia determinadamente das experiências que a criança pequena faz no relacionamento afetivo com seus primeiros parceiros de relação, então não podia mais ser mantida em pé a concepção ortodoxa segundo a qual o desenvolvimento psíquico se efetua como uma sequência de formas de organização da relação “monológica” entre pulsões libidinosas e capacidade do ego; pelo contrário, o quadro conceitual da psicanálise carecia de uma ampliação fundamental, abrangendo a dimensão independente de interesses sociais no interior da qual a criança aprende a se conhecer como um sujeito autônomo por meio da relação emotiva com outras pessoas (HONNETH, 2009b, p. 162).

Foi Spitz (1979) o primeiro investigador a comprovar que a privação da dedicação materna pode acarretar distúrbios graves no comportamento do bebê, mesmo nas situações em que suas carências básicas são atendidas por boas cuidadoras, tendo chamado a atenção para o quadro por ele denominado *hospitalismo*, que consiste na presença de indicadores de forte atraso afetivo-motor e na fala das crianças institucionalizadas e separadas da mãe ou figura materna. Os trabalhos de Spitz motivaram outros estudos que confirmaram a importância das experiências pré-linguísticas entre a criança e a mãe. Com isso, dados levantados a partir de casos clínicos levaram à comprovação de que diferentes quadros psicológicos estavam relacionados a processos mal-sucedidos da separação mãe-filho.

Com o intuito de encontrar fundamentos empíricos para o amor, enquanto primeira etapa de reconhecimento, Honneth (2009b) recorreu especificamente aos trabalhos conduzidos por Donald W. Winnicott,⁸ cujos estudos clínicos permitiram a interpretação, segundo a qual, a criança desenvolve a capacidade de estar só e superar a fase inicial de simbiose com a mãe na medida em que sente que pode confiar no amor materno. É exatamente mediante essa segurança que a criança descobre sua própria vida pessoal com a liberdade de saber-se amado e garantido. Esse momento representa o início “da espécie de autorrelação a que um sujeito pode chegar, quando se sabe amado por uma pessoa vivenciada como independente, pela qual ele sente, também, de sua parte, afeição ou amor” (HONNETH, 2009b, p.173). Winnicott (1983) descreveu três fases nesse processo de desenvolvimento: a fase inicial, de dependência absoluta, denominada fase do colo; a seguinte, de dependência relativa e uma terceira, denominada *rumo à independência*.

⁸ Psicanalista e pediatra inglês, nascido em 1896 e falecido em 1971, cujos trabalhos na área da psicanálise e da psicologia infantil marcaram profundamente a compreensão do papel do ambiente afetivo para a saúde mental. Um conhecimento maior sobre sua obra pode ser encontrado nos livros por ele publicados e nos seguintes sites: <https://psicologado.com/abordagens/psicanalise/donald-woods-winnicott> e www.sbpw.com.br relativo à Sociedade Brasileira de Psicanálise Winnicottiana.

Na primeira fase, de dependência absoluta da criança e de dedicação complementar da mãe, a criança necessita totalmente do amor e dos cuidados maternos. Conforme Winnicott (1983), nessa fase, a mãe está preocupada ou *devotada* com os cuidados do seu nenê que, de início, parece ser parte dela mesma; além disso, ela está muito identificada com o nenê e sabe muito bem como é que *ele* está se sentindo. Dessa forma, os cuidados maternos fundem-se com a criança de tal forma que ocorre, no começo da vida humana, uma fase de intersubjetividade indiferenciada. Trata-se da fase denominada por ele como *fase do colo*. Esta fase só começa a caminhar para sua conclusão quando a mãe, aos poucos, retorna às suas rotinas diárias e a dá atenção aos demais familiares, deixando a criança sozinha por intervalos de tempo maiores (WINNICOTT, 1983). Em torno dos seis meses, na fase denominada como *dependência relativa*, a criança começa a decifrar sinais acústicos e visuais como indícios de que será atendida em suas necessidades e pode, assim, suportar progressivamente a ausência da mãe por intervalos de tempo cada vez maiores.

Entretanto, como se constitui esse processo segundo o qual mãe e filho podem se separar, deixando o estado indiferenciado simbiótico até alcançarem a compreensão e aceitação de si mesmos como seres independentes? Para a criança, esse afastamento da mãe representa um desafio difícil. Ela se torna consciente da sua dependência e isso gera tensão e ansiedade, principalmente se as ausências da mãe superam a sua possibilidade de esperar, com confiança, pelo seu retorno. A criança consegue resolver essa tarefa por meio de dois mecanismos: o primeiro, descrito por Winnicott (1983) com a rubrica da *destruição* e o segundo no quadro daquilo que ele denominou *objetos transicionais*. Um comportamento agressivo surge quando o bebê começa a ver a mãe como um outro ser, diferente de si mesma, com direito próprio, cujo olhar não se dirige mais apenas para ele, bebê. Essa agressividade manifesta-se por meio de mordidas, empurrões, tapas, na tentativa de destruir essa mãe que ele não aceita, uma vez que ela é, ao mesmo tempo, uma mãe objeto de amor e uma mãe outra, pertencente ao ambiente (HONNETH, 2009b).

Para Jessica Benjamin, autora que tentou interpretar essa relação amorosa descrita por Winnicott (1983) como um processo de reconhecimento recíproco, tal fase de *destruição* representa a primeira luta por reconhecimento, uma vez que “só na tentativa de destruição de sua mãe, ou seja, na forma de uma luta, a criança vivencia o fato de que ela depende da atenção amorosa de uma pessoa existindo independentemente dela, como um ser com pretensões próprias” (HONNETH, 2009b, p. 170). Como um segundo mecanismo, ao longo dessa etapa, a criança costuma estabelecer uma forte relação afetiva com objetos do seu meio material: brinquedos, pontas de travesseiros, o próprio dedo, tratados como posse exclusiva, amados e,

ao mesmo tempo, destruídos. Esses objetos, inofensivos, são utilizados pelas crianças para continuar a viver suas fantasias originárias de onipotência depois da experiência de separação e, ao mesmo tempo, testá-las na realidade, de maneira criativa. Nesse caso, os objetos transicionais seriam elos de mediação entre a vivência primária de simbiose e a experiência de saber-se separado.

Aos dois anos de idade, a criança já se encontra preparada para lidar com a *perda* da mãe, ajudada, inclusive, pela intensificação dos contatos com outros adultos importantes. A entrada na escola inaugura a fase de *rumo à independência*, posto que coloca a criança em contato com realidades cada vez mais abrangentes.

Convém ressaltar aqui que o desenvolvimento da capacidade de estar só está diretamente relacionado à confiança no amor materno. Para Winnicott (1983), encontra-se na relação bem-sucedida entre mãe e filho um padrão interativo que será recorrente na vida adulta. O desejo de estar fundido com outra pessoa mantém-se inconscientemente atuante e só será ultrapassado mediante a experiência de *desilusão* de uma tal expectativa pela experiência da separação e pelo reconhecimento do outro como pessoa independente.

Para Honneth (2009b), é possível tirar dos estudos de Winnicott algumas conclusões a respeito da estrutura comunicativa que faz do amor uma forma de relação particular de reconhecimento recíproco. É possível formular a hipótese segundo a qual todas as relações amorosas do indivíduo adulto são marcadas pelo registro inconsciente da vivência originária de fusão com a mãe. Em continuidade, esse desejo de fusão só se torna amor verdadeiro se desiludido pela experiência de separação. Busca-se, portanto, o equilíbrio entre dois polos de uma balança: a experiência do poder estar só e a experiência da “deslimitação recíproca, na qual os sujeitos se experienciam como reconciliados um com o outro” (HONNETH, 2009, p. 175). Compreende-se assim que a forma de reconhecimento do amor, descrita por Hegel como um *ser-si-mesmo em um outro* não significa um estado intersubjetivo, mas um estado de tensões comunicativas mediadoras da experiência de poder-estar-só com a do estar-fundido, momentos de equilíbrio da experiência recíproca de “estar-consigo-mesmo-no-outro” (HONNETH, 2009 b, p. 175).

Em síntese, o amor representa a quebra da simbiose característica da relação entre pais e filhos, e o que nele encontra reconhecimento é a possibilidade de cada um dos envolvidos poder manifestar sua independência e, ainda assim, se saber amado pelo outro. Trata-se de um fundamento forte o suficiente para que se possa dar razão a Hegel quando ele localiza, nas relações amorosas que se passam no interior das famílias, o momento de aquisição, pelo sujeito, da autoconfiança necessária à sua participação autônoma na vida pública.

Visto que essa relação de reconhecimento prepara o caminho para uma espécie de autorrelação em que os indivíduos alcançam mutuamente uma confiança elementar em si mesmos, ela precede, tanto lógica, quanto geneticamente, toda outra forma de reconhecimento recíproco: aquela camada fundamental de uma segurança emotiva, não apenas na experiência, mas também na manifestação das próprias carências e sentimentos, propiciada pela experiência intersubjetiva do amor, constitui o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de autorrespeito (HONNETH, 2009b, p. 177).

3.1.2 O direito: segunda forma de reconhecimento

As relações amorosas entre pais e filhos, entre parceiros sexuais, assim como as relações de amizade, estão sujeitas a sentimentos involuntários de simpatia e de atração mútuas, não susceptíveis de um controle racional. Portanto, não são relações extensivas a qualquer outro e se restringem a um pequeno espaço de convivência mais íntima. Contudo, vimos que Hegel fundamentou no amor o cerne estrutural de toda eticidade, na medida em que ele constitui, com seu movimento de simbiose-delimitação-deslimitação, a condição de possibilidade da autoconfiança individual, fundamental para a participação na vida pública.

Da forma de reconhecimento do amor, vista aqui em termos das relações de objeto, diferencia-se a relação jurídica uma vez que ambas são concebidas como dois padrões semelhantes de socialização, com o recurso ao mesmo mecanismo de reconhecimento recíproco (HONNETH, 2009b, p.179). Tanto para Hegel, quanto para Mead só podemos chegar à compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando somos capazes de observar as obrigações que temos em relação ao outro ou quando, no dizer de Mead, apenas da perspectiva normativa do *outro generalizado* podemos nos entender como pessoas de direitos e assegurados quanto ao cumprimento social de algumas das nossas pretensões.

Conforme Honneth (2009b) entre Mead e Hegel existe uma diferença fundamental acerca do reconhecimento jurídico: Hegel visa, desde o início, a constituição das relações jurídicas modernas, que se estendem a todos os homens na qualidade de seres livres e iguais. Ou seja, para Hegel, a ideia do reconhecimento dos direitos da pessoa só se realiza nas sociedades que evoluíram de uma organização ética tradicional para uma organização segundo princípios universalistas.

Por outro lado, com a ideia de *outro generalizado*, Mead estava interessado na lógica do reconhecimento jurídico como tal, ou seja, para Mead, o reconhecimento jurídico representa tão somente a relação entre o eu e o outro, na qual ambos se respeitam mutuamente como sujeitos de direitos, segundo as normas existentes na sociedade. Mais especificamente, Mead referia-se às relações de reconhecimento jurídico no interior das sociedades concretas, condicionado à estima social tributada aos participantes, em função do seu *status* social, cujos direitos poderiam ser reclamados através do apelo a um poder dotado de autoridade. Trata-se, em síntese, de uma forma de reconhecimento jurídico presente em sociedades tradicionais, nas quais a atribuição de direitos, condicionada ao *status* individual, se faz de forma desigual.

Historicamente, o sistema jurídico foi pressionado no sentido de expressar os interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade, sem admitir privilégios; separa-se das atribuições relacionadas ao *status* e modifica sua finalidade passando a proteger, não somente a propriedade, mas também o exercício da capacidade universal que caracteriza a pessoa enquanto pessoa. Essa capacidade refere-se à autonomia dos indivíduos para participar, com responsabilidade, da elaboração de acordos morais ou à sua imputabilidade moral (HONNETH, 2009b, p.188). Em decorrência, a relação de reconhecimento do direito passou a expressar a forma de reciprocidade no interior da qual, obedecendo à mesma lei, os sujeitos de direito se reconhecem reciprocamente como pessoas moralmente autônomas.

Observa-se que essa definição das propriedades que caracterizam o ser humano como pessoa ou cidadão autônomo vai depender, em cada caso, dos pressupostos que o capacitam para a participação num acordo racional. Lembremo-nos aqui de que os menores de idade não são considerados capazes de participar de tais acordos. Em outras sociedades, os negros e as mulheres também não são ou não eram levados em conta. É justamente em virtude desses pressupostos que o direito moderno se tornou o foco de várias lutas por reconhecimento, resultantes das pretensões de diferentes grupos sociais no sentido da ampliação de sua imputabilidade moral. Com isso, ao longo da história, efetuou-se uma diferenciação dos direitos subjetivos em direitos liberais de liberdade, direitos políticos de participação e direitos civis de bem-estar.

Thomas H. Marshall (Honneth, 2009b) sociólogo inglês — autor de um ensaio denominado *Cidadania, classe social e status* — foi quem procurou reconstruir o nivelamento histórico das diferenças sociais de classe como um processo articulado à ampliação dos direitos individuais fundamentais. Para esse autor, o *desacoplamento* entre as atribuições ligadas ao *status* social e às pretensões jurídicas individuais deu origem à ideia de igualdade universal que

trouxe, para a ordem jurídica e como consequência, a recusa a quaisquer exceções e privilégios. A ideia de cidadania, que acompanha semelhante exigência, significa exatamente que cada um é membro de igual valor na comunidade política assim instaurada. A partir daí, de acordo com Marshall (1967), ao longo da história, os direitos individuais dividiram-se em três tipos.

Estarei fazendo o papel de um sociólogo típico se começar dizendo que pretendo dividir o conceito de cidadania em três partes. Mas a análise é, neste caso, ditada mais pela história do que pela lógica. Mas chamarei estas três partes ou elementos de civil, política e social. O elemento civil é composto dos direitos necessários à liberdade individual – liberdade de ir e vir, liberdade de imprensa, pensamento e fé, o direito à propriedade e de concluir contratos válidos, e o direito à justiça. Este último difere dos outros porque é o direito de defender e afirmar todos os direitos em termos de igualdade com os outros e pelo devido encaminhamento processual. Isso nos mostra que as instituições mais intimamente associadas com os direitos civis são os tribunais de justiça. Por elemento político se deve entender o direito de participar no exercício do poder político como um membro de um organismo investido da autoridade política, ou como um eleitor dos membros de tal organismo. As instituições correspondentes são o Parlamento e conselhos do governo local. O elemento social se refere a tudo que vai desde o direito de um mínimo de bem-estar econômico e segurança ao direito de participar por completo, na herança social e levar a vida de um ser socializado de acordo com os padrões que prevalecem na sociedade. As instituições mais intimamente ligadas com ele são o sistema educacional e os serviços sociais (MARSHALL, 1967, p. 63)

Esses direitos não foram concedidos aos cidadãos e só foram alcançados ao longo do tempo, como resultados de lutas sociais. Para Marshall (1967), no século XVIII, tivemos a fundação dos direitos liberais de liberdade, ou seja, os direitos civis; no século XIX, foram estabelecidos os direitos políticos de participação. “Quanto aos direitos sociais, quase desapareceram no século XVIII e princípio do século XIX. O ressurgimento começou com o desenvolvimento da educação primária pública, mas não foi senão no século XX que eles atingiram um plano de igualdade com os outros dois elementos da cidadania” (MARSHALL, 1967, p. 75). Os movimentos em favor de uma educação obrigatória universal, pressuposta como indispensável para o exercício igual dos direitos políticos, fundamentavam-se no entendimento, segundo o qual,

os direitos políticos de participação permanecem uma concessão apenas formal à massa da população enquanto a possibilidade de sua prática ativa não é garantida por um determinado nível de vida e pela segurança econômica; de exigências de igualdade dessa espécie procedeu, no curso

do século XX, ao menos nos países ocidentais que tomaram um desenvolvimento marcado pelo Estado de bem-estar, aquela nova classe de direitos sociais que deve assegurar a cada cidadão a possibilidade do exercício de todas as demais pretensões jurídicas (HONNETH, 2009b, p. 192).

Um outro aspecto desse desenvolvimento foi demonstrado por Marshall (1967): essa evolução não se deu apenas no nível dos indivíduos, mas no nível dos grupos sociais. No primeiro caso, no nível dos indivíduos, o direito ganha em conteúdos materiais, visto que as diferenças nas chances individuais de realização das liberdades socialmente garantidas encontram uma consideração jurídica crescente; no segundo caso, o direito ganha em amplitude, uma vez que os graus de universalização se tornam extensivos a grupos até então excluídos, garantindo-lhes os mesmos direitos que os demais. Os conflitos que se originam devido às experiências resultantes da negação do reconhecimento jurídico representam tentativas de ampliação, tanto do conteúdo material da norma, quanto do seu alcance social (HONNETH, 2009b)

Também para Ricoeur (2006), o objetivo do reconhecimento jurídico é duplo, relativo ao outro e relativo à norma. Em termos do outro, o reconhecimento significa identificá-lo como livre e igual; em termos da norma, significa aceitá-la como válida. Tal estrutura dual do reconhecimento jurídico consiste na conexão entre a ampliação dos direitos individuais e o enriquecimento das capacidades que os sujeitos reconhecem em si mesmos. Essa ampliação e esse enriquecimento constituem produtos de lutas históricas.

Qual é a espécie de autorrelação positiva possibilitada pelo reconhecimento jurídico? Do ponto de vista da individuação, de acordo com Mead (1913), o autorrespeito é para a relação jurídica o mesmo que a autoconfiança é para a relação amorosa. Se, por meio desta, o indivíduo adquire segurança para manifestar seus próprios impulsos e carências, por reconhecer-se como um sujeito digno de amor, o autorrespeito advém da segurança de poder conceber-se como pessoa autônoma e ser respeitado por todos os outros. Ou seja, o indivíduo pode conceber-se a si próprio como digno de respeito, porque merece o respeito de todos os outros.

Ter direitos nos capacita a ‘manter-nos como homens’, olhar os outros nos olhos e nos sentir de uma maneira fundamental, iguais a qualquer um. Considerar-se portador de direitos não é ter orgulho indevido, mas justificado, é ter aquele autorrespeito mínimo, necessário para ser digno do amor e da estima dos outros. De fato, o respeito por pessoas [...] pode ser simplesmente o respeito por seus direitos de modo que não pode haver um sem o outro; o que se chama ‘dignidade humana’ pode ser

simplesmente a capacidade reconhecível de afirmar pretensões (FEINBERG, *apud* HONNETH, 2009b, p. 196).

É o caráter público de que os direitos se revestem que autoriza o indivíduo a expressar livremente suas pretensões. Com a atividade facultativa de reclamar direitos, “é dado ao indivíduo um meio de expressão simbólica, cuja efetividade social pode demonstrar-lhe, reiteradamente, que ele encontra reconhecimento universal como pessoa moralmente imputável” (HONNETH, 2009b, P.197). Pode-se concluir a partir daí que o indivíduo se sente autorizado a partilhar, com os outros membros da sua coletividade, as capacidades inerentes à formação discursiva da vontade e tem, portanto, a possibilidade de alcançar o reconhecimento universal como pessoa imputável (HONNETH, 2009b).

Contudo, para Honneth (2009b, p. 198), com essa conclusão, o que se pode afirmar é tão somente uma correlação conceitual entre conquista de direitos e autorrespeito. Provas empíricas, que demonstrem a veracidade dessas ideias na realidade fenomênica são difíceis de serem encontradas de forma direta, uma vez que o autorrespeito só é comprovável na sua ausência. Isso significa que somente com o sofrimento e as queixas advindas dos indivíduos que passaram pela experiência do desrespeito provocado pela negação dos seus direitos se tornam mais visíveis, assim como o desejo pelo autorrespeito. Quando esse sofrimento e essas queixas se tornam motivo de um debate público, tal como ocorreu com o movimento dos negros americanos, essa realidade fenomênica da vergonha social face à negação dos direitos se torna mais clara, gerando os protestos e lutas por reconhecimento.

3.1.3 A estima social ou solidariedade: terceira forma de reconhecimento

Uma terceira forma de reconhecimento recíproco foi descrita por Hegel e Mead: trata-se da estima social, que permite aos indivíduos referir-se positivamente às suas capacidades e propriedades concretas. Hegel elaborou o conceito de eticidade para designar a relação de reconhecimento característica da estima recíproca. Em Mead esse conceito foi encontrado nas relações cooperativas de trabalho, num contexto institucionalizado. Tanto Mead, com o foco na divisão cooperativa do trabalho, quanto Hegel, com a eticidade, tentaram caracterizar um tipo de comunidade de valores que fundamenta toda forma de reconhecimento por estima (HONNETH, 2009b).

Diferentemente do reconhecimento jurídico moderno, que se orienta por princípios de universalidade, a estima social dirige-se às particularidades que distinguem os seres humanos em sua individualidade. O reconhecimento das diferenças individuais realiza-se tendo por referência um quadro de valores e objetivos éticos, cujo todo constitui a autocompreensão cultural de uma sociedade, embora esse quadro seja caracterizado por sua mutabilidade ao longo do tempo e em virtude de mudanças sociais importantes.

Em termos de uma história conceitual, o reconhecimento ou estima social transita do conceito de honra para o conceito de reputação ou prestígio social. Nas sociedades estamentais, a honra designa a medida relativa de reputação social de uma pessoa quando ela consegue cumprir satisfatoriamente o conjunto de expectativas comportamentais adequadas ao seu nível social. As propriedades da personalidade avaliadas não se referem à biografia do indivíduo, mas são definidas em termos do seu grupo de pertencimento, no interior do qual as relações de reconhecimento são simétricas. Externamente, essas relações são assimétricas, determinadas hierarquicamente, nas sociedades organizadas em termos de estamentos.

Um processo de desvalorização da eticidade tradicional só principia no momento em que o ideário pós-convencional da filosofia e da teoria política obteve influência cultural a tal ponto que ele não pode deixar intacto o *status* das convicções axiológicas socialmente integradoras (HONETH, 2009b, p.203).

Ancoradas em tradições religiosas e metafísicas, por meio das quais se autojustificam, as sociedades estamentais perderam seus fundamentos assim que as obrigações éticas passaram a ser vistas como o resultado de processos decisórios próprios dos homens.

A luta travada pela burguesia contra as concepções feudais e aristocráticas de honra não somente significou o estabelecimento de um novo conjunto de valores, como também um confronto que levou a uma revisão da articulação entre *status* e posição social: com isso foi permitido ao indivíduo adentrar ao campo da estima social “como uma grandeza biograficamente individualizada” (HONNETH, 2009b, p. 204).

Distintos modos de autorrealização se tornaram possíveis, e o conceito de honra como que se transformou no conceito de *dignidade humana*, no interior da relação jurídica, em que encontrou, nesse formato, mecanismos próprios de proteção. Já no interior da comunidade, passou a designar o *status* social como medida da estima do indivíduo em termos de suas capacidades e de suas realizações que, de alguma forma, contribuem para o alcance dos objetivos da comunidade. Isso significa que essa forma individualizada de reconhecimento

social depende do partilhamento de um horizonte de valores que, tanto deve ser aberto a formas diferenciadas de autorrealização pessoal, quanto, ao mesmo tempo, deve ser capaz de oferecer um sistema de mensuração da estima social. Com isso, nas sociedades modernas, essas relações estão sujeitas a uma luta permanente entre os diversos grupos que procuram evidenciar o valor das próprias capacidades.

Quanto mais os movimentos sociais conseguem chamar a atenção da esfera pública para a importância negligenciada das propriedades e 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 (HONNETH, 2009b, p. 207).

Deve-se considerar ainda que, nas sociedades atuais, as relações de estima social estão fortemente influenciadas pelos padrões de distribuição de renda, o que faz com que os confrontos econômicos estejam constitutivamente presentes nas lutas por reconhecimento.

Qual é o tipo de autorrelação individual que é obtida com a experiência da estima social? No interior das sociedades do tipo estamental, a estima social concedida aos seus membros tem como referência a identidade coletiva do próprio grupo. Temos, assim, um reconhecimento simétrico, solidário, porque cada membro, assim como valoriza os demais, espera ser também valorizado. Nesse caso, a autorrelação individual é fundamentada nesse sentimento de pertencimento ao grupo. Podemos, então, estabelecer que o conceito de solidariedade, num primeiro momento, pode ser entendido como uma relação interativa em que os sujeitos se interessam, reciprocamente, pelos seus diferentes estilos de vida, uma vez que se estimam e se valorizam de forma simétrica. Tal conceito pode ser aplicado, por exemplo, às relações estabelecidas entre grupos de resistência contra a repressão política, uma vez que esse objetivo prático, comum, abre “um horizonte intersubjetivo de valores no qual cada um aprende a reconhecer em igual medida o significado das capacidades e propriedades do outro” (HONNETH, 2009b, p. 209).

Por outro lado, com a individualização, todo membro de uma sociedade pode estimar-se a si mesmo em termos do seu valor próprio, da sua autoestima. Pode-se falar, nesse caso, de um *estado pós-tradicional de solidariedade social* em referência às relações simétricas de estima social entre sujeitos individualizados e autônomos. Estimar-se simetricamente, nesse caso, significa

considerar-se reciprocamente à luz de valores que fazem as capacidades e propriedades do respectivo outro aparecerem como significativas para a práxis comum. Relações dessa espécie podem chamar-se "solidárias" porque elas não despertam somente a tolerância para com a particularidade individual da outra pessoa, mas também o interesse afetivo por essa particularidade (HONNETH, 2009b, p. 211).

A qualidade de simetria, nesse caso, significa que todos têm a mesma chance de experienciar-se como valiosos para a sociedade. É por isso que só as relações sociais ditas solidárias podem se dar de forma isenta de experiências de desrespeito.

3.2 As experiências de desrespeito: violação, privação de direitos, degradação

A autoimagem que cada um de nós elabora por meio das experiências positivas de reconhecimento pelo outro, vividas ao longo da vida, pode ser ameaçada por experiências de desrespeito diversas. Tais experiências negativas podem provocar lesões psíquicas de maior ou menor profundidade nos sujeitos a elas submetidos. Para Honneth (2009b), se foi possível estabelecer três etapas ou padrões sucessivos de reconhecimento que se desenrolam ao longo da vida, no contexto daquilo que se poderia considerar como uma sociedade saudável, será igualmente possível a descrição dos padrões contrários, constituindo-se, assim, o avesso de uma tal sociedade. Assim, temos, em primeiro lugar, as experiências de dedicação afetiva bem-sucedidas, propiciadoras daquela confiança básica em si mesmo que o sujeito adquire ao saber-se amado pelo outro, podem ser destruídas por formas de maus tratos físicos que atingem violentamente o ser humano, retirando-lhe as possibilidades de livre disposição sobre o próprio corpo: “o sofrimento da tortura ou da violação será sempre acompanhado, por mais distintos que possam ser os sistemas de legitimação que procurem justificá-las socialmente, de um colapso dramático da confiança na fidedignidade do mundo social, e com isso, na própria autossegurança”⁹ (HONNETH, 2009b, p.216).

A segunda forma de desrespeito refere-se às experiências de rebaixamento que afetam o autorrespeito moral dos indivíduos, por permanecerem estruturalmente excluídos da posse de determinados direitos no interior de uma dada sociedade, por terem seu acesso ao processo de

⁹ Para Ricoeur, a tortura e a violação não são suficientes para definir o menosprezo correlato ao amor. Para esse filósofo, o amor supõe aprovação. Portanto, “a humilhação, experimentada com a retirada ou recusa dessa aprovação, atinge cada um no nível pré-jurídico de seu ‘estar-com’ outrem. O indivíduo sente-se como olhado de cima, até mesmo tido como um nada. Privado da aprovação, é como se ele não existisse” (RICOEUR, 2006, p. 206).

formação da vontade pública bloqueado, por lhes serem negados os meios de aquisição dos bens materiais elementares. Nesse caso, os indivíduos, assim lesados, perdem a capacidade de referir-se a si mesmos como pessoas, em pé de igualdade, com seus parceiros de interação.

Finalmente, a terceira forma de desrespeito refere-se a uma lesão provocada pelo rebaixamento de um indivíduo ou grupo de indivíduos em sua honra, dignidade ou, mais modernamente, em seu *status*, retirando-lhe toda possibilidade de atribuir um valor às suas próprias capacidades e características.

O quadro 2 resume bem as etapas de reconhecimento e as respectivas formas de desrespeito descritas por Honneth (2009b, p. 211).

Quadro 2 – Etapas de reconhecimento e as respectivas formas de desrespeito

Modos de reconhecimento	Dedicação emotiva	Respeito cognitivo	Estima social
Dimensões da personalidade	Natureza carencial e afetiva	Imputabilidade moral	Capacidades e propriedades individuais
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

Fonte – HONNETH, 2009b, p. 211.

De acordo com Honneth (2009b), nem Hegel nem Mead fizeram qualquer menção às motivações pelas quais o indivíduo entra numa luta ou conflito prático em busca de reconhecimento. Faltou a ambos o estabelecimento do elo psíquico que promove a ligação entre

a experiência de sofrimento e a ação reativa, que pode ser assim formulada: se em alguma etapa do desenvolvimento da personalidade faltou o reconhecimento correspondente, abre-se uma lacuna psíquica, que será preenchida por reações emocionais negativas como a vergonha, a ira.

Com o intuito de encontrar evidências mais pragmáticas para essa tese, Honneth (2009b, p.222) cita estudos realizados por Dewey, segundo os quais, os sentimentos constituem uma experiência decorrente de experiências ligadas a ações bem ou mal sucedidas empreendidas pelo indivíduo: “para Dewey, os sentimentos representam, de modo geral, as reações afetivas no contrachoque do sucesso ou do insucesso de nossas intenções práticas” (HONNETH, 2009b, p.221). Perturbações de ordem técnica podem frustrar as ações orientadas para o êxito, enquanto as ações dirigidas por normas, cujos pressupostos considerados válidos foram, de alguma forma, infringidos, dão origem aos conflitos morais. Em ambos os casos ocorre o deslocamento da atenção do indivíduo para as próprias expectativas, levando-o a tomar conhecimento do seu elemento cognitivo: no caso do conflito social, o indivíduo toma consciência do saber moral que conduziu a ação, que é, então, refreada. Os sentimentos morais resultantes são diferentes, conforme a ação foi refreada em virtude do próprio sujeito – quando surgem os sentimentos de culpa – ou em virtude do companheiro de interação, quando surgem os sentimentos ligados à indignação. Em síntese, para Dewey, uma experiência social de desrespeito atua como uma espécie de freio social do indivíduo ou de um grupo, podendo levá-los a uma espécie de paralisia resultante da experiência de vergonha ou ira.

Honneth (2009b) amplia as proposições de Dewey e afirma que, de acordo com as abordagens psicanalíticas e fenomenológicas, o conteúdo emocional da vergonha não se refere somente à transgressão de uma norma social e, sim, a uma espécie de rebaixamento do sentimento do próprio valor, que ocorre quando o indivíduo passa pela experiência de se sentir rejeitado ou desvalorizado em sua ação ou comportamento, diante de seus parceiros de interação. Quando a vergonha é resultante de uma norma infringida pelo próprio sujeito, ele vivencia sua ação com o sentimento de menor valor, não somente porque feriu uma norma que ele mesmo havia constituído como princípio moral: ele foi atingido, não apenas em seu superego, mas também nos ideais do ego. Quando a vergonha é resultante de um desrespeito imposto por um parceiro de interação, a crise moral é desencadeada por um sentimento de desvalorização pessoal, uma vez que uma norma central para o ideal do ego da pessoa foi infringida. Esse segundo tipo de vergonha moral leva o indivíduo a experimentar, de forma dolorosa, a dependência constitutiva de sua própria pessoa — do seu ideal de ego, em termos psicanalíticos — para com o reconhecimento por parte dos outros.

Para Honneth (2009b), essas experiências de desrespeito são, em geral, descritas com metáforas que remetem a estados de abatimento do corpo humano: a *morte física*, resultante das formas de violação corporal, a *morte social* decorrente da privação de direitos e a *vexação*, como resultado do rebaixamento social.

Lopreato (2006, p. 148) refere-se à humilhação como um sentimento que resulta das experiências de rebaixamento moral vivenciadas pelo indivíduo: “A humilhação é um aviltamento moral que toca a integridade psicológica e física, atenta [contra] o amor de si e viola os princípios do respeito e da dignidade humana”. No mesmo artigo, a autora cita Albert Camus, em referência ao direito de o homem revoltado dizer *não* a uma intrusão considerada intolerável, a uma *condição injusta e incompreensível*.

O homem revoltado diz não porque para ele um direito pessoal não foi respeitado. Portanto, o revoltado, ao dizer não, diz sim ao que é importante, ao que vale à pena ser defendido. A revolta atesta, com seu não, a existência de coisas que não podem ser feitas. Elas não podem ser feitas em virtude de sua fidelidade àquelas coisas que transcendem sua condição atual. Ela diz respeito a um valor que se identifica com aquela parte do homem que não se modifica (LOPREATO, 2006, p. 151).

As experiências de desrespeito, geradoras do sentimento de vergonha podem tornar-se o impulso motivacional de uma luta por reconhecimento porque os sujeitos humanos não permanecem *neutros* frente à violação, à privação de direitos e à degradação social. Tais experiências têm um efeito cognitivamente esclarecedor e podem revelar aos sujeitos a legitimidade de suas pretensões morais, dispendo-os para a resistência política (HONNETH, 2009b).

A possibilidade do conflito, conforme já vimos, está intrinsecamente associada ao conceito de reconhecimento, uma vez que a abertura para novas possibilidades de ampliação da identidade é inerente ao ser humano. Por outro lado, nem todas as três formas de reconhecimento contêm em si o potencial necessário para provocar uma luta social, uma vez que uma tal luta só ocorre no momento em que seus objetivos ultrapassam as intenções individuais. Segue-se daí que, para Honneth (2009 b, p. 256) o amor, pelo seu caráter privado, não contém experiências morais que possam levar à formação de conflitos sociais.¹⁰

¹⁰Devemos nos lembrar que Honneth publicou sua tese em 1992. De lá para cá, essa questão tornou-se mais e mais polêmica. Nos dias de hoje temos os movimentos feministas — principalmente aqueles relativos à violência contra as mulheres, no contexto das relações ditas amorosas — e os movimentos pelos direitos dos homossexuais ao

Completando, o autor afirma que, na relação jurídica e na comunidade de valores, portanto, nas esferas do reconhecimento jurídico e social, as finalidades individuais estão, em princípio, abertas para a possibilidade de universalização. Isso posto, nosso autor considera como luta social somente o processo prático no qual “experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento” (HONNETH, 2009b, p. 257).

Na sequência, Honneth (2009b) afirma o caráter neutro de um tal conceito de luta social: ele não distingue qualquer tipo de forma de luta, se violenta ou pacífica; não afirma a necessidade de todos os envolvidos estarem conscientes dos motivos morais da luta e nem mesmo se refere às diferenças de interesses de cada indivíduo envolvido na luta, uma vez que cada um sente e interpreta a lesão social à qual foi submetido de uma forma pessoal, embora algo deva funcionar como ponte semântica entre os envolvidos e, assim, permitir a constituição de uma identidade coletiva.

Apesar da abertura decorrente dessa neutralidade, o conceito de luta apresentado tem um núcleo fixo, segundo o qual, os motivos da resistência ou rebelião resultam da infração de expectativas de reconhecimento enraizadas na formação da identidade das pessoas. Tais expectativas contêm os padrões sociais de reconhecimento mediante os quais um sujeito se sabe reconhecido em seu meio como um ser autônomo e individualizado. Na ausência desse reconhecimento, pode surgir a experiência moral do desrespeito e, se coletivizado, esse sentimento poderá levar a uma luta social.

Um tal conceito de luta social difere de quaisquer outros tipos de lutas orientadas por interesses. Conforme Honneth (2009b) as lutas por interesses são orientadas por fins que visam a melhoria das condições de reprodução social. Concernem, por exemplo, às disputas por bens escassos; são diferentes, portanto, das lutas morais que têm por objetivo a mudança das condições intersubjetivas que afetam a integridade pessoal dos envolvidos. No entanto, permanece como questão empírica saber até que ponto um conflito social se caracteriza como um conflito por interesses ou como um conflito moral podendo este último vir a ser uma complementação do primeiro.

casamento e à paternidade. Em sua teoria normativa, objeto do próximo capítulo desta dissertação, Honneth faz menção a essa questão.

A pesquisa histórica dos movimentos sociais sempre esteve fortemente influenciada pelo viés utilitarista, permanecendo oculta a gramática moral a eles subjacente. Conforme Honneth (2009b), essa questão só se modificou na medida em que a metodologia de pesquisa também foi alterada, passando a conjugar os métodos da antropologia social e da sociologia da cultura, evidenciando-se, por exemplo, os pressupostos normativos do comportamento que as camadas mais baixas adotam no decorrer dos conflitos. Nesse ponto, Honneth (2009b) cita E. P. Thompson, historiador inglês, que, em suas pesquisas relacionadas às formas de resistência opostas pelas classes baixas inglesas contra a industrialização capitalista, adotou o ponto de vista segundo o qual

a rebelião social nunca pode ser apenas uma exteriorização direta da experiência de miséria e privação econômica; ao contrário, o que é considerado um estado insuportável de subsistência econômica se mede sempre pelas expectativas morais que os atingidos expõem consensualmente à organização da coletividade (HONNETH, 2009b, p. 263)

Outros estudos contribuíram para corroborar os pontos de vista de Thompson e para a obtenção das primeiras comprovações empíricas para a tese de que os confrontos sociais ocorrem segundo o padrão de uma luta por reconhecimento. No entanto, esses estudos referem-se a lutas consideradas como fenômenos episódicos, sem que seu papel em termos do desenvolvimento moral da sociedade tenha sido estabelecido de forma clara, tais como as greves, as revoltas espontâneas e as formas passivas de resistência.

Para Honneth “o abismo entre os processos singulares e o processo evolutivo abrangente pode ser fechado quando a própria lógica da ampliação de relações de reconhecimento vem a ser o sistema referencial das exposições históricas” (HONNETH, 2009b, p. 265). Ou seja, para que se esclareça a função dessas lutas em termos do alargamento do desenvolvimento moral da sociedade, a análise dos conflitos sociais deve, necessariamente, remeter à pergunta sobre a contribuição que tais conflitos trouxeram no sentido de travar ou acelerar um processo evolutivo mais abrangente. Esse critério de análise exige que se faça uma antecipação hipotética de um estado comunicativo no interior do qual as condições intersubjetivas de integridade pessoal sejam preenchidas, o que nos remete, novamente, à ideia de eticidade comum a Hegel e Mead, segundo a qual, os indivíduos, no interior de uma sociedade moderna, devem obter

reconhecimento, tanto como seres autônomos, capazes de se orientar por normas universais, quanto como seres individualizados, reconhecidos em suas particularidades como seres únicos.

4 A LÓGICA MORAL DOS CONFLITOS SOCIAIS E SEU HORIZONTE DE ETICIDADE; A QUESTÃO DA REIFICAÇÃO

Os teóricos identificados com a filosofia crítica sempre tiveram como objetivo realizar o diagnóstico da sociedade, com o intuito de conhecer as patologias nela presentes, bem como destacar, no contexto dessa mesma sociedade, o nível de consciência social da sua população e, portanto, as possibilidades existentes de transcender essas patologias.

Como vimos no primeiro capítulo, um alinhamento com o pensamento de Marx e a crítica social focada em termos da racionalidade instrumental levaram Horkheimer e Adorno a um ponto a partir do qual parecia impossível prosseguir: os movimentos esperados no sentido de superar a dominação capitalista já não eram mais discerníveis no cerne do capitalismo administrado. Para esses autores, a dominação instrumental na nossa sociedade era de tal intensidade que amoldava, não apenas o sistema econômico e o político, mas também todo o processo de socialização do aprendizado e da formação da personalidade dos indivíduos.

A superação dessa *aporia* foi possibilitada por Habermas, a quem coube abrir um novo caminho para a crítica social, por meio da razão comunicativa, presente no mundo da vida, em contraposição à razão instrumental, presente nos sistemas do poder e do dinheiro. Com sua teoria Habermas abre uma cisão no bloco inquebrantável da razão instrumental diagnosticado por Horkheimer e Adorno ao afirmar que o processo de formação da socialização e da identidade das pessoas transcorre por meio das interações comunicativas, voltadas para o entendimento, entre os participantes das situações de fala.

Seguindo outro rumo de investigação, Honneth (2009b) formula sua teoria do reconhecimento. Concorde com J. Habermas quanto à importância das relações intersubjetivas para o processo de socialização e identificação. Para ambos, a nossa identidade é formada por meio de uma relação intersubjetiva caracterizada pelo reconhecimento recíproco entre os indivíduos. Em Honneth, esse processo percorre um caminho que pode ser permeado por conflitos que nem sempre se resolvem pelo melhor argumento, conforme pensou Habermas.

Para nosso autor o vínculo afetivo que une criança e mãe constitui uma espécie de raiz, a partir da qual as demais formas de reconhecimento — relativas ao direito e à estima social — compõem a trama das relações que irão constituir nossas identidades e, concomitantemente, o conjunto de valores balizadores do nosso agir.

Ao alcançar sua autonomia moral, o indivíduo irá contribuir para reforçar os costumes presentes no seu *ethos* ou irá submetê-los à crítica eventualmente pela ocorrência de um conflito de valores. Conforme Lima Vaz (2000, p. 30), a possibilidade de conflito é “uma componente

estrutural da historicidade do *ethos*. [Esse conflito] se dá propriamente no campo dos valores e seu portador não é o indivíduo empírico, mas o indivíduo ético que se faz intérprete de novas e mais profundas exigências do *ethos*.”

Também para Hegel e Mead, a socialização dos indivíduos não transcorre na ausência de conflitos: trata-se de um processo dialético em que cada etapa evolutiva galgada representa sempre a superação de uma luta pelo reconhecimento recíproco dos direitos e das particularidades identitárias dos sujeitos envolvidos. Portanto, para esses autores, a luta travada entre os seres humanos não tem por objetivo a sobrevivência física ou a busca de honra e glórias, mas o reconhecimento mútuo das necessidades, direitos e particularidades de cada um.

Em Honneth (2009b), o conflito estende-se para o grupo de pares na medida em que muitos tomam consciência de que são afetados pelas mesmas formas de desprezo, exclusão social ou ausência de uma proteção jurídica estendida igualmente a todos. Para nosso autor, são essas lutas coletivas, moralmente motivadas, na qualidade de movimentos politizados, que têm o potencial necessário para provocar mudanças sociais e, portanto, a ampliação dos direitos de igualdade e dos modos de apreciação do *status* ou valorização da contribuição social de cada um.

As formas culturais de menosprezo e exclusão do outro constituem as patologias de uma dada sociedade, cujo potencial de superação se encontra inscrito na capacidade de organização e de luta por reconhecimento e emancipação pelos concernidos. Ou, dito de forma positiva, uma sociedade normativamente sadia é aquela que contém, em si mesma, as condições de possibilidade para que o reconhecimento característico das diferentes etapas evolutivas possa ocorrer.

Chegamos, pois, à estrutura teórica do capítulo 4: na primeira parte, apresentamos uma síntese da teoria moral do reconhecimento – ou a concepção formal de eticidade – tal como formulada por nosso autor. As perguntas que orientam sua formulação são as seguintes: Sob qual ângulo moral ou a partir de qual ponto de vista normativo é possível avaliar as lutas por reconhecimento, para que elas possam ser reconhecidas como parte de um processo evolutivo social? Qual o *status* metodológico de uma teoria que procura descrever o ponto final hipotético percorrido pelo indivíduo ao longo do processo de reconhecimento?

Na segunda parte deste capítulo interrogamos nosso autor sobre a seguinte questão: Como se articula a teoria do reconhecimento com uma visão ampliada sobre a sociedade atual, na qual são perceptíveis fenômenos indicativos de uma exacerbação da lógica instrumental, presente em praticamente todos os níveis da vida humana? Nessa sociedade, o tratamento do outro como objeto pode ser considerado a antítese de uma sociedade regida pelo

reconhecimento?

4.1 Uma sociedade acertada: a concepção formal de eticidade em Honneth

Conforme vimos, são as experiências vivenciadas como injustiças morais ou experiências vexatórias aquelas que explicam o nexo interno entre a moral e o reconhecimento. Essa conexão se estabelece como decorrência do processo intersubjetivo de formação da identidade humana.

A possibilidade de vulnerações morais resulta da intersubjetividade da forma humana de vida: os seres humanos são vulneráveis dessa maneira específica que denominamos “moral” porque devem sua identidade a construção de uma relação prática consigo mesmos que, desde o primeiro momento, depende da ajuda e da aprovação por parte de outras pessoas (HONNETH, 2009a, p. 323).

A experiência de uma injustiça moral acarreta uma perturbação de ordem psíquica na medida em que o sujeito é frustrado ou desrespeitado em alguma expectativa importante relacionada à própria identidade. Tais experiências têm um efeito cognitivo que possibilita a compreensão da legitimidade das pretensões morais por parte daqueles que as sofrem, motivando-os a resistir. Para que esses movimentos não sejam entendidos como simples acontecimentos isolados, singulares, mas como etapas de um processo que efetivamente conduza à ampliação progressiva das relações de reconhecimento, torna-se fundamental que um critério de análise seja estabelecido, constituído pela antecipação de uma sociedade acertada, que contenha as condições intersubjetivas propiciadoras da integridade pessoal de todos.

Honneth vai, então, procurar aqui estabelecer um *telos*, em termos de uma sociedade saudável, *acertada*, ou seja, “um estado comunicativo em que condições intersubjetivas de integridade pessoal aparecem como preenchidas” (HONNETH, 2009b, p. 268). No fundo, trata-se de procurar estabelecer o objeto de uma teoria da justiça social, não mais como a defesa da liberdade de ações subjetivas, mas da liberdade de autorrealização como um processo garantido pelas esferas de interação social. Uma sociedade é justa e acertada quando ela dispõe de mecanismos capazes de proteger essas esferas.

Antes de definir os termos teóricos dessa sociedade, Honneth (2009b) procura definir qual o seu *status* metodológico e começa pela discussão de um velho problema filosófico que

remonta a Kant e a Hegel: podemos considerar que existem pontos de vista ou critérios universais, orientadores de nossas ações ou elas dependem apenas de nossos próprios pontos de vista e decisões pessoais?

A moral de Kant é uma moral da razão pura prática, porque é só pela razão que o homem consegue autarquia e se torna autônomo, porque a razão prática é o seu “Selbst” mais próprio (“eigentlich Selbst”) e com isso se torna independente de todas as forças “externas” de motivação. O ser humano é essencialmente autônomo, não por pertencer a uma determinada comunidade, não por compartilhar com os outros uma determinada tradição, mas por ser sujeito da razão incondicional [...] Se a razão é incondicionalmente legisladora, então nenhuma regra de decisão da razão instrumental, estratégica ou funcionalística, nenhuma racionalidade meio-fim, nenhuma eticidade convencional do mundo da vida poderá pretender substituir o papel absolutamente inalienável da razão, que tem sua sede no ser humano (HERRERO, 2001, p. 20).

Hegel foi o primeiro a levantar objeções às características individualistas da concepção de liberdade moderna, apesar de concordar com Rousseau e Kant sobre a ideia, segundo a qual, a ordem estatal da era moderna deve estar fundada no princípio da autonomia individual. Como vimos no capítulo 1 desta dissertação, para Hegel, a ideia de liberdade atomística é uma abstração, ou seja, a liberdade não constitui um bem próprio do indivíduo. Para Hegel, “realizar a liberdade significa alcançar um aumento do poder de ação ao fomentar o conhecimento das faculdades e necessidades próprias mediante a confirmação por parte do outro” (HONNETH, 2009a, p. 231). Ou seja, para Hegel, as relações intersubjetivas baseadas no reconhecimento recíproco não constituem uma restrição, mas uma condição de possibilidade das liberdades subjetivas.

Na atualidade, esse debate enraizado em Kant e Hegel repete-se nos autores que defendem o liberalismo em contraposição àqueles que defendem o comunitarismo, cujas ideias remontam a Aristóteles: para os primeiros, a liberdade individual de tomada de decisões é soberana, independente de interferências externas; os segundos defendem a prioridade dos bens coletivos sobre o bem individual.

A teoria da moral se encontra, na atualidade, em uma situação que se assemelha notavelmente àquela que tem aprisionado desde sempre o ator moral no agir cotidiano: de um lado estão as sensações de culpa ou de arrependimento ao descuidar as obrigações que, segundo uma perspectiva generalizada, resultam ser moralmente forçosas; de outro lado, os sentimentos de desespero ou rebeldia ao renunciar a metas de vida significativas a nível individual, as quais parecem incompatíveis com as

exigências morais de uma razão imparcial (HONNETH, 2009a, p. 308).

Diante dessa questão, Honneth vai defender uma concepção que se coloca entre a exigência kantiana de respeito universal pela autonomia moral do ser humano e, ao mesmo tempo, contempla as convicções derivadas do *ethos de uma determinada* comunidade e que orientam o fim da autorrealização humana. Sua posição desvia-se da tradição kantiana porque trata, não apenas da autonomia moral do sujeito, mas também das suas condições de autorrealização. Por outro lado, isso não significa que vá defender uma posição particularista, uma vez que ela se refere a elementos estruturais da eticidade distintos de formas de vida particulares. Em síntese, a teoria normativa que Honneth desenvolve, a partir da teoria do reconhecimento, “partilha, com a tradição kantiana, o interesse por normas as mais universais possíveis, e partilha com as éticas comunitaristas a orientação pelo fim da autorrealização humana” (HONNETH, 2009b, p. 271).

Podemos dizer, então, que o conceito de eticidade defendido pelo autor refere-se à totalidade das condições intersubjetivas propiciadoras da autorrealização individual, enquanto pressupostos normativos. Essas condições propiciadoras devem ser *formais* o suficiente, de modo a não correr o risco de serem interpretadas como explicações concretas do que seria uma vida boa; ao mesmo tempo, no plano dos conteúdos, devem permitir um conhecimento sobre as condições atuais de autorrealização do sujeito, algo que vai além da referência kantiana à autonomia individual.

Vimos que os diversos padrões de reconhecimento constituem as condições intersubjetivas que permitem aos sujeitos humanos chegar a formas ampliadas de autorrelação positiva. Ao longo da vida, a cada etapa de desenvolvimento, novas formas de reconhecimento propiciam essa ampliação: a experiência do amor leva à autoconfiança; o autorrespeito ocorre com o reconhecimento jurídico e, por fim, da experiência da solidariedade surge a autoestima. A identidade pessoal é resultante desse processo, que permite ao indivíduo um grau de liberdade pessoal, tanto interna (liberdade de angústias, bloqueios e inibições psíquicas), quanto externa (liberdade de manifestação de carências e necessidades e de exercício das próprias capacidades), liberdade essa sem a qual o estabelecimento de metas de vida não lhe seria possível.

Para o autor, essas condições de autorrealização satisfazem os critérios metodológicos definidos para a formulação de sua teoria da eticidade, tanto do ponto de vista formal, quanto do ponto de vista dos conteúdos.

As formas de reconhecimento do amor, do direito e da solidariedade [constituem] dispositivos de proteção intersubjetiva que asseguram as condições de liberdade externa e interna, das quais depende o processo de uma articulação e de uma realização espontânea de metas individuais de vida; além disso, visto que não representam absolutamente determinados conjuntos institucionais, mas somente padrões comportamentais universais, elas se distinguem da totalidade concreta de todas as formas particulares de vida na qualidade de elementos estruturais (HONNETH, 2009b, p. 274).

Honneth (2009b) observa que, dos três padrões de reconhecimento descritos, dois deles — o reconhecimento jurídico e o reconhecimento social no interior de uma comunidade de valores — não são estáticos, mas sujeitos a transformações decorrentes de um presente sempre aberto para um grau evolutivo mais elevado, o que faz com que sua concepção formal de eticidade perca sua atemporalidade. Isso significa que uma concepção de vida bem-sucedida constitui uma grandeza historicamente variável.

Dessa questão resulta, então, a tarefa de introduzir historicamente os três padrões de reconhecimento, uma vez que eles podem ser considerados como elementos da eticidade somente em seu grau mais elevado ou mais atual. Delineia-se, então, diante de nós, a ideia de uma sociedade pós-tradicional, democrática, que anteriormente já havia sido pensada por Hegel e Mead. Ambos tiveram em mente uma sociedade ideal na qual as condições universais da igualdade e da individualidade estavam garantidas, em que todos os sujeitos se encontravam reconhecidos de forma equiparada e, ao mesmo tempo, particularizada. A concepção formal de eticidade, apresentada por Honneth, fundamenta-se nos modelos defendidos por Hegel e Mead. Contudo, esses modelos já não podem mais orientar uma teoria normativa da sociedade atual, uma vez que sofreram a influência das formas de pensar imperantes na época de cada um dos autores.

Em termos do amor, Hegel se deixou influenciar profundamente pelo padrão patriarcal da família burguesa. Vimos, porém, que uma das intuições apresentadas na primeira parte do *Sistema da eticidade*, sob o título de *Eticidade natural*, quando Hegel discute o trabalho da família no sentido de ajudar o filho a superar o estado de dependência afetiva e conquistar sua independência, pode ser atualizada com o recurso da teoria psicanalítica das relações de objeto. Nesse caso, o foco recai sobre a qualidade da relação mãe-filho: do equilíbrio dessa relação depende o alcance de uma autoconfiança básica como um

pressuposto elementar de toda espécie de autorrealização, na medida em que faz o indivíduo alcançar aquela liberdade interior que lhe permite a expressão de suas próprias carências; por conseguinte, a experiência do amor, seja qual for a figura institucional que ela assumiu historicamente,

representa o cerne mais íntimo de todas as formas de vida a serem qualificadas como éticas (HONNETEH, 2009b, p. 276).

Com isso, o amor participa fundamentalmente e de forma inalterada do conjunto de relações intersubjetivas que compõem uma concepção pós-tradicional de eticidade, uma vez que não está sujeito a desenvolvimentos normativos mais amplos. Contudo, é importante ressaltar que sua estrutura básica poderá vir a desdobrar-se segundo os direitos daqueles envolvidos numa relação de amizade ou de amor. Por isso, uma concepção formal de eticidade pós-tradicional deve estar pensada de modo tal que possa proteger o “igualitarismo radical” do amor contra qualquer coerção, violência ou influência externa (cf. HONNETH, 2009b, p. 276). Nesse sentido, os padrões de reconhecimento do direito penetram no cerne das relações primárias, tanto amorosas, quanto familiares, na medida em que dispositivos que protegem o indivíduo das diversas formas de violência, que tendem a surgir nesse nível, tornam-se necessários.

Em termos da relação jurídica, suas formas de reconhecimento passaram por mudanças importantes desde a constituição da sociedade moderna, ocasionadas por lutas históricas que, aos poucos, propiciaram um aumento, tanto do grau de universalidade dos direitos, quanto da sua atenção para o contexto social.

Hegel e Mead enfatizaram a importância dos direitos de liberdade individual em seus projetos de eticidade. Tal importância é evidente tendo-se em vista que somente a liberdade de decisão, juridicamente assegurada, garante aos indivíduos o poder de dar às suas vidas um rumo próprio, sem influência externa. Ambos, porém, não perceberam que o uso individual dos direitos de liberdade depende fundamentalmente do aperfeiçoamento jurídico de suas condições de aplicação (HONNETH, 2003b, p.277). Ou seja, os direitos individuais de liberdade podem e devem ser aperfeiçoados pela consideração da condição particular dos indivíduos, sem perder seu cunho universalista. Por esse motivo, a relação jurídica moderna participa como segundo elemento de uma eticidade pós-tradicional na medida em que incorpora esses elementos materiais.

Nessa condição, o direito exerce também um efeito limitador — da mesma forma que para o amor — sobre as condições de exercício da solidariedade, ao estabelecer limitações normativas referentes à formação dos valores fundadores de uma dada comunidade. Por isso, um entendimento sobre a medida em que a solidariedade entra no contexto das condições de uma eticidade pós-tradicional só pode ser explicada em referência aos princípios jurídicos.

A importância desse quadro de valores foi ressaltada por Hegel e Mead uma vez que,

em termos da estima social, os indivíduos precisam se saber reconhecidos em suas capacidades e particularidades para se autorrealizarem, o que só pode acontecer conforme tal horizonte. Hegel e Mead pensaram o futuro de uma sociedade moderna cujos valores fossem suficientemente abertos para que os indivíduos se estimassem, reciprocamente, conforme metas de vida livremente escolhidas, ou seja, segundo “uma estima simétrica entre cidadãos juridicamente autônomos” (HONNETH, 2009b, p. 279).

Entretanto, em termos do conteúdo dessa estima, os dois se separam e, de certa forma, fracassam. Em Hegel esse conteúdo foi preenchido com a ideia de *solidariedade* entre os indivíduos, sem que fosse feita qualquer referência às experiências que levam a esse sentimento. Já para Mead, a força solidária que vincula os indivíduos entre si decorre da importância da divisão social do trabalho, contexto no qual o indivíduo pode saber-se valorizado e estimado pelos demais. No entanto, este último deixou de levar em conta que o valor das contribuições laborais do indivíduo depende do conjunto de valores éticos gerais da sociedade: “é a concepção comum de vida boa que estabelece a valência das diversas funções do trabalho” (HONNETH, 2009b, p. 151). Com isso, nem Hegel nem Mead alcançaram o objetivo de determinar um horizonte abstrato de valores éticos que fosse ao mesmo tempo aberto às mais diversas escolhas de vida e agregador da força solidária resultante da formação coletiva das identidades (HONNETH, 2009b, p. 280).

Para nosso autor, a necessidade dessa integração entre as escolhas particulares de vida e a comunidade de valores intensificou-se fortemente uma vez que as transformações socioestruturais das sociedades desenvolvidas de hoje ampliaram as possibilidades de autorrealização e impulsionaram lutas e movimentos políticos os mais diversos no sentido da atenção às diferenças. Contudo, o atendimento dessas exigências depende de mudanças culturais que só podem ser alcançadas ao longo prazo e que possibilitem à sociedade passar por uma “ampliação radical das relações de solidariedade” (HONNETH, 2009 b, p. 280).

Frente aos desafios da atual situação histórica, a concepção de eticidade aqui formulada enfrenta uma tensão considerada insuperável pelo seu autor: por um lado, ela não pode deixar de introduzir os valores materiais, ao lado das formas de reconhecimento advindas do amor e de uma relação jurídica moderna, geradoras de uma solidariedade pós-tradicional; por outro, não pode, ela mesma, pretender preencher o lugar do particular na estrutura das relações que compõem uma forma moderna de eticidade, visto que é impossível determinar em que direção os valores de uma sociedade se transformarão: se em nome de um “republicanismo político, de um ascetismo ecologicamente justificado ou de um existencialismo coletivo, saber se eles pressupõem transformações na realidade econômica e social ou se se mantêm compatíveis com

as condições de uma sociedade capitalista” (HONNETH, 2009b, p. 280)¹¹. Uma resposta a tais questões não compete à teoria, mas “ ao futuro das lutas sociais”, o que nos leva, como arremate desta primeira parte, as seguintes palavras de Lima Vaz (1996, p. 438).

A filosofia não se propõe traçar um novo modelo de comunidade ético-jurídica nem mesmo intenta reformar as que existem. Sua tarefa consiste apenas em explicitar as condições teóricas a que as comunidades históricas devem submeter-se para alcançar finalmente seu estatuto de comunidades de seres racionais o que, do ponto de vista normativo, significa comunidades do bem-comum, da justiça e do direito.

4.2 A questão da reificação

A teoria normativa elaborada por Axel Honneth recebeu algumas críticas importantes. Desde a publicação do livro aqui analisado, em 1992, surgiram debates e discussões que desafiaram Honneth e o motivaram a publicar diversas obras subsequentes¹². Algumas dessas publicações visam fundamentar a ideia mesma do reconhecimento e levaram Honneth a explorar outros conceitos e referências teóricas. Uma das direções seguidas trabalha a relação entre conhecimento e reconhecimento. Foi exatamente com base nessa relação que nosso filósofo fez uma reatualização do conceito de reificação, tal como elaborado por Georg Lukács e publicou, em 2005, um pequeno livro denominado *Reificação*, um estudo na teoria do reconhecimento, obra sobre a qual vamos fazer uma breve apresentação nesta parte da nossa dissertação.

Também esse trabalho de Honneth sofreu críticas. Como resposta, ele escreveu e publicou um texto denominado *Observações sobre a reificação*, que foi publicado como posfácio à edição francesa do livro *Reificação*, um estudo na teoria do reconhecimento. Nesse artigo Honneth procura esclarecer melhor sua posição em torno do tema. No decorrer da nossa

¹¹Safatle sobre a promessa moderna de uma realização política da felicidade, faz alusão a uma tensão semelhante: “notemos a tensão interna à felicidade em sua versão moderna. Ela deve englobar, ao mesmo tempo, imperativos de reconhecimento da singularidade e imperativos de integração da multiplicidade na unidade do corpo social e de suas representações. Devemos assim falar em tensão interna à felicidade porque ela deve dar conta de dois imperativos aparentemente antagônicos”. Continuando, o autor afirma que essa articulação entre felicidade e universalidade, na era moderna, explica porque os projetos políticos desse período apresentam pelo menos um ponto em comum: todos eles enfatizam que a ação política, ao visar a felicidade dos cidadãos, deve necessariamente produzir “a reconciliação objetiva com o ordenamento jurídico de uma figura institucionalizada do Universal (de preferência com a realidade jurídica do Estado justo)” (SAFATLE, 2008, p. 148).

¹²Uma boa síntese desse percurso efetuado por Honneth é apresentado por Madureira (2009a), que oferece um possível roteiro para estudos posteriores à publicação da *Luta por reconhecimento*.

apresentação, recorreremos também a esse texto. Vejamos, então, com a devida brevidade, como se desenrola essa discussão.

4.2.1 O conceito de reificação conforme Lukács

O conceito de reificação tem desempenhado um importante papel de fio condutor ao longo da história da teoria crítica, interconectando a crítica do *fetichismo da mercadoria* de Marx, perpassando pela crítica da razão instrumental em Horkheimer e Adorno, tal como expressa na *Dialética do esclarecimento*, até chegar à formulação de Jürgen Habermas, quando o conceito de reificação é interpretado como uma forma de colonização exercida pelo sistema econômico e do poder administrativo do Estado sobre a dimensão do mundo da vida (MELO, 2010).

Axel Honneth, desde o início das suas investigações teóricas, teve como propósito afastar-se da linha de pensamento marxiana, por considerar ultrapassados os diagnósticos sociais efetuados em termos dessa tradição. Ele reconhece que Marx teve o mérito inegável de colocar o trabalho como “*medium* do reconhecimento e, por conseguinte, como um campo de desrespeito possível” (HONNETH, 2009b, p.234). Mas a unilateralização de seu modelo de conflito por meio da estética da produção não permitiu que Marx situasse a alienação do trabalho no interior das relações de reconhecimento intersubjetivo e tornasse transparente sua fundamentação moral nas lutas sociais de seu tempo.

Contudo, ao abrir o artigo *Observações sobre a reificação*, Honneth afirma que, ao escrever o livro, teve a pretensão de tentar focalizar a herança de Marx de uma maneira diferente, não desgastada, visto que já há alguns anos tinha a convicção de que a recepção da obra de Marx, ao longo do século 20, havia se bifurcado por duas tendências igualmente falsas: ora ela é interpretada como uma forma de explicação materialista dos processos sociais de desenvolvimento, ora como uma tentativa de crítica ética ao capitalismo. Continuando, Honneth afirma que, desde o início, ele estava convencido de que as duas tradições interpretativas compreendem mal o verdadeiro cerne do empreendimento teórico de Marx. Ele entende que os conceitos de *alienação*, *reificação* e *fetichismo*, cunhados por Marx, designam patologias no modo de pensar e agir que não podem ser descritas nos termos de uma sociologia explicativa ou nos termos normativos de uma ética. Antes disso eles referem-se a fenômenos comportamentais ou hábitos de pensar falsos, que expressam, de modo parcial ou distorcido, os

potenciais da razão que nos caracterizam (HONNETH, 2008, p.69). Com a publicação do seu trabalho, ele se propôs a efetuar uma atualização do conceito de reificação, referindo-se primordialmente a György Lukács, autor que primeiramente trabalhou esse conceito.

Além dessas considerações, Honneth expressa ainda que uma reflexão sobre o que despertou seu interesse pelo tema da reificação o leva a admitir que

possivelmente tenha sido a dificuldade de uma explicação para o genocídio “industrializado”. Até hoje é difícil compreender os relatos nos quais é mostrado como jovens homens, aparentemente sem nenhuma comoção, matavam centenas de crianças e mulheres judias com um tiro na nuca (Browning, 1998); e elementos de tal práxis horrível podem ser encontrados em todos aqueles genocídios dos quais o final do século 20 estava impregnado. Se como pessoas nós estamos relacionadas umas às outras através de um reconhecimento prévio, algo sobre o que eu não tenho dúvidas, então tais genocídios colocam-nos diante da pergunta, como devemos explicar o desaparecimento, o “esquecimento” do reconhecimento previamente concedido; o meu pequeno estudo pretendia ser também uma tentativa de encontrar uma resposta a esse quebra-cabeça antropológico do século 20 (HONNETH, 2008, p. 78-79).

Em 1925, quando Lukács publicou sua obra *História e consciência de classe*, o conceito de reificação social referenciou inúmeros outros estudos e tornou-se importante para a compreensão das formas de vida imperantes naquele momento histórico da vida política alemã, marcada pelos acontecimentos que caracterizaram a República de Weimar. Lukács dedicou a parte central de sua obra a esse conceito, denominando-a *Reificação e consciência do proletariado*. Após a Segunda Grande Guerra Mundial, o capital disciplinou-se conforme as regras do poder estatal em alguns países do ocidente, o mundo dividiu-se entre capitalismo e comunismo e, finalmente, a partir da década de 70, entrou em processo de globalização, caracterizado pelo chamado neoliberalismo econômico. Ao longo desse período histórico, o conceito de reificação, como categoria de análise social, foi praticamente esquecido.

No presente mais recente, porém, ele parece renascer e se incorporar novamente ao discurso intelectual. Alguns sinais corroboram esse renascimento. Tal é o caso, por exemplo, de textos de Martha Nussbaum, nos quais, o termo é usado para designar especificamente formas extremas de utilização instrumental de outras pessoas. Outros textos referem-se a um comportamento humano que quebra nossos princípios morais ou éticos na medida em que outros sujeitos não são tratados conforme suas qualidades humanas, mas como objetos insensíveis, inertes, como coisas ou mercadorias. Exemplos dessas relações são o aluguel de ventres, o mercado de relações amorosas ou a expansão crescente da indústria sexual. Honneth

cita ainda as análises críticas relativas aos estudos neurofisiológicos que tendem a explicar todo comportamento humano como simples decorrência de neuroligações cerebrais e destacam uma nova forma de reificação, a tendência a se considerar o ser humano como simples autômato.

Para Honneth, todos esses novos contextos em que o conceito de reificação aparece apresentam uma conotação moral, na medida em que o comportamento reificante é considerado falso ou duvidoso. Já, para Lukács, de acordo com Honneth (2007), a reificação caracteriza uma prática do comportamento social ontologicamente falsa, ou seja, oposta à forma própria ou correta de posicionamento frente ao mundo: Lukács vê na reificação não uma quebra de princípios morais, mas um desacerto ou patologia da praxis ou da atitude humana que define a racionalidade da nossa forma de vida. Para o entendimento dessa questão, bastante complexa, recorreremos ao livro de Marcos Nobre denominado *Lukács e os limites da reificação: um estudo sobre História e consciência de classe*, publicado em 2001.

Conforme Nobre (2001), para Lukács, existe um padrão de racionalidade próprio da modernidade capitalista, uma figura da razão na qual está embutida sua própria possibilidade de superação. Essa figura da razão segue uma linha que principia em Descartes e chega à formulação kantiana segundo a qual só podemos conhecer determinado objeto na medida em que nós próprios o criamos, e tal capacidade criadora é aceita como a essência do entendimento humano: o real só pode ser conhecido nas formas da intuição (espaço e tempo) e do pensamento (categorias do intelecto). Como essas formas só existem para nós, na relação com nossa consciência, a *coisa em si* é incognoscível e a metafísica é impossível. Só podemos conhecer o fenômeno: aquilo que percebemos como resultante do próprio ato de conhecer. Somente a matemática e a física constituem, para Kant, disciplinas científicas porque conseguem preencher todo esse conjunto de exigências. Se todo o conhecimento pode ser objetivado e dominado por esses sistemas de formas e categorias de entendimento, não há destino possível para o irracional, para o desconhecido.

Por outras palavras, a contradição que aqui se manifesta entre a subjetividade e a objetividade dos sistemas formais racionalistas modernos, o emaranhado de problemas e equívocos contidos em seus conceitos de sujeito e objeto, a antinomia entre sua essência como sistemas por “nós” engendrados e sua necessidade fatalista, estranha e distante do homem, não é outra coisa senão a formulação lógico metodológica do estado da sociedade moderna: um estado em que os homens, por um lado, rompem, dissolvem e deixam para trás de maneira sempre crescente as amarras meramente espontâneas, factual-irracionalis, mas que, por outro lado, levantam simultaneamente à sua volta — nessa realidade que eles mesmos criaram, que eles mesmos engendraram — uma espécie de *segunda natureza*, cujo curso se lhes opõe com a mesma

impiedosa conformidade às leis com que outrora as forças irracionais se lhes opuseram (mais precisamente, relações sociais que se lhes aparecem dessa forma) (LUKÁCS, *apud* NOBRE, 2001, p. 32).

Para Lukács, o modelo da ciência moderna é o modelo exemplar dessa contemplação e a experimentação, o comportamento mais puramente contemplativo. “O experimentador cria um meio artificial, abstrato para poder observar, sem obstáculos, o funcionamento das leis”, eliminando todos os elementos perturbadores do lado do sujeito e do lado do objeto (NOBRE, 2001, p. 34). Assim, para a ciência moderna somente uma realidade que pode ser apreendida por conceitos e cálculos pode ser dominada por nós.

Por outro lado, mesmo supondo que essa matemática universal se encontre completamente realizada e não apresente lacunas, tal “domínio” da realidade não pode ser senão o da contemplação objetivamente correta daquilo que resulta, necessariamente e sem nossa intervenção, da combinação abstrata dessas relações e proporções (LUKÁCS, *apud* NOBRE, 2001, p. 33).

Para Lukács, essa questão nos conduz diretamente à pergunta sobre a totalidade. Ao admitir que o saber fundamentado no modelo da física e da matemática é o modelo do conhecimento seguro, Kant incorpora, sem crítica, o sujeito que está subjacente a esse conhecimento, ignora que um *eu* se constitui nesse processo e seu surgir histórico não é problematizado (NOBRE, 2001). Se o sujeito se constitui na medida em que conhece e conhece à medida que se constitui, apaga-se a cisão entre os domínios teórico e prático, como pretendia Kant. Com isso, para Lukács, a partir de Kant, os limites da racionalidade burguesa ficam claros e são caracterizados pelo rompimento da unidade da razão ou princípio da totalidade. Tal rompimento tem, como consequência, a perda do único padrão de medida que permite a crítica frente ao existente e, com isso, a possibilidade de superação do capitalismo.

A partir da análise da racionalidade própria do pensamento moderno, objetivado e instrumentalizado, Lukács detecta, em consonância com o pensamento de Weber¹³ um mesmo princípio, regente da divisão do trabalho, nos moldes capitalistas e do funcionamento da ciência, com suas especializações. Estas trouxeram como consequência a perda do *olhar para o todo* pela ciência. Já o mundo do trabalho, em função da necessidade capitalista de abstração do

¹³ De acordo com Sell (2009, 138), para Max Weber a racionalidade ocidental representa para o homem uma *jaula de ferro*. Embora tenha se libertado das forças divinas e naturais, o homem tornou-se escravo de sua própria criação. Ao perder a racionalidade dos fins ou a capacidade de dar sentido à própria vida, a racionalidade dos meios o dominou.

trabalho humano, se racionalizou, trazendo consequências sérias para o sujeito, tornando-o distanciado daquilo que realiza, na medida em que o produto se torna cada vez mais parcelizado.

Temos, então, o dilaceramento do produto, o dilaceramento do sujeito, a perda do sentido da totalidade sujeito-trabalho. Mergulhado nesse mundo objetificado e objetificador, o sujeito a ele se submete, desenvolvendo, para tanto, uma consciência típica, reificada, por meio da qual a *aparência*, a *superfície* das relações sociais é identificada com sua *essência*. Assim, por exemplo, os procedimentos burocratizados, padronizados e formalizados tornam semelhantes, tanto os burocratas, quanto os operadores de máquinas, ou seja, ambos pouco ou nada podem intervir no processo como um todo. São meros executores de *algo* que lhes escapa, no interior de um processo que consideram natural (NOBRE, 2001).

Para Lukács, “com sua estrutura econômica unificada para toda a sociedade, o capitalismo foi o primeiro a produzir uma estrutura de consciência formalmente unitária para a totalidade da sociedade” (NOBRE, 2001, p. 49). Essa consciência possibilita que o trabalhador se perceba e se sinta apenas e tão somente como um mero *Träger* (sustentáculo) no interior de uma cadeia de produção. Enquanto o trabalhador for “incapaz de se elevar acima desse papel de objeto, sua consciência é a consciência de si de mercadoria” (NOBRE, 2001, p. 65). O interesse do filósofo por essa estrutura de consciência é, exatamente, tentar encontrar a possibilidade de sua superação.

4.2.2 A discussão efetuada por Honneth sobre o conceito de reificação lukacsiano

No trabalho sobre a reificação, Axel Honneth mantém sua posição em termos da teoria crítica, ou seja, busca por um quadro de referência que tem na teoria do reconhecimento seu rumo principal. Honneth pretende, então, reatualizar o conceito de reificação evitando o reducionismo funcionalista no qual a teoria crítica, desenvolvida tanto a partir de Marx como de Lukács, permanecia presa, ou seja, uma imagem de sociedade entendida essencialmente a partir do trabalho, no contexto da qual, a sociedade e os fenômenos da reificação são analisados com base no conjunto das relações de produção (MELO, 2010). Aqui é importante lembrar que Lukács parte do conceito de *fetichismo de mercadoria*, elaborado por Marx, segundo o qual, com a difusão e imposição das mercadorias pelo capital, os sujeitos passam a agir como se esse mundo externo de produção fosse natural, de tal sorte que a relação social definida pelo trabalho, sempre entendida como uma relação entre homens, torna-se uma relação entre coisas. Para Lukács, imersos nesse processo de reificação, os sujeitos passariam a vê-la e considerá-la

somente sob o ponto de vista do lucro ou do ganho que poderiam auferir. Na medida em que esse processo mercadológico se amplia, suas consequências estruturais influenciam toda a vida interior e exterior da sociedade (MELO, 2010).

Honneth (2007) sustenta que, se para Lukács todos os elementos da sociedade capitalista foram socializados dentro de um sistema de conduta reificante, então o tratamento instrumental do outro representa um fato social e, portanto, não pode ser confundido com um erro cognitivo; também não se confunde com uma conduta moralmente errada, porque lhe falta o elemento de intenção subjetiva necessário à sua compreensão como tal. Resta, portanto, imaginá-la como uma forma de práxis falha. Por outro lado, uma tal formulação exige um conceito de práxis humana não reificante, ou verdadeira, que possa se contrapor ao comportamento reificador. Essa contraposição Honneth encontrou em uma das formulações utilizadas por Lukács. Vejamos:

Em algumas passagens, Lukács equiparou a reificação com uma postura de simples observação do próprio entorno pelo sujeito que, no caso, não é afetado nem psiquicamente ou nem mesmo existencialmente pelos acontecimentos. Nesse caso, Lukács compreenderia a reificação como um hábito ou um comportamento apenas contemplativo, por meio do qual o mundo natural, o mundo social e o próprio sujeito seriam apreendidos de modo neutro, como se fossem simples coisas. Com isso, o sujeito – espectador da vida – sente-se impotente de tudo que ocorre em seu entorno e percebe-se como uma parcela isolada de um sistema que lhe é estranho.

Lukács recorre a Fichte e a Hegel e esclarece que só podemos falar de uma prática, atividade (trabalho) não distorcida, não reificante, ali onde o objeto pode ser pensado como produto do sujeito, quando “o intelecto e o mundo coincidem. Com isso exprime o pensamento idealista de uma práxis abarcadora, na qual toda a realidade é gerada, em última análise, pelo trabalho da espécie” (HONNETH, 2007, p. 37). Essa estratégia de contraposição à reificação, ou seja, a consideração do trabalho como produto fundamental do sujeito, é desenvolvida por Lukács ao longo do seu texto e constitui a estratégia denominada por Honneth como “*oficial*.”

Já em outras passagens, Lukács afirma uma posição não idealista, qualificando como práxis verdadeira aquela que evidencia as atitudes de participação ativa e de compromisso existencial – ou seja, uma atitude intersubjetiva – que a ampliação do intercâmbio de mercadorias tende a destruir. Tal atitude seria contrária à de um espectador, *meramente*

contemplativo e indiferente, do observador neutro descrito por Lukács para caracterizar a atitude do sujeito formado no interior do processo capitalista.

Entretanto, sob as manifestações oficiais, idealistas, também se encontram em seu texto passagens nas quais se afirma, de maneira muito mais moderada, que a praxis própria, “verdadeira”, tem justamente as qualidades da participação e do interesse, que foram destruídas pela ampliação do intercâmbio de mercadorias. Não é a produção de um objeto pelo sujeito que se estendeu para converter-se em coletivo, mas outra atitude do sujeito — uma atitude intersubjetiva — que constitui aqui o padrão que serve como contraste para definir uma práxis reificante (HONNETH, 2007, p. 34).

Essa marca do texto de Lukács relativa a uma atitude participativa como característica de uma práxis *verdadeira*, denominada por Honneth (2007) como uma posição lukacsiana *não oficial*, é escolhida pelo nosso autor para desenvolver seu texto. Nele o autor defende a tese, segundo a qual, a relação do homem consigo mesmo e com o mundo está ligada, em primeira instância, genética e categorialmente, a uma atitude de apoio, prévia a outras orientações, emocionalmente neutras. Em decorrência, para ele, a reificação é uma atrofia ou uma distorção de uma práxis original, no interior da qual, o homem adota uma relação de implicação para consigo mesmo e para com seu entorno. Em síntese, na relação do ser humano com seu mundo, o reconhecer sempre antecede o conhecer e, portanto, a reificação significa uma inversão dessa ordem de precedência (HONNETH, 2008, p.71). Para fundamentar sua tese, Honneth vai procurar em outros autores conceitos convergentes com essa possível interpretação do pensamento de Lukács.

4.2.3 A práxis da implicação em Heidegger e Dewey: convergências com o conceito de reconhecimento

Para Honneth, as referências a uma atitude de implicação e de participação, encontradas no texto de Lukács como uma forma de interação contraposta à atitude de *mero observador* da realidade, são semelhantes às ideias de outros autores como Heidegger, Dewey e, mais recentemente, em Stanley Cavell. O autor faz, então, um paralelo entre conceitos desses autores e a ideia de práxis da implicação de Lukács, procurando tornar essa ideia mais clara.

Para Lukács, a filosofia moderna encontra-se mergulhada na cultura cotidiana reificada e, por isso, permanece atada ao esquema de oposição sujeito-objeto. Ou seja, esse esquema de

pensamento a impede de ir além, de pensar a relação sujeito-objeto tal como apresentada na filosofia da consciência hegeliana, em que essas dimensões se constituem dialeticamente como uma totalidade (HONNETH, 2007).

Também Heidegger está convencido de que o primado da ideia de uma percepção neutra da realidade é responsável pelas *cegueiras ontológicas* que impedem uma resposta adequada à pergunta sobre as estruturas da existência humana. O conceito que Heidegger usa para designar a estrutura da relação prática é o de *cura* ou *cuidado*,¹⁴ próximo da ideia de práxis da implicação de Lukács. Da mesma forma que o conceito de cura, a ideia de práxis da implicação parece conter a chave para refutar a fixação imperante no esquema sujeito-objeto, uma vez que, nessa forma de atuar, o sujeito não enfrentaria a realidade com uma atitude neutra, mas a ela estaria vinculado de forma existencial e, assim, a realidade sempre se apresentaria com uma significação qualitativa.

Entretanto, enquanto para Heidegger “a linguagem mentalista da ontologia tradicional deforma a maneira com que olhamos o fático do caráter de cura da nossa existência humana” (HONNETH, 2007, p. 42), para Lukács, a crescente reificação, no capitalismo, destruiu qualquer possibilidade de uma práxis de implicação, que só poderia se manifestar com a superação futura da organização capitalista da sociedade, quando a classe trabalhadora tomasse consciência dos resultados fáticos de sua capacidade de produção.

Daí pode-se concluir também que, subjacente a uma existência coisificada, se existe a possibilidade de uma tomada de consciência de que os objetos sociais, ao invés de coisas, são relações entre homens, assim como Heidegger, Lukács suporia que as condições reificadas constituem apenas um marco de interpretação falso que esconderia a forma efetiva da existência humana. Ou seja, a forma não reificada de práxis não foi eliminada sob as condições de reificação, mas simplesmente subtraída da consciência humana. “Nesse sentido, ambos os autores acreditam que, em meio a um presente falso, cegado ontologicamente, devem estar

¹⁴ Sobre o complexo conceito de cuidado em Heidegger, Borges-Duarte (2010, p.118) faz um percurso linguístico que permite avançar “a hipótese de que a compreensão da realidade humana pela via do cuidado e do cuidar impõe a união dos dois vetores: por um lado, o de pensar atento e comovido em outrem ou em si mesmo, esforçando-se por ajudar a que a vida continue em sanidade, e, por outro, sentir a inquieta moléstia de advertir que esse viver cotidiano pode, de algum modo, estar em perigo”. Continuando, a autora afirma que “não é a distinção de alma e corpo e a sua união constitutiva o que caracteriza ontologicamente o humano, mas o seu levar o ser no seu ser, ocupando-se dele, de si, cuidando de e tendo cuidado, desvelando-se por e no viver” (BORGES-DUARTE, 2010, p.120). Finalmente, ainda sobre o conceito de cuidado a autora escreve: “ser à maneira humana é cuidar em todas as suas formas: atender ao que se dá e assistir, solidário, a outrem, e experimentar inquieto, o próprio correr palpitante ao encontro do porvir, forjado no que já de antemão somos e nos é habitual, mas também na inteligente e sensível escuta do que, ainda oculto, chegará a mostrar-se no fazer humano” (BORGES-DUARTE, 2010, p. 121).

sempre presentes aquelas estruturas elementares da forma de vida humana que se caracterizam pela preocupação e interesse existenciais” (HONNETH, 2007, p. 44), na forma de um saber pré-reflexivo, de tal forma que uma análise crítica poderia trazê-las de volta à consciência.

Assim, para Lukács e Heidegger, a atitude intersubjetiva está sujeita previamente a um momento de apoio positivo, de inclinação existencial, que não se manifesta nas relações de caráter puramente racional. Consequentemente, o abandono dessa postura original de apoio levaria o sujeito a uma atitude de experimentação do entorno como coisificação ou a enxergá-lo como “o que está diante dos olhos” (HONNETH, 2007, p. 51).

Com esse raciocínio, Honneth (2007, p. 51) chega à formulação do conceito de reificação

como um costume de pensamento, uma perspectiva que se fossilizou e se transformou em hábito, a partir de cuja adoção o sujeito perde a capacidade de *implicar-se* com interesse e, do mesmo modo, seu entorno social e natural perde o caráter de acessibilidade qualitativa.

Entretanto, antes de aceitar essa formulação, o autor se pergunta: Seria essa uma formulação adequada do conceito de reificação para a atualidade? Como justificar a premissa que a fundamenta, segundo a qual, a atitude de cura tem uma proeminência genética e conceitual frente à apreensão *neutra* da realidade? Seria possível reformular essa afirmação usando, ao invés do conceito de *cura* ou *cuidado* de Heidegger, o conceito de *reconhecimento* hegeliano, uma vez que, por esse caminho, se torna possível fundamentar a tese de precedência da atitude de apoio (ou reconhecimento) sobre todas as demais atitudes humanas? Para responder a essas questões, o autor vai procurar no pensamento de Dewey uma ponte entre as reflexões de Lukács e Heidegger e o conceito de reconhecimento.

De acordo com Honneth (2007), assim como Lukács e Heidegger, também Dewey contesta que nossa primeira aproximação do mundo seja neutra e objetificante. Para ele, a supremacia da relação cognitiva sujeito-objeto traz consequências para a compreensão que a sociedade tem de si mesma, uma vez que, no interior dessa relação, cognição e sentimento, teoria e práxis, ciência e arte permanecem separadas. Com a ajuda de argumentos teóricos linguísticos e epistemológicos, John Dewey procurou demonstrar que nossa aproximação inicial do mundo é inteira, holística, e não conseguimos isolar qualquer aspecto determinado: em primeiro lugar, nos comunicamos com o mundo sem qualquer tipo de distância existencial e com um compromisso prático. Nossa atitude inicial é sempre de interação, ou de abertura e fluidez para com todos os dados situacionais.

Em nosso agir nos relacionamos com o mundo previamente não na postura de conhecimento, neutralizada no plano afetivo, mas na atitude de aflição, de apoio, existencial: aos dados do mundo que nos rodeia atribuímos primeiro um valor próprio, que nos leva a estar preocupados por nossa relação com eles (HONNETH, 2007, p. 55).

Continuando, sobre Dewey, Honneth (2007) esclarece que, para esse pensador, só conseguimos alcançar um olhar objetivo, cognitivo, sobre uma dada situação, quando dela tomamos uma certa distância, ou seja, quando alcançamos uma elaboração secundária da situação em seus elementos constituintes. Nesse momento, o sujeito, neutralizado afetivamente, pode dedicar suas energias ao domínio intelectual da mesma. No entanto, a experiência qualitativa original não pode ser perdida, para que o objeto não seja transformado num simples *dado* e para que não nos esqueçamos da origem das nossas reflexões.

Concluindo, vimos que, neste plano elementar, o conceito de reconhecimento compartilha com os conceitos de *compromisso prático* (Dewey), *cuidado* (Heidegger) e *implicação* (Lukács) a mesma ideia de precedência de um interesse existencial pelo mundo. Seguindo essa linha de pensamento, Honneth se propõe a mostrar que o reconhecimento tem uma proeminência frente ao conhecimento tanto em sua gênese quanto no conceito.

4.2.4 A proeminência do reconhecimento

Para tornar compreensível a tese de que a conduta de implicação precede a apreensão neutra da realidade e o reconhecimento precede ao conhecimento, Honneth (2007, p.61) abandona o marco teórico histórico adotado até esse ponto e focaliza algumas provas e argumentos, independentes da filosofia, para demonstrar que um estrato de implicação existencial subjaz a toda a nossa relação objetivadora com o mundo. Procura, então, evidenciar que a especificidade da conduta humana reside na atitude comunicativa de adoção de perspectiva, entendendo-se essa como a capacidade de adotar o ponto de vista do outro, colocando-se o sujeito como se fosse a segunda pessoa de uma relação.

Da mesma forma que em *Luta por reconhecimento*, recorre à psicologia evolutiva, citando estudos de Piaget, de Mead e da psicanálise com o intuito de demonstrar como a criança aprende, passo a passo, a perceber objetos como entidades de um mundo objetivo. Essa aprendizagem é precedida pela identificação prévia com a pessoa de referência, acontecimento que permite à criança deixar-se comover, levar ou motivar pela presença do outro concreto, de

modo a poder seguir com interesse as mudanças de atitude deste. Por exemplo, para Mead, aos nove meses, a criança passa pela etapa de transição entre a intersubjetividade primária para a secundária, ou seja, os objetos passam a permear a relação com o adulto de referência: a criança já chama a atenção do adulto para determinados objetos (por exemplo, mostra um determinado animalzinho) e observa a conduta do adulto; imita essa conduta e, posteriormente, percebe que pode transferir esse *significado* para outros objetos com os quais começa a operar. Ou seja, a adoção da perspectiva da segunda pessoa é essencial para a formação do pensamento simbólico na criança.

De acordo com Honneth (2007, p.64-65), os estudos da psicologia evolutiva são, em geral, excessivamente cognitivistas e descrevem esses fenômenos como se ocorressem num vazio afetivo e emocional. Em termos da teoria psicanalítica das relações objetais, porém, é a investidora libidinal do objeto (pessoa de referência) que permite à criança colocar-se na perspectiva do outro de maneira tal que, com a ajuda desse outro, ela adquire uma ideia ampliada da realidade. Honneth (2007) ilustra essa perspectiva da psicanálise citando pesquisas que procuram demonstrar que a criança autista é incapaz desse tipo de desenvolvimento, uma vez que lhe falta a possibilidade constitucional de perceber as atitudes demonstradas pelas expressões faciais, movimentos ou gestos do outro. Assim, em termos evolutivos, tem-se uma proeminência temporal da acessibilidade emocional, prévia ao conhecimento dos objetos.

Em síntese, na opinião de Honneth (2007), os estudos e pesquisas da psicologia evolutiva levam a uma sustentação para a sua tese geral segundo a qual a conduta de implicação precede a apreensão neutra da realidade e o reconhecimento precede o conhecimento, pois parece que a criança vislumbra a abundância de significados existenciais que os dados situacionais podem conter a partir da perspectiva da pessoa amada. É por isso que a união emocional com as pessoas de referência abre para a criança um mundo com o qual ela se compromete praticamente, devido às qualidades significativas que ela passa a ver nele. Assim, o significado categorial do nosso conhecimento do mundo tem sua gênese na infância. Na medida em que a criança se desenvolve, as perspectivas de outros adultos significativos vão também fazer efeito semelhante.

Após comprovar que na ontogênese o reconhecimento precede o conhecimento, Honneth (2007) vai tentar encontrar provas mais categoriais para essa tese ao empreender um terceiro caminho, mais próximo da temática do reconhecimento. Pretende mostrar que nossas relações cognitivas com o mundo também estão ligadas ao reconhecimento em um sentido conceitual. Para isso, apresenta as ideias de Stanley Cavell sobre a relação entre conhecimento e reconhecimento.

Conforme Honneth (2007), Cavell chega a seu próprio conceito de reconhecimento ao criticar a ideia segundo a qual temos um conhecimento imediato do psiquismo alheio. Para esse autor, nunca poderemos saber, com certeza objetiva, sobre os estados sensíveis de uma outra pessoa. Mesmo essa pessoa não é capaz de falar sobre os próprios sentimentos de forma neutra. Em sua relação com os outros, o sujeito não é para si mesmo um objeto sobre o qual aporte informações em forma de fatos objetivamente transmissíveis. Antes, demonstra seus estados de ânimo ao outro por meio de atos expressivos.

Conforme Honneth (2007), Cavell afirma que, quando uma pessoa relata, para uma outra, seus sentimentos, essa outra pode afirmar seu *saber* sobre tais sentimentos. No entanto, esse *saber* significa não um conhecimento cognitivo, mas uma implicação com seu interlocutor. Com esse conceito de implicação, esse autor quer dizer que, antes de todo conhecimento possível sobre os estados de sensibilidade do outro, deve haver, em primeiro lugar, uma certa postura pela qual me sinto incluído existencialmente no mundo de sensações desse outro. Uma vez que realizo tal movimento, estabeleço uma forma de união com o outro.

Reconhecer significa para Cavell “adotar uma postura em que as expressões da conduta de uma segunda pessoa possam ser entendidas como solicitações para que eu reaja de uma maneira determinada” (HONNETH, 2007, p. 77). A incapacidade de compreender essas solicitações e de reagir da maneira esperada pelo outro significa, para Cavell, em última instância, que a pessoa não é capaz de estabelecer relações sociais. Ou seja, para Cavell, as relações sociais não são tecidas com o material dos atos cognitivos, mas com as posturas de reconhecimento. Se não temos problemas para entender as proposições de sensações do outro, é porque consideramos essas expressões de sentimentos, pelo outro, como naturais. Assim, para Honneth (2007), a análise de Cavell completa, com um argumento sistemático, a tese que até aqui ele vem defendendo, ou seja, de que *o reconhecimento precede o conhecimento no campo da ação social*. É preciso ressaltar que a atitude de reconhecimento até aqui mencionada

representa uma forma muito elementar de confirmação intersubjetiva, que não inclui ainda a percepção de um valor determinado da outra pessoa: o que Cavell denomina como “reconhecimento”, Heidegger “cura” ou “cuidado” e Dewey “envolvimento” encontra-se abaixo do limiar no qual o reconhecimento mútuo implica na aprovação das qualidades específicas do outro (HONNETH, 2007, p. 81).

Esse tipo de reconhecimento difere das formas de reconhecimento recíproco que se passam no interior das instituições sociais do amor, do direito, da estima social. Tais formas

constituem conteúdos históricos desse reconhecimento elementar, anterior, que representa uma forma de condição transcendental: “o reconhecimento espontâneo, não realizado racionalmente, do outro como próximo, representa um pressuposto necessário para poder se apropriar de valores morais, à luz dos quais nós reconhecemos aquele outro de uma forma determinada, normativa” (HONNETH, 2008, p. 73).

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

Ainda, os casos já estudados de denegação do reconhecimento, experienciados como ofensas morais, não se referem ao fenômeno designado como *reificação*, em seu sentido literal, uma vez que ele designa a situação social, improvável, na qual um sujeito, não só fere formas válidas de reconhecimento, como também desconsidera esse reconhecimento elementar que faz com que reconheçamos cada pessoa existencialmente como o outro de nós mesmos.

Se este reconhecimento prévio não se realizar, se não tomamos mais parte existencialmente no outro, então nós o tratamos repentinamente apenas como um objeto inanimado, uma simples coisa; e o maior desafio para a tentativa de reabilitar a categoria da reificação consiste na dificuldade de explicar a condição de possibilidade desta supressão do reconhecimento elementar (HONNETH, 2008, p. 75).

Como pode Lukács explicar a perda dessa forma de conduta original se esta, supostamente, está tão enraizada na forma de vida humana? Para Lukács, o processo de reificação consiste em uma neutralização, imposta socialmente, de nossa postura inicial de implicação e designa, ao mesmo tempo, um processo – a substituição de uma postura inicial, correta, por outra, secundária, incorreta – e o resultado desse processo consiste na percepção ou forma de conduta reificada.

A suposição de tal perda não é aceitável uma vez que, como vimos, esse reconhecimento prévio é a condição de possibilidade da objetivação do nosso pensamento. Vimos que Heidegger, Dewey e Cavell entenderam a postura de reconhecimento como uma atitude prática,

que deve ser adotada para que possamos ter um saber sobre o mundo e sobre outras pessoas. Assim é pouco plausível concordar com Lukács que tal perspectiva de reconhecimento se encontra em tensão ou é diretamente incompatível com o conhecer como tal: a apreensão objetivadora de circunstâncias, coisas e pessoas é um produto possível do reconhecimento prévio e, não, seu oposto. Com isso, para nosso autor, o processo de reificação deve ser concebido de maneira distinta da que Lukács propôs em seu texto.

Uma das possibilidades para se evitar o erro de Lukács seria, por exemplo, procurar identificar em quais esferas sociais o conceito de reconhecimento é necessário, do ponto de vista funcional, e aquelas em que a atitude objetivadora se mostra importante. Tal caminho foi seguido por Habermas em sua teoria da ação comunicativa, quando tentou pensar a reificação precisamente como aquele processo pelo qual formas de conduta observadoras estratégicas penetram nas esferas sociais ameaçando-as em suas condições comunicativas (HONNETH, 2007).

Existem certamente momentos em que a conduta estratégica é funcional, considerando-se a complexidade das sociedades atuais, assim como existem momentos em que a neutralização do reconhecimento e da implicação prévia serve ao propósito da resolução inteligente de problemas. Assim, ao invés de se pensar, como Lukács, que “o risco da reificação começa sempre que se abandona a atitude de reconhecimento, deveríamos orientar nossa busca segundo o ponto de vista superior de considerar a relação entre uma e outra atitude” (HONNETH, 2007, p. 90). Nessa relação distinguem-se dois polos que podem substituir a estrutura de oposição com a qual opera Lukács: às formas sensíveis de reconhecimento, prévias ao conhecimento, por um lado, correspondem, por outro, formas de conhecimento em que se perdeu a capacidade de perceber sua origem no reconhecimento prévio.

Num primeiro momento, devemos pensar em duas maneiras de relacionar as duas atitudes: na primeira, a conduta de conhecer se executa sem exclusão do reconhecimento prévio; na segunda, a conduta observadora inerente ao conhecer esquece essa dependência. Poderíamos então chamar a esse processo de *esquecimento do reconhecimento* e “com isso nos referimos ao processo pelo qual, em nosso saber acerca de outras pessoas e no conhecimento das mesmas, se perde a consciência da medida em que ambos devem à implicação, ao reconhecimento prévios” (HONNETH, 2007, p. 91). Assim, para Honneth (2007), corroborado pelos estudos dos autores por ele citados, não há contraposição entre implicação e conhecimento conceptual. Pelo contrário, o limiar entre a normalidade e a patologia é atravessado quando essas experiências prévias de implicação são esquecidas.

É exatamente esse esquecimento que nosso autor propõe como chave para a elaboração do conceito de reificação: “na medida em que na execução do conhecimento perdemos a capacidade de sentir que este se deve a uma postura de reconhecimento inicial, desenvolvemos a tendência para perceber os demais homens como simples objetos insensíveis” (HONNETH, 2007, p. 93). Ou seja, perdemos nossa capacidade de perceber as manifestações da conduta de outras pessoas diretamente endereçadas a nós como *convites* para uma reação da nossa parte. Embora cognitivamente sejamos capazes de entender tais convites, falta-nos o sentimento de empatia necessário para nos sentirmos afetados.

4.2.5 A etiologia social da reificação

Conforme vimos, para a visão que Honneth tem de Lukács, “são as imposições de conduta anônimas do mercado capitalista que levam os sujeitos a adotar frente ao seu entorno uma postura puramente de conhecimento em vez de reconhecimento” (HONNETH, 2007, p. 95). Para Lukács, sob o capitalismo, todas as relações do sujeito com o outro, com a natureza, com os objetos ou inclusive do sujeito consigo mesmo tornam-se em relações instrumentais ou formas de reificação.

Para Honneth (2008), de acordo com esse pensamento, as atitudes reificantes tendem a se generalizar de tal maneira que, ao final, só teremos sujeitos frente a sujeitos que se reificam mutuamente, aos demais e ao seu entorno natural e social, o que torna essa tese de Lukács bastante totalizadora e problemática. Essa abordagem, tanto no aspecto conceitual, quanto temático está demasiadamente amoldada à identidade entre comércio de mercadorias e reificação. Em relação a essa posição de Lukács, Honneth (2008, p. 75) considera

muito mais promissor conceber uma determinada forma de práxis contínua, exercida rotineiramente, como causa social da reificação. A conclusão que eu imagino poder tirar da tentativa de explicação de Lukács consiste, portanto, em uma hipótese geral, ainda vaga, sobre a etiologia social da reificação: sujeitos podem “esquecer” ou aprender a negar posteriormente aquela forma elementar de reconhecimento que em geral eles manifestam a toda outra pessoa, se eles participam continuamente numa forma de práxis altamente unilateral, que torna necessária a abstração das características “qualitativas” de pessoas humanas (HONNETH, 2008, p. 75).

Dessa maneira, os primeiros passos para configurar a etiologia social da reificação devem conduzir em outra direção: será necessário focar as práticas sociais que conduzem, permitem, sistematizam tal esquecimento, como, por exemplo, as práticas em que a mera observação do outro constitui um fim em si mesmo ou nas situações em que os envolvidos se deixam governar por um sistema de convicções ideológicas que impõe uma negação desse reconhecimento inicial.

Não está absolutamente claro por que isso acontece ou por que uma ideologia posterior consegue jogar por terra o reconhecimento anteriormente alcançado. Não parece que essa negação ocorra apenas por convicções intelectuais. Talvez aqui também tenha mais sentido entender esse fenômeno como decorrente de uma conjugação entre os elementos ideológicos e as práticas sociais: a práxis social de observar e apreender instrumentalmente o outro se perpetua na medida em que encontra apoio cognitivo. Inversamente, as descrições tipificadoras reificantes adquirem sustentação na medida em que servem como justificativas ou como um marco de interpretação adequado para tais práticas.

Temos ainda um último aspecto mencionado por Lukács, referente à autorreificação. Já vimos que esse fenômeno é considerado pelo filósofo como parte integrante do processo geral de reificação, por meio do qual, os próprios sujeitos percebem-se e sentem-se como objetos na cadeia de produção capitalista: seus sentimentos e capacidades são revestidos de um valor meramente instrumental ou como mercadorias a serem vendidas no mercado de trabalho. Na atualidade, essa questão tem-se complexificado muito. Para Honneth, considerando a sua tese de proeminência do reconhecimento sobre o conhecimento ou da atitude de implicação sobre a atitude de indiferença subjetiva, pergunta-se: Quais seriam as práticas sociais que têm a qualidade de suscitar essa atitude? Não é fácil encontrar uma resposta para essa questão. Entretanto, o autor tenta uma possível direção de investigação.

Conforme já indicado anteriormente, a relação do indivíduo consigo mesmo pressupõe um tipo especial de reconhecimento prévio porque exige que possamos entender nossos desejos e intenções como uma parte de nós mesmos que necessita articulação. Começamos um processo de autorreificação quando passamos a ter para conosco uma atitude de auto-observação: sensações psíquicas como objetos a serem observados, produzidos, manipulados. Algumas práticas sociais constituem exemplos em que as atitudes autorreificantes saltam à vista: situações como as entrevistas de emprego, determinadas prestações de serviço (prostituição) ou as formas organizadas de intermediação de pares, como o namoro ou casamento pela internet.

O caráter desse tipo de situação, que exige que o indivíduo se apresente publicamente via computador, pode variar em alto grau, seu espectro abrangendo, desde organizações que deixam espaço para explorações experimentais de si mesmo, até aquelas que convidam o indivíduo a simular ou esconder ou manipular seus sentimentos, desejos, intenções.

Nas entrevistas de emprego, por exemplo, ao invés de focar as possibilidades e potencialidades do candidato em relação ao que se pede dele na função, exige-se que ele esclareça de que maneira pretende comprometer-se com seu trabalho. Desloca-se o foco do presente para o futuro e, assim, ele terá que projetar no futuro suas próprias atitudes em relação ao trabalho, como se fossem objetos a serem produzidos.

Já a atitude observadora e quantificadora em relação aos próprios sentimentos e emoções é um padrão hoje observado nos *sites* de busca de relacionamento pela internet, quando os sujeitos são instados a preencher formulários em que fornecem informações detalhadas sobre si mesmos, assim como são solicitados a declarar seus sentimentos pelo outro no tempo veloz dos correios eletrônicos. Temos aqui um exemplo claro de como os sentimentos de uma pessoa podem ser captados e comercializados, no tempo acelerado de processamento da informação pelo computador, ou de como as vias institucionalizadas podem corroborar, induzir e lucrar com atitudes induzidas de autorreificação. Para Honneth esses exemplos não devem ser confundidos com prognósticos embora sirvam para ilustrar as vias pelas quais “ as práticas sociais podem favorecer a formação de atitudes reificantes” (HONNETH, 2007, p.146).

Finalmente, uma conclusão pode ser tirada do seu estudo: nos últimos trinta anos, a crítica das sociedades tem se reduzido à questão normativa do quanto elas conseguem ou não realizar as expectativas de justiça dos seus cidadãos. Esse centramento em um ponto único leva ao esquecimento de que as sociedades podem falhar normativamente também em outros aspectos. Para essas falhas, que poderão ser denominadas *patologias sociais*, faltam, dentro da crítica social, não só atenção teórica como também critérios de análise razoáveis e verossímeis.

Na verdade, para responder a essas questões – pertencentes à esfera ética – uma crítica da sociedade inspirada na filosofia pode contribuir para fortalecer o discurso público de bons argumentos e estimulá-lo por essa via. Honneth (2008) declara que sua tentativa de reformular o conceito de reificação de G. Lukács no plano do reconhecimento teve apenas esse propósito. Finalizando, embora aposte na ideia de esquecimento do reconhecimento elementar como raiz da atitude de reificação, o autor afirma:

Até hoje eu não estou totalmente seguro se esta explicação realmente oferece um acesso adequado à referida problemática; por outro lado, eu não saberia mencionar outra alternativa para tornar plausível como uma postura culturalmente tão profundamente arraigada como a do reconhecimento elementar (de todo próximo) posteriormente, em determinados casos, ainda pudesse ser tornada sem efeito. Naturalmente que tanto as práticas que devem ser responsáveis por este esquecimento do reconhecimento como os casos sociais nos quais ele possa se manifestar ainda necessitam ser mais bem explicados (HONNETH, 2008, p. 75).

5 UMA CONCLUSÃO INCONCLUSA ...

É que, sendo essencialmente teleológica, a práxis humana tende, inevitavelmente, a dar razão dos seus próprios fins, e são justamente essas razões, mais vividas do que pensadas, que se consubstanciam historicamente nos costumes que formam o *ethos* das diversas culturas. No momento em que esses fins se obscurecem ou que a dúvida ou o ceticismo envolvem as razões que os justificam, a práxis perde-se no amoralismo ou na anomia (LIMA VAZ, 1996, p. 439).

Conforme Lima Vaz (1993), a ciência do *ethos* nasceu de um momento de crise ética enfrentado pelos gregos em torno do século V e IV a.C., provocada principalmente pela decadência da *polis*. Expostos a valores e crenças bem diferentes dos seus, os gregos colocaram em dúvida as certezas que, até então, orientavam sua cultura, em torno das ideias de virtude, de justiça e do bem. Coube aos sofistas captar esse momento de abalo da vida grega, propondo-lhes um outro modo de pensar. Com isso, retiraram a *physis* e o *kosmos* do centro da filosofia grega e o deslocaram para o homem e para a vida em sociedade. Foram os sofistas os introdutores das formas primeiras do niilismo, do relativismo, do uso instrumental e ideológico da retórica, tendo em vista a conquista do poder.

Foi no embate com os sofistas que Sócrates cunhou a ideia de que o homem nada mais é do que a sua alma, entendida como interioridade, o que significa, em última instância, que a maior virtude humana é o alcance do conhecimento. Assim tiveram início os fundamentos da filosofia tal como os conhecemos ainda hoje, baseados na ideia de razão e teve também início o debate ético entre aqueles que acreditam na possibilidade da ideia do bem como vetor do agir humano e aqueles que negam essa possibilidade. Para os primeiros, os homens são racionais e, como tais, são capazes de superar seus problemas pela reflexão; para os segundos, os homens são seres que, sem governo externo, são como animais que agem dominados por impulsos e necessidades.

Em analogia com os antigos gregos, vivemos hoje em escala planetária, uma crise sem precedentes. Povos do mundo inteiro interagem uns com os outros, culturas radicalmente diferentes exigem seus direitos e a plena aceitação dos seus usos, costumes e crenças; antes subjugados pelo poderio de outros, temos os povos que defendem suas riquezas, seus territórios, seus modos de viver e recusam-se a sucumbir diante do avanço sobre seus espaços de vida.

Paralelamente, uma imensa população de excluídos, de descartáveis, vaga pelo mundo. Uma forma de luta extremada domina o cenário mundial: o terrorismo, no interior do qual a própria vida humana tornou-se arma. Iraque, Israel, Palestina, Síria, Afeganistão, Irã, Turquia, Arábia Saudita, nações africanas e outras tantas estão hoje sob o fogo cruzado das disputas por poder e riquezas, tratadas pela mídia global como disputas por fundamentalismos religiosos. Enquanto isso, a ONU, que surgiu da esperança de um mundo mais pacífico, funciona como palco para discursos vazios de credibilidade que não atendem aos anseios desses povos e apenas confirmam o poder das nações dominantes. A política fracassa e, com isso, novos muros e cercas pretendem perenizar a separação entre os ricos e os despossuídos de tudo. Nesse mundo, os jovens mostram-se descrentes e tornam-se vítimas de ideologias fáceis ou do consumismo em seus diferentes formatos. Impossível negar o papel da economia e do atrelamento da política ao capital àquilo que já se denomina amplamente o *problema do mal*.

Ainda, em Lima Vaz (2000), na Grécia antiga, a *therapia* proposta foi o pensar ou a busca da racionalidade como saída para a crise ética. Nesse ponto, é ilustrativa a seguinte fala de Adorno, citado por Habermas (1993, p. 111):

Eu creio que é bem possível criticar filosoficamente o conceito de razão absoluta. Nem por isso, no entanto, podemos negar que sem o pensamento ou, mais precisamente, sem o pensamento insistente e firme, não é realizável algo como a determinação daquilo que é correto fazer, a práxis correta em geral.

Pois bem. Tendo esse quadro tão difícil da atualidade como pano de fundo, nossa dissertação permitiu-nos conhecer o pensamento e a proposta elaborada por Axel Honneth sobre uma possível práxis correta. Trata-se de uma proposta esperançosa, na medida em que o autor reafirma o amor, a justiça e a solidariedade entre as pessoas como fundamentos básicos para o entendimento humano. Para nosso autor, uma sociedade justa e sã, do ponto de vista da eticidade, é aquela em que seus integrantes têm as oportunidades de serem reconhecidos e respeitados desde o nascimento, junto de suas famílias, onde o amor e a amizade estão presentes; posteriormente tenham a chance de serem tratados como seres livres, iguais e responsáveis por suas próprias ações e recebam, para tanto, o reconhecimento como pessoas de direitos; finalmente, sejam reconhecidos como pessoas de valor para essa mesma comunidade em suas competências e capacidades. Nesse ambiente, o processo de individualização (ou formação de identidades) e o processo de socialização ocorrem de forma simultânea e

intersubjetivamente. A simetria e a reciprocidade dessas relações de reconhecimento são características fundamentais, sem as quais, todo esse arcabouço de entendimento não é possível. Ainda não será demais recordar que “ não podemos colorir essa ideia como se fora a totalidade de uma forma de vida reconciliada, nem projetá-la, no futuro, como se fora uma utopia” (HABERMAS, 1993, p. 106) e, sim, entender essa formulação de uma sociedade normativamente gerida pelas diferentes formas de reconhecimento como uma síntese das condições necessárias, no interior das quais, os indivíduos possam se constituir e se respeitar como sujeitos éticos.

Por outro lado, nosso autor reafirma o sentimento de injustiça e afronta moral, que afeta emocionalmente os indivíduos, como raiz dos movimentos, lutas e revoltas que desde sempre têm sido conduzidos pelos homens e que têm, de certa forma, contribuído para o aprimoramento das instituições sociais, principalmente o direito. Para Honneth, quem é o sujeito capaz de promover mudanças sociais? Se, para Marx, essas mudanças só poderiam advir com a conscientização do proletariado da sua situação de dominação, para Honneth, o agente de mudanças é o sujeito cuja identidade, constituída no interior de uma sociedade regida pelo reconhecimento, tem a possibilidade de vir a revoltar-se diante de situações de não reconhecimento e percebidas como injustiças. Com essa chave de leitura nosso autor interpreta as lutas conduzidas pelo movimento negro, pelas mulheres, pelos homossexuais, por exemplo. Em síntese, é a tese relacionada à indignação moral decorrente da negação de expectativas de reconhecimento, percebida como endereçada a um grupo inteiro de indivíduos e o surgimento dos movimentos daí derivados o ponto original da teoria honnethiana, sua grande contribuição para a filosofia social.

Ao se debruçar sobre a sociedade para compreendê-la, Honneth aguça seu olhar e examina-a do ponto de vista das relações de reconhecimento entre os indivíduos. Quando o indagamos acerca de um olhar mais amplo, mais abrangente sobre essa mesma sociedade, o fizemos tendo também o conceito de reificação como foco. Esse conceito foi objeto de análise principalmente por autores ligados à filosofia social alemã, desde Marx até Habermas, passando por Lukács, Adorno e M. Horkheimer, Simmel e Weber. Recordemos que estamos aqui no campo da alienação, no domínio das relações reificadas, das aparências sob as quais se esconde a realidade dos modos de produção e reprodução material da sociedade.

Lukács afirma que a reificação se estende sobre a natureza, sobre os outros, assim como ocorre do sujeito para com ele mesmo. Honneth não concorda com essa totalidade do

diagnóstico lukcasiano e trata a reificação como o esquecimento de uma forma de reconhecimento elementar, básica, que deve existir entre os seres humanos ou de uma relação existencial que nos permite nos reconhecermos a todos em nossa humanidade. Para o autor, esse esquecimento ocorre, principalmente, pela força das ideologias e pela repetição do comportamento reificador em nosso cotidiano. Para ele, pensar a possibilidade da ausência desse tipo de reconhecimento seria pensar o *grau zero de socialização*.

Sem esse reconhecimento inicial ou, no dizer de Heidegger — conforme o próprio A. Honneth — de interesse existencial pelo outro, de cuidado, a vida não seria humanamente possível. Portanto, o comportamento reificador não cobre a totalidade da nossa existência: as pessoas, em sua maioria e em seu cotidiano, ainda conservam, nas relações uns com os outros, uma atitude que denota um mínimo de interesse e respeito interpessoal.

Contudo, nos dias de hoje, as questões econômicas, políticas, ideológicas, o papel da comunicação (ou da manipulação) de massa, todas elas parecem contribuir para a formação de um outro sujeito, no interior de uma cultura que se revela ideologicamente reificadora e pouco ou quase nada solidária. Como nenhuma dessas forças são *coisas* com existência independente da vontade dos homens, esse fenômeno se mostra como se elas, nossas próprias criaturas, tivessem de tal forma se objetificado que estão prestes a nos engolir. Perguntamo-nos: O cerne dessa cultura, onde se origina esse *ovo da serpente*, pode ser compreendido por meio da categoria do reconhecimento? Ou seriam necessários outros mecanismos de crítica, de desvelamento?

Axel Honneth, na atualidade, tem se dedicado a esse tipo de análise e, juntamente com Martin Hartman, publicou um artigo denominado *Paradoxos do capitalismo* (HONNETH, 2009a) cujo objetivo é delinear um marco teórico para um programa de investigações a ser desenvolvido pelo Instituto de Investigações Sociais de Frankfurt.

Nesse artigo, Honneth e Hartman (2009) trabalham com o conceito de paradoxo como uma estrutura específica de contradição do capitalismo em sua forma atual, uma vez que, por meio do aparente objetivo de realizar as intenções normativas caras à sociedade ocidental, na verdade, se reduz a probabilidade de que elas se realizem. A tese defendida é de que o novo capitalismo *desorganizado*, neoliberal, influi em diferentes esferas de ação e produz desenvolvimentos que levam à inversão daquilo que foi alcançado anteriormente com o capitalismo administrado. O que antes podia ser analisado com clareza como uma ampliação

das possibilidades de ação dos sujeitos autônomos transforma-se em exigências, disciplinamentos, inseguridades que, em seu conjunto, produzem um efeito de erosão social.

Os autores citam como avanços alcançados ao longo do período do capitalismo administrado a valorização do individualismo, que permitiu maior respeito à ideia de autenticidade e autonomia individuais; a ideia de igualdade jurídica, que fez avançarem mudanças estruturais importantes e que possibilitou a ascensão de novos sujeitos e grupos ao *status* de cidadania; a ideia do princípio de desempenho como princípio de valorização social; a ideia romântica do amor, que chamou a atenção para as necessidades e desejos que, na práxis institucionalizada do relacionamento íntimo, não encontravam respostas adequadas (HONNETH, 2009 a, p.394-396).

Contudo, as transformações econômicas surgidas a partir dos anos 80 contribuíram para deslegitimar o capitalismo regulado pelo Estado em suas diversas funções integradoras. Tais transformações são resumidas sob a expressão-chave *revolução neoliberal*. Essa forma de capitalismo atua sobre as esferas de ação estruturadas durante o estado de bem-estar social, conforme as descrevemos acima, produzindo uma reversão dos progressos normativos institucionalizados então alcançados. Entretanto, é essencial para a influência do capitalismo atual que as intervenções por ele realizadas nessas esferas não sejam percebidas como formas de colonização do mundo da vida por parte dos imperativos de lucro do capital. Quais são, então, os mecanismos utilizados?

Conforme os autores, o capitalismo atual atua no sentido de invalidar a neutralização política dos imperativos de lucro a ele associados, uma vez que, na perspectiva de grupos de interesse de grande influência social, ele contribui como um padrão integrador peculiar – ao menos assim aparenta – “conservando e refundindo em moldes *modernizados* alguns dos progressos institucionalizados conseguidos na era social democrática” (HONNETH, 2009 a, p.400). Em outras palavras, na atualidade, o capitalismo é impulsionado em nome de alguns princípios que são muito caros para a autocompreensão do Ocidente quando, efetivamente, ele se projeta sobre as esferas de ação, estruturando-as de modo alheio ao bem solidário.

Assim, o novo capitalismo contribui, de maneira paradoxal, para a erosão do sentido emancipador das normas, tradições e valores articulados e institucionalizados nessas esferas. “Essas contradições não são percebidas como paradoxos do capitalismo porque os sujeitos ‘aprenderam’ a responsabilizar-se pelo seu próprio destino em seu papel de empreendedores da sua força de trabalho” (HONNETH, 2009a, p .401).

Nesse ponto, lembramos que o papel da crítica consiste no desmascaramento da ideologia:

a ideologia exige que o poder seja mediado pela reflexão acerca de sua legitimidade, mediação que levaria o poder a, por exemplo, mascarar seus verdadeiros pressupostos lá onde eles não podem ser colocados sem contradição. [...]. Ou seja, a crítica não faria outra coisa que mostrar como a construção ideológica, de certa forma, não realiza seu próprio conceito (SAFATLE, 2008, p. 94).

No entanto, para Safatle (2008) e de acordo com T. Adorno, vivemos em uma época em que a transparência constitui o motor de sustentação da ideologia, uma transparência que não desmascara, e que só pode ser identificada com o deciframento da ironia que a constitui. Essa ironia significa que a diferença entre ideologia e realidade desapareceu.

Adorno procura lembrar que na contemporaneidade a ideologia transparece e afirma-se enquanto tal, na própria efetividade, sem que isso modifique o engajamento dos sujeitos em seu campo. Ele insiste na existência de certa relação de duplicação (*Verdoppelung*) entre ideologia e realidade a fim de lembrar que “a ideologia não é mais uma capa (*Hülle*), mas a ameaçadora aceitação do mundo” (SAFATLE, 2008, p. 96).

Continuando, Safatle (2008) afirma que essa transparência não pode ser compreendida como realização das expectativas de justificação presentes na ideologia, mas apenas um modo de agir dos sujeitos como *falsas consciências esclarecidas*, capazes de desvelar os pressupostos de suas ações alienadas, mas, mesmo assim, justificam as necessidades dessas ações. Um dos exemplos de Theodor Adorno refere-se ao fascismo quando, mesmo sem acreditar na demonização dos judeus e mesmo sem acreditar nas palavras do discurso do líder, as pessoas agiram como se acreditassem, agiram como se com o líder se identificassem. “Essa ‘crença desprovida de crença’ constitui a mola de funcionamento da ideologia na contemporaneidade e a garantia da sua perenidade. Os conteúdos já são previamente ironizados e é isso que lhes permite continuar circulando” (SAFATLE, 2008, p. 101).

O mesmo mecanismo encontra-se presente nas sociedades contemporâneas, ditas pós-ideológicas, principalmente nos produtos da indústria cultural, em propagandas que zombam

da linguagem publicitária, em celebridades e representantes políticos que se autoironizam em programas de televisão. Negando os conteúdos que apresenta, esse mecanismo pretende perpetuá-los em situações históricas nas quais não mais se sustentam. Nesse contexto, os sujeitos são convidados a se identificarem não mais com tipos ideais, heróis culturais, o que exigiria certa ética de convicção. Na verdade, são instados a “sustentarem identificações irônicas, ou seja, identificações nas quais, a todo momento, os sujeitos afirmam sua distância em relação àquilo que estão representando ou, ainda, em relação a suas próprias ações” (SAFATLE, 2008, p. 104). Tratam-se de identificações como meros *semblantes*, ou *flexíveis*, não submetidas a qualquer princípio unificador.

No interior desse quadro, estaríamos diante de um impasse entre essa racionalidade cínica, irônica, e o conceito de racionalidade pensado como uma normatividade intersubjetivamente reconhecida? Talvez, uma nova aporia? Seria o reconhecimento um novo instrumento por meio do qual são *reconhecidos* aqueles que se esforçam para corresponder aos ditames da ideologia neoliberal de independência, de sucesso, de beleza física e de outros atributos que tais? Na medida em que esses atributos se referem a sujeitos em sua individualidade, eles seriam reconhecidos por quem? Por si mesmos, frente a frente com um modelo midiático?

O que fazer? Safatle (2008, p. 204) responde que não há o que fazer, mas o que enfrentar:

Anteriormente, quando se voltava para si, encontravam-se os pontos cardeais de uma teologia travestida de natureza interior. Agora, temos uma inquietude sem rosto, essa colisão sem avenida que vemos, como dizia Hegel, todas as vezes que encaramos um homem nos olhos. Toda a peculiaridade de nossa época talvez venha do fato de não encontrarmos um fato que esteja à altura desse acontecimento. Daí talvez a estranha sensação de que nossa primeira tarefa consiste em acelerar o desabamento. Mesmo que estejamos em uma situação histórica que se sustenta, exatamente, por ser um desabamento em forma de mercadoria.

Enfim, as questões se multiplicam. No encerramento desta dissertação fica-nos a sensação de inacabamento. São muitos os aspectos da realidade que se entrelaçam e dependem uns dos outros: as questões filosóficas não podem ser compreendidas isoladamente, uma por uma. Ainda, filosofia não responde a nada com urgência. Seus conceitos são apreendidos vagarosamente, reflexivamente, compondo quadros cujo sentido é alcançado só depois.... Portanto, para a autora, seus estudos estão só começando. Resta a expectativa de que a coruja hegeliana não tenha alçado voo tarde demais para nós.

REFERÊNCIAS

- ARANTES, Paulo Eduardo. Introdução. In: *Hegel*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os pensadores).
- BANNWART JÚNIOR, C. José. *Moral pós-convencional em Habermas*. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000238371>> Acesso em: 22 maio 2015.
- BORGES, Juliano. A dialética do esclarecimento (resenha). *Revista de Estudos Políticos*. Disponível em: <<http://revistaestudospoliticos.com/wp-content/uploads/2011/04/2p103-106.pdf>> Acesso em: 16 jan. 2015.
- BORGES-DUARTE, Irene. A fecundidade ontológica da noção de cuidado. *Ex æquo*, n. 21, p. 115-31, 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.mec.pt/pdf/aeq/n21/n21a09.pdf>> Acesso em: 02 nov. 2015.
- DALBOSCO, Claudio Almir. G. H. *Mead e o problema do modelo reflexivo da autoconsciência: considerações introdutórias*, 2004. Disponível em: <http://www.derphilosopher.supralus.com/_dwld/free/artigo_17.pdf> Acesso em: 10 set. 2014.
- GUEDES. Édil. *A economia como sistema da representação em Karl Marx*. São Leopoldo: Unisinos, 2014.
- HABERMAS, J. Individuação através da socialização, sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead. In: HABERMAS, J. *Pensamento pós-metafísico, estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. p.183-234.
- HABERMAS, J. *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- HEGEL, Georg W. F. *Estética, a ideia e o ideal*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os pensadores).
- JAVIER HERRERO, F. A ética de Kant. *Revista Síntese*, Belo Horizonte, v. 28, n.90, p.17-36, jan./abr. 2001.
- HONNETH, Axel. *Crítica del agravio moral, patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura, 2009a.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento, a gramática moral dos conflitos sociais*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009b.
- HONNETH, Axel. *Honneth esquadrinha “déficit sociológico”*. Entrevista concedida a Marcos Nobre e Luiz Repa, em 11 de outubro de 2003. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1110200318.htm>> Acesso em: 12 mar. 2015.

HONNETH, Axel. Observações sobre a reificação. *Civitas*, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 68-79, jan./abr. 2008.

HONNETH, Axel. *Reificación: un estudio em la teoria del reconocimiento*. Buenos Aires, Katz, 2007. HONNETH, Axel e HARTMANN, Martin. Paradojas del capitalismo. In: HONNETH, A. *Crítica del agravio moral, patologías de la sociedad contemporanea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009. p.389-419.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os pensadores).

KONDER, Leandro. *Hegel, a razão enlouquecida*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. Ética e justiça: filosofia do agir. *Síntese Nova fase*. Belo Horizonte, v. 23, n. 75, p. 437-451, out./dez. 1996.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 2000.

LOPREATO, Christina. Le respect de soi-même: humiliation et insoumission. In: DELOYE, Yves; HAROCHE, Claudine (Org.). *Le sentiment d'humiliation*. Paris: Press Éditions, 2006. p. 47-60.

MADUREIRA, Miriam M. S. Introducción. In: HONNETH, Axel. *Crítica del agravio moral, patologías de la sociedad contemporanea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura, 2009. p.9-47.

MARSHALL, Thomas H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. Capítulo 3, p. 57-85. Disponível em: <<http://adm.ufersa.edu.br/wp-content/uploads/sites/18/2014/10/Marshall-Cidadania-Classe-Social-e-Status1.pdf>> Acesso em: 19 dez. 2015.

MATTOS, Fernando C. Luiz Repa, *A transformação da filosofia em Jürgen Habermas: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica* (resenha). *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 15, p.115-121, jan./jun. 2010. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/viewFile/64833/67450>> Acesso em: 14 dez. 2015.

MEAD, G. Herbert. The social self. *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, v. 10, p. 374-80, 1913. Disponível em: <www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/us/mead3.htm>. Acesso em: 19 jul. 2015.

MELO, Rúrion. Reificação e reconhecimento: um estudo a partir da teoria crítica da sociedade de Axel Honneth. *Revista ethic@*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 231 – 245, dez. 2010.

- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- NOBRE, Marcos. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- NOBRE, Marcos. Apresentação. In: HONNTEH, Axel. *Luta por reconhecimento, a gramática moral dos conflitos sociais*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009.
- NOBRE, Marcos. *Lukács e os limites da reificação: um estudo sobre História e consciência de classe*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- REALE, G e ANTISERI, D. *História da filosofia*. São Paulo: Paulus, 2005. v.5.
- RICOEUR, Paul. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Loyola, 2006.
- ROSENFELD, Denis. *Introdução ao pensamento político de Hegel*. São Paulo: Ática, 1993.
- ROSENFELD, Denis. *Política e liberdade em Hegel*. São Paulo: Ática, 1995.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os pensadores).
- SAFATLE, Vladimir. *Cinismo e falência da crítica*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- SELL, Carlos E. *Sociologia clássica*. Marx, Durkheim e Weber. São Paulo: Vozes, 2009.
- SPITZ, René A. *O primeiro ano de vida*. São Paulo: Martins Fontes, 1979.
- THONNARD, F.J. *Compêndio de história da filosofia*. Tournai: Desclée, 1953.
- TODOROV, Tzvetan. *A vida em comum, ensaio de antropologia geral*. São Paulo: Unesp, 2013.
- WINNICOTT, Donald W. *O ambiente e os processos de maturação*. São Leopoldo: Unisinos, 1983.

